



Diakonian tutkimus

Journal for the Study of
Diaconia

DTS | Diakonian
tutkimuksen seura

Diakonian tutkimus -aikakauskirjan toimitus

Päätoimittajat/Editors

Professori, dosentti

Anne Birgitta Pessi

anne.b.pesti@helsinki.fi, puhelin 041 544 3424

Professori, dosentti

Heikki Hiilamo (vast.)

heikki.hiilamo@helsinki.fi, puhelin 040 358 7203

Toimitussihteeri / Editorial Assistant

TT, sosionomi(-diakoni) AMK, postdoc-tutkija

Mari Stenlund

mari.stenlund@helsinki.fi, puhelin 044 284 1309

Toimittajat / Editorial Team

TT, AmO

Tiina Ikonen

tiina.h.ikonen@helsinki.fi

Professori (ma.), sosiaalityö

Marjaana Seppänen

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

TM

Anna Sofia Salonen

anna.s.salonen@helsinki.fi

Diakonian tutkimuksen toimitusneuvosto / Editorial Board

Tutkija, dosentti Mikko Malkavaara, DIAK, Helsingin yliopisto

Professori Paavo Kettunen, Itä-Suomen yliopisto

Professori Sakari Hänninen, THL

Professori Irene Roivainen, Tampereen yliopisto

Lehtori Kai Henttonen, DIAK

Professori Juho Saari, Itä-Suomen yliopisto

Yliopettaja, aluekoordinaattori, TtT Lea Rättyä, DIAK

Ohjelmajohtaja, TL Antti Elenius, Helsingin Diakonissalaitos

Toiminnanjohtaja Riitta Hiedanpää, Diakoniatyöntekijöiden liitto

Professori Virpi Mäkinen, Helsingin yliopisto

Taitto/Layout: Christian Seppänen

ISSN 1796-5675

SISÄLLYS

Abstracts 179

Pääkirjoitus

Esko Ryökäs ”Idealismista realismiin” 183

Lukijalle

Hannu Mustakallio Ad Fontes –
Näkökulmia diakonian tutkimukseen..... 187

Artikkelit

Anni Hentschel Paul's apostleship and the concept of διακονία
in 2 Corinthians 190

Lauri Thurén Rakkautta koko rahalla – diakonian juuret Uudessa
testamentissa 206

Anssi Voitila Diakonoit in the Greek-speaking World until 1st c. CE ... 216

Antti Raunio Kultainen sääntö, empatia ja
toisen asemaan asettuminen – luterilainen näkökulma
diakonisen toiminnan lähtökohtiin 230

Harri Hautala & Esko Ryökäs Diakonit papiston avustajina
Lutherilla – Perinteisen tulkinnan kritiikkiä 252

Hannu Mustakallio Naisten vahvasta roolista patriarkalliseen
vallankäyttöön – Valta- ja johtosuhteiden muotoutuminen Oulun
diakonissakodin alkuvaiheessa 262

Pekka Metso Uskon koetinkivi – Suomalaisen ortodoksisen
diakoniatyön teologia siinä toimivien käsityksissä 273

Diakonian tutkimus 3/2015 kirjoittajat

Harri Hautala
Seurakuntapastori, TM
Joutsan seurakunta
harri.hautala@kotinet.com

Anni Hentschel
Wissenschaftliche Mitarbeiterin
Neues Testament, Dr. theol.
Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt am Main, Deutschland
hentschel@em.uni-frankfurt.de

Pekka Metso
Yliopistotutkija (tenure track), TT
Teologian osasto,
Itä-Suomen yliopisto
pekka.metso@uef.fi

Hannu Mustakallio
Professori, kirkkohistoria
Teologian osasto,
Itä-Suomen yliopisto
hannu.mustakallio@uef.fi

Antti Raunio
Professori, systemaattinen teologia
Teologian osasto,
Itä-Suomen yliopisto
antti.raunio@uef.fi

Esko Ryökäs
Yliopistonlehtori, dosentti, TD, YTL
Teologian osasto,
Itä-Suomen yliopisto
esko.ryokas@uef.fi

Lauri Thurén
Professori, eksegetiikka
Teologian osasto,
Itä-Suomen yliopisto
lauri.thuren@uef.fi

Anssi Voitila
Yliopistonlehtori, dosentti, TT
Teologian osasto,
Itä-Suomen yliopisto
anssi.voitila@uef.fi

ABSTRACTS

ESKO RYÖKÄS

“From idealism to realism”

In September 2014 the School of Theology at the University of Eastern Finland (Joensuu) organized a seminar about current questions in research concerning church charity work – Diaconia. The main topic “From idealism to realism” was based on questions arising from John N. Collins’ thesis about the 19th century misunderstanding of diakonia in the New Testament. Several analyses in the fields of New Testament, of Martin Luther, of development of a motherhouse in Finland, and of the understanding of diaconia in the Orthodox churches show to what extent an idealistic tendency is evident in this area of church work. This is not to exclude the possibility that a more realistic view might also be discerned.

This special number of our journal contains the authors’ edited versions of most papers discussed at the seminar.

ANNI HENTSCHEL

Paul’s apostleship and the concept of *διακονία* in 2 Corinthians

In 2 Corinthians Paul uses the Greek terms *apostolos* and *diakonos* in the range of meanings customary within contemporary Greek. Against the background of traditional discourse about envoys, Paul applies both terms to his own role as a messenger mandated to preach the gospel in the name of Christ or God. In the light of the semantics of the Greek term *diakonia* and its cognates, any interpretation of the *diakonia* of Paul as a self-abasing and self-sacrificing service for his communities is no longer possible.

LAURI THURÉN

Love outsourced – the roots of Christian charity work in the New Testament

In order to study the roots of Christian diaconia, it is essential to ask, to what extent the concept can be traced back to the New Testament documents. One of the most important stories is the parable of the Samaritan, Luke 10:30–37. Although allegorical interpretations are not advisable, a particular aspect of

the figure of the innkeeper is of interest: the innkeeper is motivated not by an unselfish and humble attitude but only by money. Yet by relying on this professional helper, the Samaritan manages to take care of the victim in the best way possible. Apparently, for the Lukan Jesus, the outcome is more important than the motivation.

ANSSI VOITILA

Diakonoi in the Greek-speaking World until 1st c. CE

This study analyses texts in which deacons/διάκονοι belonged to the cultic personnel and/or were, more broadly speaking, connected in some way or another to the service of gods, to the temples and to their rituals. It represents an exhaustive contextual analysis of all instances of διάκονοι found before the 1st c. CE, examining the duties each διάκονος performs, his/her relation to these duties and his/her position in the hierarchy. It is pointed out in conclusion that, when the audience heard the term διάκονος, this did not immediately invoke the idea of a dependant underling. Instead, this person was appointed to the service of god(s) or people doing service to god(s), some for a lifetime, some for a short time period. Interestingly, some of these diakonoi or their community considered their position so important that they left it inscribed in stone.

ANTTI RAUNIO

The golden rule, empathy, and setting oneself in another's position – A Lutheran perspective on the foundations of diaconal activities

How to find out what is good for the other is a crucial question for Lutheran ethics and theology of diaconia. The primary tasks for both are to figure out and to work for the neighbor's good. For Luther the "method" for finding out the neighbor's proper need and ultimate good is precisely to set oneself in his or her place. To explain the process, this study draws on philosophical and phenomenological analyses of empathy. This approach is chosen because of shared elements in the contemporary understanding of empathy and Luther's concept of complying with the golden rule by first empathizing with the neighbour's situation. By using the tools of phenomenology in the analysis of empathy, it is possible to define the relationship between two persons where one is setting herself in the position of the other. Simultaneously, some presuppositions implicit in Luther's objective of identifying the neighbour's ultimate good can be made explicit.

HARRI HAUTALA & ESKO RYÖKÄS

**Deacons as a helper of the priests
– A critique of the traditional reading of Luther’s thinking**

One of the best known passages by Martin Luther on the duties of a deacon is in *The Babylonian Captivity of 1520* (WA 6: 566-67; EngTrans in Luther’s Works 36:116). This passage has been read as stating that the deacon’s main task is helping the poor. A rigorous analysis of the text in Latin suggests, however, that setting this task as the priority for deacons may not have been what Luther intended here. For him, the preaching of the gospel was the most important task, and any task the deacons engaged in should help the pastors to spread the gospel. Helping the poor would be one means of doing this – and that outcome would also support the thesis of John N. Collins.

HANNU MUSTAKALLIO

**From a strong role of women to a patriarchal exercise of power –
How the structures of power and management developed
at the early stage of the Deaconess House of Oulu (Finland)**

The Deaconess House of Oulu, established in 1896, was the fourth deaconess institution in Finland, the earlier ones being in Helsinki, Viipuri and Sortavala. The institution originated from the Kuopio diocesan arrangements for diaconia, from general Christian social enthusiasm, and from an urge to develop social welfare and nursing in Northern Finland. At its establishment, the ideal was for an impartial involvement of both sexes in its administration. In a few years, however, the women’s share was reduced to one fifth. At the first stage the role of laypeople was also emphasized, but the exercise of power was soon concentrated within the hands of the clergy.

PEKKA METSO

**A touchstone of the faith – Theology of diakonia as understood
by people involved with Orthodox diakonia in Finland**

The aim of the study is to reveal the doctrinal premises of the diakonia work in the Finnish Orthodox church. The study was carried out as a survey among diakonia workers in two Orthodox parishes and representatives of three diakonia organizations. Main findings of the study can be summarized as follows: Firstly, diakonia is biblical, with an emphasis on creation narrative, golden rule of love, and the example of Christ. Secondly, diakonia takes its point of departure in the aspect of human beings as *imago Dei*: all human

are equal and related with each other (and God). Thirdly, diakonia is perceived as a way of serving and meeting God. In consequence, diakonia has a soteriological meaning. Fourthly, diakonia is eucharistic and communal in its nature, characterized as “liturgy after liturgy”. Finally, even though Orthodox diakonia is consciously Orthodox, all the needy are served regardless of their church affiliation. Thus, Orthodox diakonia is ecclesiologically aware, but not exclusive in its nature.

”Idealismista realismiin”

Diakonian tutkimus -aikakauskirjan vain sähköisenä ilmestyvän teemanumeron artikkeleissa tarkastellaan eri teologisten oppiaineiden näkökulmasta sitä, miten 1800-luvun idealismin värittävä käsitys diakoniasta on viime vuosien tutkimuksen myötä osoittautumassa yksipuoliseksi ja kenties harhauttavaksi näkemykseksi. Kolmen teema-alueen – Uusi testamentti, diakonia luterilaisessa perinteessä, diakonia ortodoksisessa perinteessä – artikkelit haastavat kysymään, mitä me tiedämme diakoniasta silloin, kun emme tarkastele sitä omien ihanteidemme kautta.

Artikkelit pohjautuvat syyskuussa 2014 Joensuussa järjestetyn ”Idealismista realismiin” -seminaarin esitelmiin, jonka taustoja valaisee saatesanoissaan Hannu Mustakallio. Yleisteema kuvastaa sitä keskustelua, jota on aina John N. Collinsin kirjasta *Diakonia – Re-interpreting the Ancient Sources* (Collins 1990) lähtien käyty diakonian ymmärtämisestä. Keskustelu on tuttu suomalaisille (Malkavaara 2015), mutta eri kirkkokunnissa keskustelu on edennyt eri tavoin (yleiskatsaus esimerkiksi Collins 2014, 7–20). Voimakkaimmin se on leimannut protestanttisia kirkkokuntia mutta huolimatta Roomassa 2009 järjestetystä laajasta kongressista (Koet 2009) todennäköisesti laimeimmin katolista kirkkoa (katolisesta vaimeudesta esimerkkinä Eltrop 2009). Yhteistä on kuitenkin ollut se, että on uudestaan jouduttu miettimään, millä perusteilla diakoniatyötä tehdään ja mitkä olisivatkaan diakoniatyölle sopivimmat toimintamuodot. Kansainvälinen näkökulma heijastuu oheisissa artikkeleissa.

Yleisteema leimaa kaikkia artikkeleita omalla tavallaan. Edellä mainitusta Rooman kongressista terveiset tuova Anni Hentschel taustoittaa tematiikkaa nostamalla esiin Toisesta korinttilaiskirjeestä esitetyt tulkinnat. Perinteisesti diakoneista kertovan tekstin on katsottu kertoneen nöyristä pöytäpalvelijois-

ta, mutta artikkeli osoittaa uusimpaan tutkimukseen (Collins 1990; Hentschel 2007) perustuen, että tämä on ollut ihanteellisesti väritynyt tulkinta.

Aihepiirin uustestamentillista taustaa käsittelee myös Lauri Thurénin artikkeli. Hänen analyysinsä laupiaan samarialaisen kertomuksesta osoittaa, miten kertomukseen on luettu sisään elementtejä, joita siinä ei lainkaan ole. Rinnastamalla vertauksen muihin tuoreissa julkaisuissaan (Thurén 2014; 2015) käsittelemiinsä tekijä osoittaa, että teksti ei kerrokaan itsensä unohdettavasta auttamisesta vaan jostain muusta ja nykyajallekin tutusta auttamisen muodosta.

Lisävalaistusta varhaisen kirkon tehtävien ja virkojen ymmärtämiseen luo Anssi Voitila tarkastellessaan diakonos-sanueen merkitystä Uuden testamentin ulkopuolisessa kielenkäytössä ajanlaskun alkuaikoina. Lähtien saatavilla olevista tekstikorpuksista tekijä osoittaa, että diakonokset tosin toimivat jumalten avustajina ja kultillisissa tehtävissä, mutta ilmaisujen hajanaisuus osoittaa, että sanalla oli moninaisia merkityksiä. Kuitenkin kirjoittajan mukaan on pääteltävissä, että diakonoksen rooli oli tuohon aikaan arvostettu – toteamus, joka johtaa lukijaa pois idealistisesta diakonos-sanan ymmärtämisestä.

Antti Raunio tarkastelee artikkelissaan luterilaista käsitystä lähimmäisen auttamisesta. Hänen peruskysymyksensä on, eroaako kristillinen auttaminen yleisinhimillisestä avustamisesta. Kristityn auttamismahdollisuuksista ja -taipumuksista on ollut idealistisia käsityksiä. Ne ovat joskus ilmenneet ihmisen auttamismahdollisuuksien vähättelynä, toisinaan niiden suurentamisena. Luterilaisuuteen kuuluu realistinen käsitys ihmisestä, joka on sekä langennut että lunastettu. Millä tavalla luterilainen käsitys auttamisesta olisi tarkasti ottaen ymmärrettävä, siihen Raunio artikkeli antaa valaisua.

Harri Hautalan ja Esko Ryökkään artikkeli tarkastelee yhtä tunnetuimmista reformaattori Martti Lutherin antamista diakonien tehtävien kuvauksista. Perinteisesti sen on katsottu ilmentävän sitä, että diakonien tulisi Lutherin mukaan avustaa köyhiä. Tekijät kuitenkin sijoittavat lauseen laajempaan yhteyteen ja katsovat osoittaneensa, että mainittu toimintamalli ei Lutherille olisi ollut kuin yksi mahdollinen eikä edes diakonien toiminnan varsinainen tavoite.

Hannu Mustakallio rakentaa laajalle oululaisen diakonian tuntemukselleen (esimerkiksi Mustakallio 1999; 2001; 2009) ja tarkastelee Oulun diakonissakodin ensimmäistä vuosikymmentä. Ajanjaksoa leimasi halu synnyt-

tää uutta ajattelua, ja toiminnassa oli alkuvaiheissa voimakkaasti ihanteellisia pyrkimyksiä. Naisten ja maallikoiden asemaa haluttiin korostaa. Mustakallio osoittaa, kuinka laitoksen kehitys kuitenkin varsin nopeasti johti muunlaisiin ratkaisuihin.

Pekka Metso tarkastelee laajassa artikkelissaan aikaisemmin hyvin vähän dokumentoitua Suomen ortodoksisen kirkon diakoniatyötä. Empiirisen aineiston perusteella hän nostaa esiin sen, mikä tekee ortodoksisen diakoniatyön ortodoksiseksi. Kyse ei juurikaan ole toimintamuotojen erilaisuudesta vaan sen takana olevasta toisenlaisesta ajattelusta, joka kyllä hienokseltaan vaikuttaa myös toiminnan toteuttamiseen.

Syysyn 2014 seminaaripäivän ohjelmassa oli vielä Pekka Metson ortodoksisen diakonia-ajattelun esitystä täydentänyt professori Dan Sandun katsaus diakonian ymmärtämiseen ja diakoniatyöhön Romaniassa. Kuvaavaa aiheen polttavuudelle on se, millä tavoin Sandy joutui perustelevaan sitä, ettei hän pystynyt tuottamaan esitelmästään artikkelia tähän numeroon:

Unfortunately, we are facing some social torments with heavy effect on the Church and its public image, with special reference to its social and diaconal work. Whatever I would write now, may have no validity tomorrow. (Sandu 2015.)

Yhdessä tämän aikakauskirjan numeron artikkelit osoittavat, kuinka diakoniseen toimintaan on aikaisempina vuosina liittynyt ja usein edelleenkin kytkeytyy idealistista näkyä siitä, mistä diakoniassa varsinaisesti on kysymys. Asiat on haluttu nähdä tietystä valossa ja tietyt tulkinnat ovat olleet muita tavoitellumpia. Käytännön toiminnan kriittinen tarkastelu osoittaa monin paikoin, että todellisuus ei aina taivu ihanteellisuudelle. Yhdessä artikkelit myös havahduttavat miettimään, mikä olisi realistinen käsitys nykyhetken diakoniasta ja sen edellytyksistä. Jos tämä erityisnumero saa lukijan miettimään, mitä me oikeastaan tiedämme diakoniasta ja siihen vaikuttavista tekijöistä, aikakauskirjan lisänumero on saavuttanut tarkoituksena.

Kirjallisuus

- Collins John N. (1990). *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Collins John N. (2014). *Diakonia Studies. Critical Issues in Ministry*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Eltrop Bettina (2009). Biblische Grundlagen zum Diakoniat. Teoksessa *Ortsbestimmungen: Der Diakoniat als kirchlicher Dienst*. Hrsg. v. Hartman Richard ym. Fuldaer Studien 11. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 91–99.
- Hentschel Anni (2007). *Diakonia im Neuen Testament*. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, WUNT II 226. Tübingen.
- Koet Bart J. (2009). International conference on the sources of the diaconate. How it came about and how it turned out. A first report. *New Diaconal Review* (IDC-NEC) 2, nr. 3, 29–32.
- Malkavaara Mikko (2015). *Diakonia ja diakoninvirka*. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja. Kirkko ja toiminta 26. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Mustakallio Hannu (1999). Emansipaatiota, diakoniaa ja filantropiaa. Pohjoispohjalaiset naiset diakoniaa ja hyväntekeväisyyttä edistämässä 1900-luvun alkupuolelle saakka. *Teologinen Aikakauskirja* 104, 94–101.
- Mustakallio Hannu (2001). *Palvelun poluilla Pohjois-Suomessa*. Oulun Diakonissakoti 1896–1916. Oulun Diakonissalaitoksen tieteellisiä julkaisuja 2. Oulu: Oulun Diakonissalaitoksen Säätiö.
- Mustakallio Hannu (2009). *Pohjoinen hiippakunta*. Kuopion – Oulun hiippakunnan historia 1850–1939. Helsinki: Kirjapaja.
- Sandu Dan (2015). *Re: About your article*. Vastaanottaja Esko Ryökäs. [Sähköposti] 14.11.2015.
- Thurén Lauri (2014). *Parables Unplugged – Reading the Lukan Parables in Their Rhetorical Context*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thurén Lauri (2015). *Kameli neulansilmästä – Jeesuksen vertaukset puhtaalta pöydältä*. Helsinki: Kirjapaja.

Ad Fontes – Näkökulmia diakonian tutkimukseen

Käsillä oleva Diakonian tutkimuksen numero on omistettu sitä julkaisevan Diakonian tutkimuksen seuran puheenjohtajalle yliopistonlehtori, dosentti Esko Ryökkäälle. Useimmat artikkelit ovat syntyneet hänen työyhteisönsä piirissä Itä-Suomen yliopistossa, jonka teologian osasto järjesti Eskon 60-vuotisjuhlaseminaarin syyskuussa 2014 (vuosi merkkipäivän – 15.9.2013 – jälkeen).

Tieteellisen aikakauskirjan erikoisnumeron julkaiseminen on työ- ja tiedeyhteisön tapa osoittaa arvostusta jubilaarin elämäntyölle, jos sallitaan näin juhlallinen ilmaus vielä parhaassa työvireessä olevasta tutkijasta. Samalla meillä on tilaisuus nostaa esille niitä teemoja, jotka ovat olleet keskeisiä Eskon opettajan- ja tutkijanuralla.

Esko Ryökäs on syntynyt Turun lähellä Liedossa ja suorittanut teologiset tutkintonsa Åbo Akademiassa. Hän valmistui teologian kandidaatiksi 1979, lisensiaatiksi 1984 ja tohtoriksi 1993. Eskon työura myös alkoi Åbo Akademiassa, jossa hän toimi vuosina 1979–1989 assistenttina, virkaa tekevänä lehtorina ja amanuenssina. Lyhyen kirkon tutkimuskeskuksen tutkijakauden jälkeen Eskosta tuli Helsingin yliopiston kirkkososiologian assistentti vuonna 1992.

Helsingistä Esko puolestaan siirtyi Joensuuhun systemaattisen teologian lehtoriksi vuonna 2000. Hän kuuluu niihin uranuurtajiin, jotka antoivat oman panoksensa Joensuun teologikoulutuksen hyväksi jo ennen teologisen tiedekunnan perustamista. Esko on toiminut paitsi systemaattisen teologian lehtorina, sittemmin yliopistonlehtorina, myös sekä systemaattisen teologian että käytännöllisen teologian virkaa tekevänä professorina, edellisessä tehtävässä kahteenkin otteeseen.

Esko Ryökkään julkaisu-uuteluun kuuluu monia tutkimuksia ja selvityksiä systemaattisen teologian ja käytännöllisen teologian piiristä. Erityistä kiinnostusta hän on osoittanut diakonian periaatteellisia ja käytännöllisiä kysymyksiä kohtaan. Kun Åbo Akademin käytännöllisen teologian virkaa tekevä professori Bengt Ingmar Kilström julkaisi vuosina 1986–1987 kaksiosaisen yleisesityksen *Kyrka och diakoni*, Esko oli hänen avustajansa. Myöhempiä itsenäisiä julkaisuja ovat muun muassa *Själavårdande diakoni – karitativ själavård* (1987), *Diakonianäkemyksemme* (1990) ja kolme selvitystä uusimuotoiseen diakonissakoulutukseen osallistuvista vuosilta 1991, 1993 ja 1994 (otsikkoina kysymykset *Miksi jatkaisin?*, *Jospa jatkaisin* ja *Jatkoin, miksi?*). Esko on käsitellyt diakonissaksi opiskelevien lisäksi myös diakoneja (*Minä, diakoni*, 1995). 2000-luvun eli Joensuun-kauden julkaisuuihin kuuluvat *Oppiiko diakonian* (2000) ja laaja monografia *Kokonaisdiakonia* (2006).

Kun diakonia kuuluu näin vahvasti Esko Ryökkään tutkimuksellisen mielenkiinnon kohteisiin, on luonnollista, että se näkyi myös Joensuussa järjestetyn juhlaseminaarin teemassa. Se oli *Idealismista realismiin. Diakonian teoria ja käytäntö uusimmassa tutkimuksessa*. Seminaarin ohjelmaan kuuluvat yksittäiset esitykset kertoivat – ja tämän aikakauskirjan artikkelit kertovat – puolestaan siitä, että diakoniatutkimusta tekevät laajasti eri oppiaineiden edustajat tutkijayhteisössämme.

Esko Ryökäs on vaikuttanut keskeisesti siihen, että olemme Joensuussa tehneet todellista yhteistyötä diakoniasta kiinnostuneiden tutkijoiden kesken. Viittaa vain tässä aikakauskirjassa julkaistuihin artikkeleihin, jotka Esko on laatinut yhdessä latinanopettajamme Juha Tahvanaisen ynnä klassisten kielten ja eksegetiikan yliopistonlehtorin, dosentti Anssi Voitilan kanssa (Diakonian tutkimus 2/2011 ja 2/2013). Esko on myös käynyt keskustelua kirkkohistorian yliopistonlehtorin, dosentti Ilkka Huhdan kanssa diakonia-käsitteen käytöstä eri aikakausilla (1/2014). Lisäksi Esko on tehnyt tunnetuksi kansainvälistä diakoniatutkimusta ja rakentanut suhteita erityisesti keskieuropalaisiin tutkijakollegoihin.

Esko Ryökäs on kehitellyt työtovereitaan ajatellen erityistä tutkimusprojektia otsikolla *Ad Fontes – diakonisesta idealismista tutkimuksen realismiin*. Alaotsikkonsa mukaisesti kyseessä olisi projekti ”toisenlaisen diakoniantutkimusparadigman kehittämiseksi”. Projektin tarkoituksena on kartoittaa diakoniatyön varhaiskristillisiä juuria, luoda empiiriseen aineistoon perustuva kuva diakonian kentästä sekä synnyttää välineistöä diakoniatyön aiempaa luotettavampaan analyysiin.

Kysymys olisi oppiainerajat ylittävästä yhteisprojektista, jossa eri teologiset oppiaineet lähestyisivät teemaa omasta näkökulmastaan. Projektin tavoitteena olisi myös määritellä ja synnyttää sellaista diakonian tutkimusta, joka aiempaa selkeämmin tukeutuisi lähdeaineistoon mutta samalla ymmärtäisi kirkolliseen diakoniaan kuuluvaa idealistista asennetta.

Nämä määrittelyt johtavat siis suoraan käsillä olevan juhlanumeron teemaan. Numeron artikkelit ovat käyneet Diakonian tutkimus -journalin toisen päätoimittajan Heikki Hiilamon johdolla läpi normaalin refereemennettelyn. Esko Ryökäs on toiminut numeron teknisenä toimittajana.

Meillä diakonian tutkijoilla riittää tehtävää niiden tavoitteiden saavuttamiseksi, jotka Esko Ryökäs on meille asettanut.

Joensuussa helmikuussa 2015

Hannu Mustakallio

Paul's apostleship and the concept of διακονία in 2 Corinthians¹

Tiivistelmä:

Toisessa Korinttilaiskirjeessä Paavali käyttää käsitteitä apostolos ja diakonos tuon ajan kreikankielen monissa eri merkityksissä. Perinteisen lähettiläs-käsitteen pohjalta hän soveltaa molempia sanoja rooliinsa viestintuojana, jonka tehtäväksi on annettu julistaa evankeliumia Kristuksen tai Jumalan nimissä. Paavalin tehtävää diakonina ei voi enää kuvata itsensä alentavaksi ja uhraavaksi palveluksi vedoten kreikan diakonos-termin ja sen rinnakkaisilmausten semantiikkaan.

The 20 instances of the *diakon-* words in 2 Corinthians are more than half of all instances of the words in Paul. His total usage adds up to 35. In this presentation we will not discuss the six instances relating to the Collection for Jerusalem in 2 Cor 8–9. That leaves ten instances to be considered in 2 Cor 3–6 and four others in 2 Cor 11. All of these 14 instances in 2 Cor are in reference to how Paul authenticates his status as an apostle.

At once we see that the *diakon-* words must be of special significance in regard to how Paul upholds the authority and authenticity of his status as an apostle. A common understanding has been that the *diakon-* words originally designated service at table as a lowly task for women and slaves as well as service in a more general sense (As expressed basically by Beyer 1935, 81–93. For more detailed information to this subject see Collins 1990, 3–45; Hentschel 2007, 11–24). This accounts for the longstanding scholarly consensus that in 2 Corinthians Paul does not understand his apostleship as an office associated

with authority and hierarchical features but simply as a lowly service (Roloff 1965).

In trying to explain the connection between the *diakon-* words in 2 Corinthians and Paul's evaluation of his apostleship, we will find any suggestion of lowly and subordinate service totally inadequate.

Accordingly, the present paper will have to address the question of how we are to determine the relationship between apostleship and *diakonia* in 2 Corinthians. For this, it is essential that we first consider how writers used the two terms *apostolos* and *diakonos* in early Christian literature.

There is a danger here. Because the early centuries saw developments in ecclesiastical offices associated with the terms *apostolos* and *diakonos*, we need to avoid reading later meanings back into the New Testament. Whereas the office of apostle becomes – in the strictest sense – the fundamental office in the church (already evident in Eph 2:20), the diaconate develops as an inferior office within the later hierarchical structure. It was later on perceived as an office of lowly service, a common reading of Acts 6:1–7 contributing here.² In this connection we need to note that, outside of the gospels, this is the only passage where the *diakon-* words explicitly designate activities in reference to a meal. Neither in Acts nor in the Letters is there any further instance of *diakon-* in the sense of waiting at table – not even in reference to the Last Supper – or in the sense of charitable social work. We hardly need to mention that early church documents, which reflect a more developed sense of church order, need to be read with care. For example, Ignatius repeatedly urges that the bishop be seen as representing God, the presbyters as the college of apostles, but the *diakonoi* to be seen as Jesus Christ himself (cf., e.g., Ign Magn 6:1f., Ign Trall 3:1). (Hentschel 2007, 418–428). This reveals to us that offices were not yet fully developed in the manner of a hierarchy of bishop, presbyters, deacons. The *diakonoi* are likened to Jesus Christ while the presbyters are typified “merely” as apostles. At Magn 6:2 presbyters and *diakonoi* are part of the community leadership along with the bishop. And in Trall 2:3 Ignatius explicitly states that the *diakonoi* are not there for distributing food and drink but for dispensing “the mysteries of Jesus Christ”.

Thus we must come face to face with the question of what the terms *apostolos* and *diakonos* meant in the New Testament. This will take us up to the final question of how in 2 Corinthians Paul is able to define his role as an apostle by use of the *diakon-* words.

Usage of the terms *apostolos* and *diakonos*

Normally the *diakon*- words designate tasks of quite varied kinds (Hentschel 2007, 21–23, 85–89; Collins 1990, 335–337), and the nature of the task is to be determined from a consideration of the social and literary context. With *diakonia* we often discern the function of an intermediary, as when a *diakonos* delivers a message or some object in the name of the person commissioning the *diakonos*. There are several fields of meaning in which the terms appear more often: the carrying out of tasks of the most varied kinds, doing errands, delivering messages, performing tasks in a household, especially waiting at table. We see the same variety of uses in the New Testament. For the duration of the task, the *diakonos* is accountable to the person who commissioned the task. In fact, depending on the nature of the task, a *diakonos* can present her/himself to an audience with claims to absolute authority. The *diakonos* retains the authority, however, only in so far as she or he performs in accordance with the original commission. The term *diakonos* in such a context is different from the designation “slave” in that *diakonos* gives no indication of the social status of the commissioned person. A particular characteristic of the usage is that the term *diakonos* can apply equally to kings, priests, ordinary people or slaves – and independently of gender – without any implication for their social status. The Greek common noun *diakonos*, in spite of its masculine form, applies also to women.³ That is to say, against the widely accepted view, that what is designated *diakonia* is not necessarily a lowly activity nor an activity reserved to females. Rather, the respective tasks are allocated to men and women in comparable ways. The evaluation of a good *diakonos* is based on how the *diakonos* distinguishes himself by carrying out responsibilities smartly and conscientiously. The word group is basically not capable of expressing a willingness to help or benevolence. Nor do the *diakon*- words belong to ordinary everyday speech. They belong rather to more formal usage. So occurrences of the words are often attributable to a particular author’s preference.

Similarly, the Greek term *apostolos* has an extensive range of meanings, being a designation for – among other uses – a covering letter, a delivery note, a naval expedition, the commander of an expedition, the despatch of a fleet (For further details regard Rengstorf 1933, 397–448; Frey 2004, 91–188; Roloff 1993, 430–445). Only rarely does the term designate an envoy or legate (e.g.,

Herodotus I.21; V.38). In the New Testament, by contrast, the term applies exclusively to people. Even so, we see a variety of applications. The New Testament does not present a uniform understanding of the *apostolos*.

For example, in John 13:16 the word simply means a messenger. Phil 2:25 and 2 Cor 8:23 establish that *apostolos* can designate messengers who, under a commission of particular communities, carry out their tasks within a particular timeframe and for a particular purpose.

In the case of both *apostolos* and *diakonos* we are dealing with terms whose meaning in individual passages is determined primarily within the individual literary and social context. In addition, both terms can designate a messenger who is to deliver either an object or a message. When the terms appear in NT in connection with various representative missions, these instances are to be understood in the light of social and diplomatic conventions of the Greco-Roman world of the first century. In this connection we need to bear in mind some basic, widely accepted principles: “The first principle that can be isolated about envoys in first-century antiquity is that proper reception of the envoy necessarily entails proper reception of the one who sent him.” (Mitchell 1992, 645). “The cultural assumption – – is that the one who is sent should be treated according to the status of the one by whom he was sent, not the status he individually holds. – – Thus an envoy must act in a manner worthy of the one by whom he was sent, and be treated accordingly.” (Mitchell 1992, 647). “A second principle about envoys is that they have the significant power and authority to speak for those who sent them in accordance with their instructions – –.” (Mitchell 1992, 649). The identification of speech between envoy and sender even becomes a rhetorical topos. (Mitchell 1992, 648. Compare 2 Cor 5:20f.). We see these principles at work here and there in the New Testament when it is a matter of the Christian mission and the preaching of the Good News under a commission from God, Christ or of the communities. In 2 Corinthians in particular we see that, because of the broad range of meaning of the terms *apostolos* and *diakonos* – along with their cognates, different aspects of representative missions are especially prominent.

Today’s readers and exegetes can experience some difficulty in entering a world in which both these terms were used without clearly specified and fixed meanings and designated – among other things – a messenger, envoy or intermediary, generally in relation to duties of a temporary nature. The Second Letter to the Corinthians is a fascinating text to investigate, as much because

of the semantic similarities as of the specific differences in the ways Paul uses the terms *apostolos* and *diakonos*.

Paul as Apostle

At the very beginning of his career Paul was sent out, together with Barnabas, by the Antioch community as an apostle for the mission to the Gentiles (cf. Acts 13:1–3). Thereby he became active as an apostle of the church, an envoy commissioned for the community's mission.⁴ At first Paul began using the title of apostle in a broader sense in reference to himself and his colleagues, both men and women. Later he refined the idea of apostleship in reference to his own work as a commission from the risen Lord to preach the gospel. This was probably a necessary development in connection with the controversies surrounding the legitimacy of his claims to the title. (Frey 2004, 130). We have evidence of these especially in Galatians and 2 Corinthians. Here he understands the experience of his encounter with Christ as his call and commissioning for mission in the name of the risen Lord. For himself, he no longer wanted to be recognised as an apostle "commissioned by human authorities" (cf. Gal 1:1) but as an apostle with a commission from the risen One (Gal 1:1, 15f). The essential content of what he preached had been imparted to him not by human agencies but by the One who had commissioned him, the risen Lord himself (Gal 1:1, 11f, 16f). In this he set himself apart from any perception of his apostleship as simply an emissary of the community. At the same time, he was emphasising the equality of his claim with that of others, especially the Jerusalem apostles, who also appealed to a direct commission from the risen Christ (cf. also 1 Cor 15:5–8).⁵

Conflict over Paul's preaching in Corinth

In Galatians Paul has to address the question of the source of his commission as a means of establishing the legitimacy of his mission. In Corinth the issue raising doubts about his apostolic authority is much more the manner in which he exercised his apostleship. It is clear that Paul had to compete in the eyes of the community with preachers who were equipped with letters of recommendation (2 Cor 3:1; 10:12) and were thus presumably apostles under a commission from another community. These apostles emphasised their Jew-

ish Christian origins (2 Cor 11:22) and made extravagant claims about their rhetorical and pneumatic capacities (2 Cor 10:10; 11:6; 12:1, 12; For the lively discussion of the opponents compare the survey of Bieringer 1994, 181–221 and Sumney 1999). It seems there was no way Paul could deny their claim to be apostles, and he sees himself obliged to establish on grounds of sound criteria that he came to his apostolic commissioning through an authentic call and in accord with the gospel. His rivals, by contrast, in Paul’s opinion preach a false gospel (2 Cor 11:4) and cause harm to the community through behaviour not in accord with the gospel (2 Cor 11:20).

Against such a background it is no accident that in 2 Corinthians Paul repeatedly invokes the use of the *diakon*- words for the purpose of describing his role as an apostle and of defending it before the community. Whereas the title of “apostle” points mainly at the commissioning and the authenticity of the delegate, the term *diakonos*, by reason of its range of meanings, focuses on the process involved in carrying out the commission and the nature of the activity associated with that. Precisely here, in the way he carries out his commission to preach, Paul sees himself as having the edge over his rivals.

In what follows we will examine occurrences of the *diakon*- words in the sections 2 Cor 2:14–6:13 and 2 Cor 11 for the purpose of showing how Paul uses them to describe in detail the nature of his apostleship (Concerning the question of literary integrity of 2 Cor see Thrall 1994, 3–77; Barnett 1997, 15–25; Gräßler 2002, 29–35). Whatever judgment one is to arrive at regarding the conflicts underlying 2 Corinthians, it is at least clear that we are dealing with a collapse of trust between the community and Paul.

Unlike his opponents Paul cannot produce any letters of recommendation. Nonetheless, in 2 Cor 3:1–3 Paul manages to turn this to his own advantage. He makes the point that he has no need for such documents because the community itself is his letter of recommendation, one that everybody can read. The phrase ἐπιστολή Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ’ ἡμῶν supposes that Christ himself has composed the letter and that Paul and his collaborators have delivered it. It can now be read by all. (See Hentschel 2007, 100–104). The aorist tense of the participle indicates further that in the metaphorical invocation of the language of delivering messages we are to see a reference back to the past founding of the community by Paul and his collaborators. By this metaphor of the community being the commendatory letter delivered by Paul, he can support his authority in two ways. On the one hand Paul acts

and speaks in the name of Christ as the messenger of Christ the letter writer. On the other, the sheer existence of the community in Corinth establishes the effectiveness and authenticity of the message preached by Paul. As deliverer of the letter Paul performs as an intermediary between Christ, who commissioned him, and all the people to whom he has brought the letter of commendation. As a result, not only the Corinthian community but the public in general can be convinced that Paul has reliably and successfully delivered a message according to instructions of Christ himself.

After drawing on this motif of commendatory letters, Paul proceeds to other aspects of his role. To begin with, he emphasises that it is God who has equipped him to carry out the commission that he is about to discuss (2 Cor 3:5f).⁶ In saying as much, he declines to enter into a comparison of his own competencies with the gifts of the other missionaries in Corinth. Normally a talented *diakonos* is selected for her/his suitability to fulfil a commission reliably and quickly. However, Paul is able to link his commission under God to the competencies with which God has endowed him. This link appears also in the lists of charismata (1 Cor 12:4–11; Rom 12:7), where *diakonia* and *charisma* – commission and endowment – are similarly brought together.

Paul characterises himself and his collaborators as *diakonoi* of the new covenant who are commissioned to deliver, not mere letters that kill, but the life-giving Spirit (2 Cor 3:6). (For a further discussion of the opposite pair “letters – spirit”, see Thrall 1994, 234–236). Thus Paul’s task is one of mediation, here within the framework of a new covenant between God and human beings.

In the next section (2 Cor 3:7–18) Paul gives further detail of this role of *diakonoi* in the new covenant, arguing with the authority of the person of Moses, who, as deliverer of the Torah, is held in great repute within Judaism. According to Ex 34:32ff, Moses was the bearer of revelation who, under God’s mandate, delivered God’s offer of covenant to Israel. By means of typology Paul seeks to establish the superiority or splendour of his own *diakonia* – an act of mediation (Merklein 1996, 296).

What matters for Paul is that he and the other missionaries are seen as recipients of a revelation of God’s new offer of salvation in Jesus Christ. This is an offer to all people (2 Cor 5:17–21), and must be delivered to them. Paul has already understood that his experience of conversion and encounter with the risen Christ was his own commissioning for this mission. Through his

preaching Paul makes it possible for people to come to know God's offer of salvation, to embrace it, and so enter into an intimate bonding with God in faith. Through his mediatorial activity as *diakonos* he is responsible for making possible the sealing of a covenant between God and people. For this reason, and on the basis of his own deepest beliefs, in 2 Cor 3:7–11 Paul draws a comparison between the old and the new covenant: while the old covenant has revealed itself to be a *diakonia* of death and judgment, in the new situation it is the Spirit and righteousness that is dispensed through Paul. In this function of being the mandated intermediary delivering God's offer of salvation, Paul can be compared with Moses. The new offer of covenant or salvation, however, exceeds the saving power of the Law delivered by Moses and in fact, by reason of its glory (*doxa*), leaves the first covenant in the shade.

The common noun *diakonos* and its cognates were generally used in Greek to express notions connected with the tasks of an intermediary under a mandate from a third party. Such usage is especially in evidence in religious contexts to do with delivering messages from the gods to human beings. This Greek usage was not a specifically Christian innovation within the early church. Nonetheless it was available for the particular need to designate the roles of Moses and Paul as being of an intermediary character in delivering a message between God and human beings. Paul had no problem, accordingly, in adopting the usage – without need for further comment – to depict the roles of both himself and Moses.

After presenting his perception of what the task of the *diakonoi* of the new covenant entailed (3:4–18), Paul turns to the question of how he and his colleagues performed this *diakonia* (4:1). There was no room at all for a casual approach. What their task demanded was uprightness and dependability. The range of meaning of the *diakon*- words includes the idea that a *diakonos* can go about his/her duties in the name of the mandating authority, in short represents a person with authority. Certainly, the authority extends only to matters coming under the mandate. Paul lays claim to such authority and for this reason rejects any suggestion of self-interest in his preaching of the gospel (4:2).

The light metaphor Paul employed at the end of the preceding section was designed to emphasise the mediatorial nature of his preaching. (Hengel & Schwemer 1998, 70f. Note the relations to 2 Cor 2:14–16 pointed out by Collins 1992, 43f.). The “light of the gospel of the glory of Christ” (4:4) em-

anates directly from God (4:6) and is mediated to people through Paul under God's mandate. For himself, Paul shows that he was a particularly effective bearer of revelation for the very reason that he delivers nothing but what he has been commissioned to deliver, leaving nothing out, adding nothing. Paul is not the one who, out of his own resources, enlightens people; it is God's light that streams through him to beyond, becoming visible to the Corinthians once they look with spiritual eyes (4:18).

On this basis Paul is in a position to defend himself against charges that his entry on the scene as God's *diakonos* is not marked with any sign of grandeur of a kind that one might expect of a God's messenger. Instead, he gives the appearance of weakness. This personal weakness serves to show that strength comes from God alone (4:7). Thus, the power of God's grandeur is not masked by outward signs of power in the preacher. (Kleine 2002, 235). In addition, the preacher's manner and way of life reflects what he preaches, namely, the crucified Christ (4:11). In this way Paul witnesses to the gospel not only in what he has to say but also in his lifestyle, displaying thereby a particular credibility.

In the fifth chapter of 2 Corinthians (2 Cor 5:11–21) Paul applies himself, finally, to the central element of his preaching and employs the noun *diakonia* in a striking way.

Here Paul locates his *diakonia* in a relationship with God's reconciling activity. Through Jesus Christ God has reconciled himself with the world (5:18), but this saving event must now be declared before human beings so that they, for their part, might commit themselves to reconciliation with God and so enter into a bonding by faith with God. The salvation effected by God becomes accessible to human beings through the "word of reconciliation" (5:19). The task necessary to make this message known, the *διακονία τῆς καταλλαγῆς* (5:18), God has imposed on Paul. Accordingly we can recognise this *diakonia* of Paul – his commission to pass on the reconciling word of God – as a constitutive part of God's saving action (Schröter 1993, 305).

The following verses show how Paul carries out his responsibility. Using the imperative in direct speech, Paul encourages the Corinthians in God's name, "Be reconciled to God" (5:20). Of interest is the verb *πρεσβεύω*, used only here by Paul and lending a diplomatic tone to the statement. The word belongs to the terminology of ancient diplomacy, and in classical Greek referred generally to official embassies and imperial legates. These envoys speak and act as plen-

ipotentiary representatives of their mandating authority and have every legal right to be heard. So emphatically does Paul identify his role in this critical passage as God's commissioned messenger that he does not hesitate to name God as the subject of his own admonitory phrase. Christ himself speaks through him. He is God's mouthpiece voicing God's own call to reconciliation accurately and reliably. Against the background of these underlying ideas of diplomatic representation we immediately recognise in Paul's language here that of his commissioning authority. In any case it is essential for a claim like this on the part of a messenger that the envoy's behaviour is of a kind worthy of the mandating authority and of the mandate itself. For this reason in concluding this section Paul again emphasises the reliable and conscientious way he has carried out his commission to preach (2 Cor 6:1–10).

With the help of a double negative – which in Greek particularly catches the attention – Paul insists that he never provides any opportunity for fault to be found with his διακονία (6:3). In all previous instances of this term it has been complemented by a descriptive genitive; here it is very noticeable that the noun is used absolutely. We can see this as referring back to how in 2 Cor 3:2–5:21 Paul has gone to such lengths to identify *diakonia* for his audience as a mandate from God to preach the message of reconciliation within the new covenant; now he wants it understood, with all those implications, as his very own *diakonia*. At the same time Paul has no *intention* of finishing on a negative note. Rather, he commends himself now to the Corinthians without hesitation as θεοῦ διάκονος (6:4a),⁷ and is able to adduce as characteristic traits not just his strengths – spiritual – but also his weaknesses (6:4b–10). The paradox of his status and effectiveness as God's diakonos corresponds with the core of the message he preached, the message of the cross and resurrection of Christ; his behaviour and lifestyle underline his credibility as a diakonos and leave open no opportunity at all for doubting that (See e.g. Gräßler 2002, 250f.; Hentschel 2007, 122–127).

Finally, in 2 Cor 10–13 Paul directly confronts the rival missionaries, and attempts to defend his role with arguments of apologetical and plainly polemical kinds. As a special mark of his missionary style Paul at once invokes his renunciation of any monetary reward for the preaching he delivers in Corinth, his diakonia (11:7f). Against the background of a claim that an apostle is worthy of his hire (e.g., 1 Cor 9:14), Paul's approach here could appear provocative and inappropriate for a messenger. In general a messenger's

inadequate behaviour raises doubts as to the message he is delivering. In response to that, Paul is again compelled to draw on his convictions as he enters the conflict with the rival missionaries. It so happens that here too Paul does not draw into the debate the title of apostle or the commission received from the Risen Christ to support his authenticity. Instead, once again lifestyle and preaching activity itself become the measure of authenticity. Whereas in the earlier section of 2 Corinthians Paul regularly used the terms *diakonos* and *diakonia* to establish the understanding of his role as preacher and founder of a community, at this juncture both titles appear. Paul's focus, however, appears to remain even here on *diakonos* as a title (2 Cor 11:23).

In 2 Cor 11:12–15 Paul comes firmly to grips with opponents whom he names false apostles, deceitful workers and *diakonoi* of Satan who promote themselves and have only the appearance of *diakonoi* who might deliver righteousness. Paul thus puts in question the legitimacy of the opponents in respect of four aspects considered central to the authority of a messenger: the mandating authority is not God but Satan; the way they carry out their commission is not marked by sincerity but by deliberate deception; thus they are unable to deliver the saving power desired by the Corinthians, righteousness; and their deeds contradict their preaching and establish their lack of credibility.⁸

This section shows that the terms *apostolos* and *diakonos* are obviously used in similar ways in discussing messengers. Both terms are able to designate responsibilities in regard to proclaiming the gospel. However, whereas the term *apostolos* focuses more on the sending and on the legitimization of the envoy by the sender, in the case of the designation *diakonos* what is foremost in the concept is the process involved in carrying out the commission (For more detailed information to this subject see Hentschel 2007, 132–138). Paul counters his opponents' claim to be apostles of Christ by discrediting the mandating authority with the accusation that they have been sent by Satan (11:13f). Their claim to be *diakonoi* of Christ he seeks to refute by raising doubts about the type of salvation they deliver and about how they conduct themselves (11:14f). The difference that we see here between the two terms is also the basic reason why in 2 Corinthians Paul time and again falls back on the *diakon-* words for the purpose of identifying and defending the kind and style of his involvement in the task of preaching. Because Paul can neither produce letters of commendation nor be counted among the first witnesses of

the resurrection (1 Cor 15:5–8), Paul is obliged to ground the legitimacy as a preacher of the gospel of Christ less on his commission than on the manner in which he has carried out his commission.

Even so, Paul is aware that he has an edge over the other missionaries in Corinth, as we see at 11:23. Although he sees himself on the same level as they are in the matter of being Hebrew, Israelite, or descendant of Abraham (11:22), as *diakonos* of Christ, he is far superior to them.⁹ The burden of proof elicits another catalogue in which Paul presents his undertakings as evidencing a capacity to endure hardship, his trustworthiness, and his readiness to expose himself to risks (11:23b–29). Obviously the rival missionaries were of the mind – in sympathy with broad Hellenistic perceptions – that weakness is no part of the make-up of a deity’s messenger; what is needed is trustworthiness, assiduity and extreme commitment to completing the commission. Paul attempts to counter the accusations of weakness, which possibly pointed to his physical weakness or disability in speaking, by demonstrating that precisely his preparedness to endure suffering shows he would spare no effort to fulfil his *diakonia* conscientiously. In addition, to his way of thinking, his words and deeds are in accord with Christ, who gave him his commission and constitutes the subject of his preaching. Precisely in this connection Paul suggests that his own weakness is Christlike (2 Cor 12:7–10). As a result weakness is not incompatible with his commission but rather is in accord with it. For the very reason that it is not himself, his abilities and miracles that he presents to the public he can be a deliverer of God’s message – better of course than his opponents. In the end, it is the task of the *diakonos* to pass on – unadulterated – God’s message to those who will listen. For their part, his opponents – in Paul’s estimation – are in danger of overturning his claim so long as they place themselves in the centre of the stage with their miracles and their demands for sustenance. In such ways they restrict or distort for the community the preaching of the gospel of the crucified and risen Christ.

Conclusion

Examination of the usage in 2 Corinthians of the terms ἀπόστολος and διάκονος and their cognates shows that Paul employs the terms in the range of meanings customary within contemporary Greek. Obviously, in this he was not alone in the early Christian movement. Many other men and women

could have been designating themselves similarly and thereby stake a claim to a legitimate role in preaching in the name of God or of Christ (E.g. Rom 16:1f, 7; see Hentschel 2007, 180–184, 433–444). In this matter, however, there were profound differences among individual attitudes in the early Christian period towards what proclamation is, how it is done, and what in fact should be proclaimed. As a result conflicts arose as to who might legitimately and dependably fill this role laden with titles. Paul himself saw the outstanding feature of the preacher in the conformation of his life to Christ and in proclamation of the message of the cross. And for him this conception of a commissioned preacher of Christ was wrapped up in the Greek noun *diakonos*. However, the conflict has been such as to suggest that his conviction in this matter was not obvious to others.

Rather, we have something more to learn from the Greek text in regard to both *ἀπόστολος* and *διάκονος*. In the early Christian communities neither term enjoyed a uniform usage. Against the background of traditional discourse about envoys, it would be possible to show how the terms were able to be used for the Christian mission. Paul was able to apply them to his own circumstances on grounds of his specific Christology. The weaknesses that his opponents clearly malign him for, Paul can interpret as being wholly in accord with his Christian status. For him they certainly provide no reason to surrender his authority as God's fully accredited preacher. On the contrary, Paul himself has introduced them to support his argument for his authoritative position. Here he finds himself in total agreement with the basic perception that an envoy represents the one who issues the mandate. Further, if he is to be capable of meeting his mandate in what he says and what he does, he is obliged to conduct himself in the manner it demands. This representation, however, Paul takes quite literally: "In seeing Paul, one sees Jesus who sent him. The *παρουσία* of the envoy becomes indeed the *παρουσία* of the one who sent him." (Mitchell 1992, 651). Any interpretation of the *diakonia* of Paul as self-abasing and as self-sacrificing service for the community – an interpretation drawing on weakness as specific evidence of a humble and lowly role for Paul as the servant of Christ – is no longer possible and blocks out essential aspects of Paul's understanding of his role.

Occurrences of *ἀπόστολος* and *διάκονος* in 2 Cor 11 show that Paul employs them as freely as the foreign missionaries. They have used the noun *διάκονος* in a similar manner and with an appeal to a level of implied author-

ity that is comparable with their understanding of the term ἀπόστολος. This is in keeping with the semantic overlap of the terms in contexts of mission and delivery of message. Paul, too, is able to use both terms in close proximity in order to identify his role as a messenger mandated to preach the gospel in the name of Christ. Certainly in 2 Corinthians the emphasis is upon his role as *diakonos*.¹⁰ The term “apostle” had a tightly knit connection with the idea a mission from the Risen Christ, so that in the course of development it was applied exclusively to the first Christian missionaries (cf. 1 Cor 15:5–8; Eph 2:20; 1 Tim 1:1, etc.), but it was no longer in use for contemporary preachers. On the other hand, the term διάκονος was in use later, too. Other men and women, alongside the first missionaries, engaged in preaching and leadership of the community were designated *diakonoi* (cf. Eph 4:11f; Col 1:24–29; 1 Tim 3:8–13; 4:6).

Endnotes

- 1 This article was first published in *Diakonia, diaconia, diaconato*. *Semantica e storia nei Padri della Chiesa*. XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7–9 maggio 2009. *Studia ephemeridis Augustinianum*, 117. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2010. I am grateful to the editors who permitted its reprinting.
- 2 Cf. e.g. the observations of K. Latvus concerning the interpretation of Acts 6:1–6 during the time of Reformation; Latvus 2008, 151f.
- 3 Its usage doesn't show any signs of being connected with a specific gender. See Hentschel 2007, 85–89.
- 4 Hahn 1963, 117 footnote. Against this background perhaps Luke used the terminus apostolos for Paul and Barnabas in Acts 14:4,14. For a further elucidation of this subject see Frey 2004, 118–120. Note the survey of different explanations by Barrett 1994, 671f.
- 5 F. Hahn points out, that even when Paul differentiates between his apostleship and the Jerusalem apostles becomes apparent that he borrows their idea of being commissioned by the Lord himself. Hahn 1974, 59. For further details concerning the different concepts of apostleship compare Frey 2004, 115–138.
- 6 “That Paul has in mind his fundamental apostolic mission, for which he has been empowered from the beginning of his life as a Christian, is suggested by the aorist tense of ἰκάνωσεν, which refers, in all probability, to the moment of his conversion and calling. He was called and empowered at that moment, as agent of a new covenant”. Thrall 1994, 230f.
- 7 Collins understands 2 Cor 6, 4 as “technical expression of the claim made earlier that Paul speaks ‘as from God in the sight of God’ (2:17)”. Collins 1990, 198.
- 8 The argumentation of Paul can be understood against the background of social and diplomatic conventions about envoys in first-century antiquity. Mitchell 1992, 645f.
- 9 Only relating to the term *diakonos* Paul is using the comparative here.
- 10 Collins sums up: “It was much more important for Paul to be known as a diakonos of God than as an apostle.” Collins 1992, 44.

Abbreviations

AusBr	Australian Biblical Review
BBB	Bonner biblische Beiträge
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
ICC	International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT SS	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
KuD	Kerygma und Dogma
NICNT	New International Commentary on the New Testament
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Edited by G. Kittel and G. Friedrich, Stuttgart, 1932–1979
TRE	Theologische Realenzyklopädie
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament

Literature

- Barnett P. (1997). *The Second Epistle to the Corinthians*. NICNT, Grand Rapids.
- Barrett Ch. K. (1994). *The Acts of the Apostles I*. ICC, Edinburgh.
- Beyer H.W. (1935). “διακονέω κτλ”. In *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT) 1, 81–93.
- Bieringer R. (1994). “Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief”. In Bieringer R. & Lambrecht, J. (Hg.), *Studies on 2 Corinthians*. BETHL 112, Leuven, 181–221.
- Collins J.N. (1990). *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Collins J.N. (1992). The mediatorial aspect of Paul’s role as Diakonos. *AusBr* 40 (1992), 34–44.
- Diakonia (2010). *Diakonia, diaconiae, diaconato: Semantica e storia nei padri della Chiesa*. XXXVIII Incontro di Studiosi dell’Antichità Christiana. Roma, 7–9 maggio 2009, Roma.
- Frey J. (2004). “Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der ‘Apostolizität’ der Kirche”. In Schneider T. & Wenz G., *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I*. Grundlagen und Grundlagen. Freiburg/Göttingen, 91–188.
- Gräßer E. (2002). *Der zweite Brief an die Korinther*. ÖTK 8/1, Gütersloh/Würzburg.
- Hahn F. (1963). *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*. WMANT 13, Neukirchen-Vluyn.
- Hahn F. (1974). “Der Apostolat im Urchristentum”. *KuD* 20 (1974), 54–77.
- Hengel M & Schwemer A.M. (1998). *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*. Die unbekanntesten Jahre des Apostels, WUNT 108, Tübingen.
- Hentschel A. (2007). *Diakonia im Neuen Testament*. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. WUNT II 226, Tübingen.
- Kleine W. (2002). *Zwischen Furcht und Hoffnung*. Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2 Kor 1–9 zur wechselseitigen Bedeutsamkeit der Beziehung von Apostel und Gemeinde. BBB 141, Berlin/Wien.
- Latvus K. (2008). “The paradigm challenged a new analysis of the origin of diakonia”. *Studia Theologia – Nordic Journal of Theology* 62:2 (2008), 142–157.

- Merklein H. (1996). "Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie". *TbQ* 176 (1996), 290–308.
- Mitchell M.M. (1992). "New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman diplomatic and epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus". *JBL* 111 (1992), 641–662.
- Rengstorf K.H. (1933). "ἀποστέλλω κτλ". *TbWNT* 2 (1933), 397–448.
- Roloff J. (1993). "Apostel / Apostolat / Apostolizität. I. Neues Testament". In *TRE* 3 (1993), 430–445.
- Roloff J. (1965). *Apostolat – Verkündigung – Kirche*. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen. Gütersloh.
- Schröter J. (1993). *Der versöhnte Versöhner*. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4. TANZ 10, Tübingen/Basel.
- Sumney J.L. (1999). "Servants of Satan", "False Brothers" and Other Opponents of Paul. *JSNT* 55 188, Sheffield.
- Thrall M.E. (1994). *The Second Epistle to the Corinthians I*. Edinburgh: ICC.

Rakkautta koko rahalla – diakonian juuret Uudessa testamentissa

Tiivistelmä:

Tutkittaessa kristillisen diakonian alkuperää on olennaista kysyä, missä määrin se pohjautuu Uuden testamentin teksteihin. Yksi merkittävimmistä lähtökertomuksista on vertaus samarialaisesta (Luuk. 10:30–37). Vaikka allegorinen tulkinta johtaakin helposti harhaan, tässä kertomuksessa kiinnostaa majatalonpitäjän rooli: Hänen toimintansa ei perustu epäitsekkyteen tai nöyrään asenteeseen vaan ainoastaan rahaan. Luottaen tähän ammattiauttajaan samarialainen järjestää uhrille parhaan mahdollisen avun. Kertomus osoittaa, että Luukkaan Jeesuksen mukaan lopputulos on tärkeämpi kuin motivaatio.

Viimeaikainen tutkimus on oikeutetusti arvostellut perinteistä mielikuvaa diakoniasta nöyrien naisten vapaaehtoisena sosiaalityönä (ks. Latvus 2011, 194–195). Uuden selitysmallin mukaan tuollainen kuva nousee pikemmin 1800-luvun saksalaisesta romantiikasta kuin varhaisen kirkon diakonien toiminnasta (Ryökäs & Voitila 2015).

Diakoniakeskustelun paradigmanmuutoksella on hyvät perusteet. Sen lähtökohtiin kuuluu kuitenkin ongelmallinen etymologinen ja semanttinen selvitys, jonka mukaan *diakonos* tarkoitti alkujaan eräänlaista neutraalia ”välimiestä” (Collins 1990, jota arvioi kriittisesti Dunderberg 2003). Nykyaikaisessa kielitieteessä sanan etymologian ei nähdä korreloivan sen semanttisen merkityksen tai varsinkaan pragmaattisen käytön kanssa (Chierchia & McConnell-Ginet 2000; Chamizo Domínguez & Nerlich 2002, 1833–1849). Askel relevantimpaan suuntaan on ollut kreikan *diakon*-sanueen historialli-

sen käytön perusteellinen selvittäminen (mm. Hentschel 2007). Karitatiivista merkitystä ei tule sulkea pois Collinsin tapaan.

Jos varhaista diakoniaa halutaan ymmärtää, pelkän terminologian ympärillä tehtävä tutkimus ajautuu kuitenkin väistämättä sivuraiteelle. Asiallistakin lingvististä selvitystyötä hedelmällisempää olisi kartoittaa itse ilmiön taustaa ja motivaatiota. On hyvä kysyä, miltä pohjalta kristillinen diakoninen ajattelu nousee ja millaista se alkujaan oli. Nykyään diakoniatyö ymmärretään usein kirkon järjestämän ammattimaisena auttamisena. Tässä artikkelissa pohdin, missä määrin tällä ajatuksella on juurensa Uudessa testamentissa.

Diakonian esikuvana on joskus nähty Uudessa testamentissa kuvattu 'palveleminen' (Brandt 1931, 9–15). Tällöin rinnakkaisilmaisuna pidetään *doul*-käsitettä (Brandt 1931, 87). Sana *doulos* merkitsee kuitenkin UT:ssa yleensä orjaa, pakosta ja palkatta raatavaa työläistä (Gal. 4:1–7). Orjat, palvelijat, jopa taloudenhoitajat olivat varsin alistetussa asemassa, isäntänsä mielivallan alla – tätä heijastavat monet Jeesuksen vertauksista (Luuk. 12:42–48; 16:1–8a; 17:7–10; ks. myös Hentschel 2013, 22–23).

Pakkotyöstä ei ole kysymys kristillisen diakonian perustekstiksi usein miellettyssä Luukkaan kertomuksessa Apostolien teoissa (Apt. 6:1–5), jossa seitsemän avustajaa valitaan jakamaan ruokaa leskille. Kertomuksella ei liioin ole yhtymäkohtia nöyrien naisten tekemän vapaaehtoisen laupeudentyön kanssa, päinvastoin: nöyrät naiset olivat auttamisen kohteena. Valintakriteerien mukaan auttajien tuli olla miehiä, Hengellä täyttyneitä, viisaita ja hyvämaineisia. Anakin yksi heistä, Stefanos, on käytöksensä perusteella perin kaukana vaatimattoman ja nöyrän palvelijan ihannekuvasta (Apt. 6:8–7:60).

Vaikka valitut seitsemän miestä eivät Luukkaan mukaan työskennelleetkään teologeina (toisin Collins 2014, 152–161), kertomuksen luonne on teologinen. Se kuvaa apostolien yritystä vastata seurakunnan hellenistisen ryhmittymän esittämään kiusalliseen arvosteluun aramealaistaustaisia jäseniä kohtaan. Tekstin sanoman kannalta historiallisen taustan rekonstruoiminen on tarpeetonta. Silti on kiintoisaa, että Luukas antaa ymmärtää ryhmien välillä olleen ollut myös opillista jännitettä (Pervo 2009, 151). Perustelu seitsemän miehen valinnalle viittaa niin ikään teologiaan: näin haluttiin turvata riittävästi aikaa opilliselle pohdinnalle. Voidaankin olettaa, että ensimmäisten ”diakonien” valinnassa ei ole kyse vain käytännön järjestelyistä (kuten esim. Dillon 1990, 739–744 näkee). Apostolien kannalta kyse oli lähimmäisenrakkauden delegoimisesta muille, niin että he saattoivat keskittyä tärkeämpiin asioihin.

Valittujen seitsemän miehen henkilökohtaisesta motivaatiosta ei keskustella lainkaan.

Kuka samarialaisvertauksessa on diakonin esikuva?

Paremmiin varhaiskristillisen karitatiivisen toiminnan juuria valottaa fiktiivinen tarina samarialaisesta (Luuk. 10:30–37). Tätä vertausta pidetään eräänä merkittävimmistä teksteistä kristillisen diakonian taustalla (Theissen 1998; 2000; Zitt 2013, 237–39; Suomessa Kansanaho 1979, 18). Perinteisen näkemyksen mukaan samarialaisen esimerkki osoittaa, mitä oikea asenne avun tarpeessa olevaa lähimmäistä kohtaan merkitsee käytännössä. Ajatellaan, että hän otti suuren riskin pysähtyessään auttamaan ryöstäjien uhria. Hän ei liioin säästellyt vaivojaan tarjotessaan miehelle parasta mahdollista hoitoa, vaan omistautui tämän auttamiseen. Tällaista vapaaehtoisen, itsensä unohtavan auttamisen asennetta suositellaan kaikille kristityille.

Selitysmalli on eksegeettisesti kyseenalainen ja sen soveltaminen diakoniaan lähtökohtaisesti väärä. Vertaus ei määrittele sitä, millä perusteella tai millä tavalla lähimmäistä tulisi auttaa. Se keskittyy vain kysymykseen: kuka on lähimmäinen? Jos vertauksesta kuitenkin halutaan löytää esikuvaa kristilliselle diakonille, samarialainen itse ei sovi tähän rooliin. Pikemmin hän toimii diakonin työnantajana.

Perinteistä tulkintaa on arvostellut ja muokannut Ruben Zimmermann (2003; 2007). Hän huomauttaa, ettei samarialainen omistaudu kokosydämissä uhrin auttamiseen ja parantamiseen, vaan pyrkii tästä eroon mahdollisimman nopeasti. Hän siirtää uhrin paikallisen majatalonpitäjän vastuulle, antaa vähän rahaa ja kiirehtii kohti Jerikoa, ilmeisesti hoitamaan omia liiketoimiaan. Zimmermann painottaa, ettei samarialaisen toimintaa kuvata mitenkään kielteisessä valossa, ikään kuin hänellä ei olisi tunteita uhria kohtaan (2003, 56; 2007, 553). Hän tekee vain välttämättömimmän, luottaa rahan voimaan ja palkkaa jonkun toisen hoitamaan loput. Näin samarialainen ei vastaa perinteistä kristillisen laupeudentyön ihannetta.

Zimmermannin havaintoon voi lisätä, että samarialaisen toimintamalli oli linjassa Luukkaan muiden sankareiden kanssa. Myös apostoleilla oli tärkeämpää tehtävää (Apt. 6), ja he ulkoistivat lähimmäisenrakkautensa niin pian kuin mahdollista. Samarialainen ei toiminut erityisen epätavallisesti, hänen ei esimerkiksi kerrota vaarantaneen omaa turvallisuuttaan auttaessaan uhria (ks.

vertauksen tulkinnoista käytyä keskustelua Thurén 2014, 53–106 ja 2015, 43–59). Hänen edeltäjänsä, pappi ja leeviläinen, eivät liioin olleet peloissaan. Kertoja-Jeesuksen mukaan he eivät edes lisänneet vauhtia nähdessään uhrin. Sen sijaan he liikkuiivat sivusuunnassa, tien toiselle laidalle (Luuk. 10:31–32); tämä tuskin paransi heidän fyysistä turvallisuuttaan. Pikemminkin sivutaisliike toimii kontrastina samarialaisen tavalle reagoida (10:33). Kreikan ἐσπλαγχνίσθη aoristimuodossa ei kuvaa lempeää ja ystävällistä mielenlaatua vaan äkillistä ja odottamatonta, lähes fyysistä tunneryöppyä: tienposkessa makaavan uhrin havaitseminen kouraisi samarialaista syvältä. Raamatunsuomennosten käyttämät ilmaisut ”tuli sääli” (KR 1992) tai ”armahti” (KR 1938) jäävät laimeiksi tulkinnoiksi.

On tärkeä havaita, että Luukas ei kutsu samarialaista laupiaaksi. Hänen lukijoidensa aiemmin saama käsitys samarialaisista perustuu edellisen luvun tapahtumaan, jossa nämä torjuivat Jeesuksen ja tämän oppilaat (9:51–56). Oletusarvoisesti kyseessä on siis kielteinen hahmo, joka vain sattuu toimimaan oikein. Pappi ja leeviläinen luovat puolestaan lukijoille lähtökohtaisesti myönteisiä mielikuvia, mutta heidän käytöksensä on toista maata. Jeesuksen keskustelukumppanin, laintuntijan, esittämän loppuarvion mukaan ratkaisevaa lopulta on mitä ihminen tekee, ei se mitä hän on (10:37a).

Kristillisen diakonin roolimalliksi sopisi pikemmin majatalonpitäjä, sillä hän saa rahallisen korvauksen siitä että pitää huolta toisista. Majatalonpitäjän tai uhrin kansallisuutta ei tule spekuloida, ei liioin sitä miten näkemykset rodusta tai uskonnosta mahtoivat vaikuttaa samarialaisen tai majatalonpitäjän käytökseen, sillä kertomus ei tarjoa mitään tietoa näistä asioista. Meille ei kerrota mitään majatalonpitäjän tunteista, nöyryyden asteesta tai hurskaudesta. Kertomuksen pohjalta voi vain todeta, että hän hoiti liiketoimiaan; ainoana kannustimena mainitaan raha (Zimmermann 2007, 552).

Juuri tällä tavoin vertaus pitää sisällään kirkollisen diakonian, institutionaaloidun laupeudentyön siemenen. Se ei ainoastaan kuvasta yksilöllistä lähimmäisenrakkautta vaan luo pohjaa kestävämmälle järjestelmälle, jonka avulla hädänalaisista pidetään huolta. Tämä järjestelmä ei perustu niinkään tunteisiin kuin delegoituun työnjakoon (Zimmermann 2003, 44–57; 2007, 553).

Mikäli tavoitteena on tarjota parasta mahdollista tukea sitä tarvitseville, henkilökohtaisen sympatian tai ihailtavien yksilösuoritusten korostaminen ei ole paras vaihtoehto. Jeesus antaa ymmärtää fariseusten rakastaneen julista hyväntekemistä, mutta he eivät olleet hänen suosiossaan. Hän arvosti

enemmän niitä jotka itsekään eivät tienneet tekevänsä hyvää. Tästä esimerkkejä ovat Vuorisaarna (Matt. 6:1–4) ja vertaus Viimeisestä tuomiosta (Matt. 24:37–39). On tehokkaampaa noudattaa samarialaisen esimerkkiä ja huolehtia ammattiauttajien rahoituksesta. Nämä ovat valmiina auttamaan pysyvästi, eivät satunnaisesti, ja heidän toimintansa rakentuu kestävämmälle pohjalle kuin yksittäiset jalot suoritukset.

Hermeneuttisena pohdintana edellisen perusteella voi pohjoismaista hyvinvointivaltion ihannetta ja sosiaalihuoltoa verrata Välimeren maiden, Etelä-Amerikan tai jopa Yhdysvaltojen vastaaviin. Noilla alueilla kristillisuus ja kirkot ovat näyttävämmiin esillä ja ihmiset lahjoittavat merkittäviä summia hyväntekeväisyyteen – asiaa yleensä peittelemättä. Silti tuloksena on suhteellisesti enemmän toimeentulorajan alapuolella eläviä ja kodittomia ihmisiä. Pohjoismaiden asukkaat eivät paljon puhu uskonnosta tai lähimmäisenrakkaudesta; veroja sen sijaan maksetaan suhteessa enemmän, jopa kirkollisveroa. Juuri tällä tavoin tarjotaan hyvät toimintaedellytykset auttamisen ammattilaisille kuten sosiaalityöntekijöille ja diakoneille, vertauksen majatalon isännän seuraajille. Vaikka Pohjolan asukkaita usein kuvataan kylmiksi ja itsekeskeiseksi, lopputulos on köyhien näkökulmasta parempi.

Ammattiauttajan ei tarvitse olla nöyrä, rakastava tai hurskas. Hänen tulee vain tehdä työnsä. Ratkaisevaa on lopputulos. Heille maksetaan siitä, että he antavat tukea sitä tarvitseville.

Eroon kehnosta allegoriasta

Yllä kuvattu tulkinta samarialaisvertauksesta sopii hyvin uuteen näkemykseen diakonian olemuksesta. Samalla sen soveltaminen nykyaikaan tarjoaa vauraille länsimaalaisille ja etenkin itsekeskeisinä pidetyille suomalaisille helpottavan absoluution – lähimmäistä ei tarvitsekaan kohdata, kunhan raha liikkuu. Tähän eksegeesiin sisältyy kuitenkin olennainen ongelma. Se rakentuu allegorialle, kyseenalaiselle tavalle tulkita vertauksia.

Kun mitä tahansa vertausta luetaan allegoriana, se irrotetaan tekstiyhteydestään. Kehyskertomus ja jopa vertauksen oma kerronta kadottavat merkityksensä, jos tarinan yksityiskohtia tulkitaan suoraan. Allegorioiden metsästyksen vähentää kertomuksen tähtäyspisteen (skopus tai punch line) merkitystä, eikä kertomus enää toimi osana kehyskertomuksen argumentaatiota. Siitä tulee vain joukko väitelauseita vailla perusteita. Lisäksi tarinan yksityiskohtien

allegorisoinnille on vaikea asettaa selkeää rajaa. Koska useimmat allegoriat perustuvat kertomuksen ulkopuoliseen aineistoon, niiden etsintä avaa portit ulkopuolisen aineksen kontrolloimattomalle lisäämiselle Raamatun tekstiin. Viimeistään kun myöhempiä teologisia käsitteitä on sekoitettu mukaan, tulos on liian mielikuvituksellinen ja -valtainen (Thurén 2014, 19–22).

Tyypillisesti intertekstuaalisten ja teologisten alluusioiden löytäminen vertauksesta edellyttää että yleisö pitää tekstiä jo valmiiksi kanonisena. Vain tällä tavoin esimerkiksi vertauksen kuningas, isä tai paimen viittaa Jumalaan, koska vastaavaa vertauskuvallisuutta löytyy Vanhasta testamentista. Kuitenkaan päivittäisessä kielenkäytössä nuo sanat eivät olleet muita kummempia. Jeesuksen kuulijakunnalla ei ollut mitään mahdollisuutta tietää että heidän kuulemansa kertomus päättyisi jonakin päivänä kokoelmaan nimeltä Uusi testamentti.

Tiivistäen voi todeta, että vertausten yksityiskohtien allegorisointi, kuten Jeesuksen, Jumalan tai edes diakonin samastaminen johonkin vertauksen hahmoista, rinnastuu tapaukseen, jossa jokin vitsin yksityiskohta saa yleisön ulvomaan naurusta, mutta huippukohta jättää kaikki hiljaisiksi.

Jos vertaus luetaan omassa asiayhteydessään ja ilman allegorisointia, Jeesuksen vastauksena hänen keskustelukumppanilleen, sen sanoma on selkeä. Miehet olivat pohtimassa klassista varhaisjuutalaista kysymystä: Kun ikuisen elämän periminen riippuu siitä, rakastanko lähimmäistäni niin kuin itseäni, miten tuo 'lähimmäinen' pitäisi määritellä (10:29)? Viittaako sana vain ystäviin ja sukulaisiin vai jopa muukalaisiin? Jeesus vastaa kertomalla tarinan, jossa apua kipeästi tarvitsevan ihmisen kansallisuus jää tuntemattomaksi. Ryöstäjät vievät häneltä vaatteen ja puhekyvyn, eivät mitään muuta (10:30, toisin kuin KR 1992 väittää). Koska on ilmeistä että hän tarvitsee lähimmäisenrakkautta, ei tuolle rakkaudelle voi asettaa mitään etnisiä tai muita rajoitteita.

Viimeaikoina on suosiota saavuttanut selitys, jonka mukaan papilla oli hyvä syy jättää uhri auttamatta saastumisen pelossa (Bauckham 1988, 457–89). Ajatus on keinotekoinen, sillä Luukkaan lukijoilla ei ollut tietoa juutalaisista puhtaussäännöksistä, eikä miehen kerrota näyttäneen kuolleelta.

Vertaus samarialaisesta ei kaipaa ulkopuolisia lisätietoja eikä täydennyksiä. Esittämäni tulkinnan mukaan se toimii sellaisenaan luontevana osana Jeesuksen ja lainopettajan keskustelua, ainakin Jeesuksen ja Luukkaan ensimmäisten vastaanottajien kannalta. Se määrittelee, ketä tulee auttaa, ei suinkaan millä

intensiteetillä tai mistä lähtökohdista – näistä asioista keskustelukumppanien välillä vallitsi yksimielisyys heti kättelyssä (Luuk. 10:25–28).

Narratologian näkökulma

Mitä tapahtuu kaikkien diakonien äideille, laupiaalle samarialaiselle ja majatalon pitäjälle, jos heitä ei tulkitakaan allegorisesti? Mikä ylläkuvatussa tulkinnassa on ammattiauttajan, majatalonpitäjän rooli? Hän esiintyy tarinan lopussa eli juuri siellä, mistä lukijan on lupa odottaa tarinan tärkeimpiä tapahtumia. Onko majatalonpitäjä mukana vain kerronnan vaatimusten vuoksi, vai voisiko hän tavalla tai toisella heijastaa asenteita, joiden varaan kristillinen diakonia rakentuu? Muutama seikka on hyvä ottaa huomioon.

Kun Jeesus kertoo, että samarialainen siirtää uhrin majatalonpitäjän vastuulle ja lupautuu korvaamaan tämän kulut vailla ylärajaa, tämä ei perustu itämaiseen yliampuvaan tarinankerrontaperinteeseen. Päinvastoin, samarialainen toimii juuri niin kuin Mooseksen laki edellyttää: hän rakastaa lähimmäistään niin kuin itseään. Niinpä hänen lähimmäisenrakkautensa ei ole kohtuutonta eikä itsensä uhraavaa. Samarialaisen omat liiketoimet ovat hänelle yhtä tärkeitä kuin uhrin hyvinvointi. Juuri tällä tavoin hän havainnollistaa alkuperäistä käskyä, jota kehyskertomuksessa pohditaan.

Kuitenkin juuri ongelmattomana mutta tärkeänä apuhahmona majatalonpitäjä osoittautuu tämän tutkimuksen aiheen kannalta mielenkiintoiseksi. Jos hänen toimintansa olisi jotenkin poikkeuksellista, se olisi vienyt kuulijoiden mielenkiinnon kertomuksen varsinaiselta aiheelta.

Vertauksen tarkoituksena on vastata kysymykseen kuka on minun lähimmäiseni, ei miten tai miksi tätä lähimmäistä pitäisi auttaa. Mutta näin ymmärrettyinä viimeinen kohta nousee aiheemme kannalta olennaiseksi. Se heijastaa Jeesuksen ja hänen keskustelukumppaninsa yhteisiä arvoja. Tämän vuoksi näitä arvoja voi varoen yleistää koskemaan varhaisen juutalaisuuden ja varhaisen kristinuskon tiettyjä muotoja.

On tärkeää havaita, ettei vertauksen kuvaamaa kahta päinvastaista tapaa suhtautua apua tarvitsevaan voi erotella niiden motivaation perusteella. Samarialainen toimi myötätunnon pohjalta, pappi ja leeviläinen inhon perusteella (ks. taulukko 1). Mutta ryöstäjillä ja majatalon pitäjällä oli sama kannustin: raha. Silti toiminnan tulokset olivat päinvastaiset. Laintuntijan tulisi noudattaa samarialaisen ja majatalon pitäjän mallia, mutta kolmannesta syys-

Taulukko 1. Toiminnan motiivit.

Hahmo	Auttaa	Ei auta
Ryövärit		Raha
Pappi		Inho
Leeviläinen		Inho
Samarialainen	Sympatia	
Majatalonpitäjä	Raha	
Laintuntija	Perintö	

tä: jotta hän perisi ikuisen elämän. Tätäkin motivaatiota kuvataan taloudellisen käsitteen avulla, tällä kertaa eksodus-kertomuksen pohjalta (5. Moos. 31:7). Jeesus ei arvostele laintuntijan halua hankkia tällaista henkilökohtaista voittoa. Sen sijaan hän kertoo, miten se on saavutettavissa.

Näin Luukkaan ja hänen Jeesuksensa näkökulmasta olennaista toisen ihmisen auttamisessa ei ole oikeanlainen motiivi, asenne, nöyryys tai edes henkilökohtainen sitoutuminen. Luukkaan Jeesus on kiinnostunut käytännön tuloksista, lähimmäisen saamasta hyödystä.

Sama korostus näkyy koko teoksessa: Tärkeää ei ole kuka olet vaan mitä teet. Ei haittaa vaikka isä olisi paha, kunhan hän antaa lapsilleen hyviä asioita (Luuk. 11:11–13). Ei haittaa vaikka tuomari olisi itsekäs, kunhan hän lopulta auttaa leskeä (18:1–8; ks. Nolland 1993, 594; McDonald 1997, 50). Tällä linjauksella on myös teologista merkitystä. Jeesus esittää Jumalan olevan vähintään yhtä hyvä kuin paha isä tai itsekäs tuomari (Luuk. 6:35; 11:13; 18:7). Mutta olipa hän hyvä tai ei, hänen täytyy tehdä hyvää, koska kerran pahat ihmisetkin tekevät (11:13; 18:6–7).

Tämän tulkinnan ja modernin diakonianäkemyksen välillä on helppo nähdä yhtäläisyyttä. Luukkaan mallin mukaisesti diakoniaa voidaan kuvata ihmisten ammattimaisena auttamisena, jossa olennaista ovat tulokset, eivät asenteet. Vastoin romanttista kuvaa epäitsekäistä ja vapaaehtoisista diakoneista nykypäivän kirkon ja yhteiskunnan sosiaalihuollolla on syvät juuret Vanhassa ja Uudessa testamentissa. Ne heijastavat Mooseksen lain arvopohjaa (5. Moos. 24), johon liittyvät myös Jeesus ja laintuntija (Luuk. 10) ja apostolit (Apt. 6).

On kiintoisaa havaita, miten pohjoismainen hyvinvointimalli heijastaa muinaisen Israelin ja varhaisen juutalaisuuden linjauksia: kaikissa niissä painottuu, että lainsäädäntö velvoittaa pitämään huolta köyhistä, syrjäytyneistä ja muukalaisista (ks. Raunio 2007, 237–38). Lieneekö sattumaa, että eräs harvoista kaikkia Pohjoismaita yhdistävistä tekijöistä on luterilainen usko. Se puolestaan nousee Vanhan testamentin pohjalta vahvemmin kuin vanhojen kirkkokuntien myöhempää rikasta traditiota korostava ajattelu.

Joka tapauksessa institutionalisoitu auttaminen vaatii taustalleen yksilöitä, jotka ovat valmiita tukemaan sitä taloudellisesti. Tämä puolestaan edellyttää sekä motivaatiota että omakohtaistakin osallistumista. Samarialainenkin aloitti tarttumalla itse toimeen, vaikka siirsikin pian vetovastuun ammattilaiselle. Viime aikojen taloudellisesti tiukassa ilmastossa on tärkeää kysyä, miksi ja missä määrin nykyajan maallistuneen yhteiskunnan jäsenten tulisi yhä sitoutua niihin varhaisuutalasiin arvoihin, joita voidaan tunnistaa samarialaisen tapauksen taustalta.

Kirjallisuus

- Brandt Wilhelm (1931). *Dienst und Diener im Neuen Testament*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Chamizo Domínguez Pedro J. & Nerlich Brigitte (2002). False friends: their origin and semantics in some selected languages. *Journal of Pragmatics* 34, 1833–1849.
- Chierchia Gennaro & McConnell-Ginet Sally (2000). *Meaning and Grammar: An Introduction to Semantics*. MIT Press: Cambridge.
- Collins John N. (1990). *Diakonia – Reinterpreting the Ancient Sources*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Collins John N. (2014) *Diakonia Studies – Critical Issues in Ministry*. Oxford: Oxford University Press.
- Dillon Richard J. (1990) Acts. Teoksessa Brown Raymond E. (toim.) *The New Jerome Biblical Commentary*. Eaglewood Cliffs: Prentice Hall, 722–767.
- Dunderberg Ismo (2003). Vermittlung statt karitativer Tätigkeit? Überlegungen zu John N. Collins' Interpretation von diakonia. Teoksessa Hermann Volker & Merz Rainer & Schmidt Heinz (toim.), *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext Sozialer Arbeit*. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, 18. Heidelberg: Winter, 171–183.
- Hentschel Anni (2007). *Diakonia Im Neuen Testament – Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. WUNT 2/226. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hentschel Anni (2013). *Gemeinde, Ämter, Dienste*. Biblisch Theologische Studien 136. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kansanaho Erkki & Hissa Pentti I. (1979). *Palveleva kirkko – diakonian oppikirja*. 3. p. Helsinki: Kirjaneliö.
- Latvus Kari (2011). The Conventional Theory about the Origin of Diaconia – An Analysis of Arguments. *Diaconia. Journal for the Study of Christian Social Practice*, 194–209.
- McDonald J. Ian H. (1997). Alien Grace (Luke 10:30–36). Teoksessa Schillington

- V. George (Ed.) *Jesus and his Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today*. Edinburgh: T. & T. Clark, 35–51.
- Nolland John (1993). Luke 9:21–18:34. *WBC* 35C. Dallas: Word.
- Pervo Richard (2009). *Acts: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Raunio Antti (2007). *Järki, usko ja lähimmäisen hyvä*: tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Ryökäs Esko & Voitila Anssi (2015). Nöyrät diakonit – Diakonin tehtävänimikkeen ja nöyryyden luonteenpiirteen kytkökset varhaisen kirkon aikana. *Diakonian tutkimus* 1/2015, 33–47.
- Theissen Gerd (1998). Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter. Teoksessa Schäfer Gerhard K. & Strohm Theodor (Hrsg.) *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*. Ein Arbeitsbuch. 3 p. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt.
- Theissen Gerd (2000). Universales Hilfsethos im Neuen Testament? Mt 25, 31–46 und Lukas 10, 25–37 und das christliche Verständnis des Helfens. Teoksessa Frey Christofer & Schmidt Heinz (Hrsg.) *Diakonie: Aufgaben und Zukunftsperspektive. Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung*. 15. Jahrgang. Heft 1/2000. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 22–37.
- Thurén Lauri (2014). Parables Unplugged – Reading the Lukan Parables in Their Rhetorical Context. Minneapolis: Fortress Press.
- Thurén Lauri (2015). Kameli neulansilmästä – Jeesuksen vertaukset puhtaalta pöydältä. Helsinki: Kirjapaja.
- Zimmermann Mirjam & Ruben (2003). Der barmherzige Wirt – Das Samariter-Gleichnis (Lk 10, 25–37) und die Diakonie. Teoksessa Götzelmann Arnd (Hrsg.) *Diakonische Kirche*. FS Theodor Strohm. Heidelberg: Winter, 44–58.
- Zimmermann Ruben (2007) Berührende Liebe Lk 10:30-35. Teoksessa Zimmermann Ruben (Hrsg.) *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 538–555.
- Zitt Renate (2013). Diakonie und Helfen. Teoksessa Zimmermann Mirjam & Ruben (Hrsg.) *Handbuch Bibeldidaktik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 234–239.

Diakoni in the Greek-speaking World until 1st c. CE¹

Tiivistelmä:

Tässä tutkimuksessa on perehdytty sellaisiin diakoneihin/διάκονοι varhaisissa kreikkalaisissa teksteissä, jotka lukeutuivat kulttihenkilöihin tai olivat laajemmassa mielessä tavalla tai toisella kytköksissä jumalten palvontaan, temppelihin ja niiden rituaaleihin. Tämän tutkimuksen aineisto kattaa tekstikorpuksen aina ensimmäiselle vuosisadalle ajanlaskumme alun jälkeen. Siinä selvitetään, mitä velvollisuuksia diakoneilla oli, mikä heidän suhteensa kyseisiin tehtäviin oli, sekä mikä oli heidän asemansa kultillisessa hierarkiassa. Tekstien kertoman mukaan, nimitys diakoni ei synnyttänyt mielikuvaa käskyläisestä vaan tärkeästä kultillisen tehtävän suorittajasta. Jotkut jopa kunnioittivat diakonin-tehtävää niin paljon, että antoivat hakkauttaa sen kiveen tehtävän suorittajan nimen yhteyteen.

Introduction

Judging by the extant Greek literature from the centuries before the Common Era, the Greek term *deacon*/διάκονος (*diakonos*) covered multiple roles in service of human or divine masters (slave owners, heads of household, kings, gods, etc., and in a more figurative sense, the state [πόλις], the public, text/meaning).² Generally speaking, διάκονοι (*diakonoι*) seem to have performed an intermediary role between the superior agent and the realisation of a duty/service bestowed (by this agent), typically, but not necessarily, on a third party, who may have been a beneficiary and/or recipient of the completion of

this duty/service (Collins 1990, 335–337; Hentschel 2007, 433). It is often thought, perhaps following some Christian idealism, that deacons and deaconesses as religious functionaries are a purely Christian phenomenon, and that their role in the ancient Greek world was limited to service outside the cult and temple.³ The evidence, however, shows that this was not the reality.

In this article, I shall analyse precisely those Greek texts in which deacons/διάκονοι belonged to the cultic personnel and/or were, more broadly speaking, connected in some way or another to the service of gods, to the temples and to their rituals. In this study, which represents an exhaustive contextual analysis of all instances of διάκονοι found before the 1st c. CE, I examine the duties each διάκονος performs, his/her relation to these duties and his/her position in the hierarchy. In the literary sources, we mostly encounter them as servants and slaves, but we also find messengers, letter bearers, cooks, temple servants, tasters, (steersman's) attendants, cupbearers, public agents/buyers and organisers. Are these the same duties as those held by the cultic διάκονοι or the διάκονοι in the service of gods?

Likewise, the relationship between a διάκονος and his/her superior in the Greek literature of the period appears to be manifold. S/he is mostly ordered to do things, but s/he is also used (to do or carry out something), owned (as a slave), asked (as a messenger), obliged (with a mission or duty), elected (as a statesman), needed (by the state), etc. Is this also the case with the διάκονος in temple service or in the service of a god?

The evidence upon which this analysis draws has been amassed from three corpora: the *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG, <http://www.tlg.uci.edu>), Papyrus databases collected online at papyri.info and the online Greek inscription database at Packard Humanities Institute (PHI) (<http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>). The text corpus consists mainly of non-literary texts – as a matter of fact, it includes only inscriptions, since no instance of this word in the function of interest here is attested in the papyri of this period (we only have one διάκονος, apparently a slave whose exact role is not specified: P.Lond. 7.2052). The problem with these inscriptions is that generally we do not have enough context beyond the inscription itself. Indeed, some of the documents discussed here only include the term διάκονος and the name of the person in question. Concerning the dating of the documents, I normally rely on the dating of the edition or other prior research on the matter.

Hermes as the Helper of Gods

In Aeschylus's *Prometheus Bound*, line 942, Hermes first appears as a messenger. The three lines in which Prometheus addresses his audience and the chorus regarding the arrival of Hermes sharpen the picture. In the first line, he is described as the messenger (τρήχης) of Zeus, in the second as the διάκονος of the new god, still Zeus, and in the last, his mission proper is mentioned: "He has come to proclaim." The text runs as follows:

ἀλλ' εἰσορῶ γὰρ τόνδε τὸν Διὸς	But wait, for over there I see his
τρήχιν,	messenger,
τὸν τοῦ τυράννου τοῦ νέου	the servant of our new lord and
διάκονον·	master.
πάντως τι καινὸν ἀγγελῶν	Certainly he has come to announce
ἐλήλυθεν.	some news.

(Translation: Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth, PhD, in two volumes. Vol. 1: *Prometheus Bound*. Herbert Weir Smyth. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.)

Now, in my mind, to take this reference to διάκονος as a mere indication of his role as a messenger is too simplistic. First, the use of three different lexical items (τρήχης, διάκονος and "coming to proclaim") with similar meanings is simply tautological. It is, of course, possible that the repetition is poetic and meant to make a point, but it is at least as plausible that the speaker is meant to be understood as saying that Hermes has other duties beyond just passing along messages. This leads us to a second argument: Prometheus is using irony. He is referring to Hermes as the messenger and servant of another; he is not an independent actor, but rather a follower of orders. The term διάκονος does not convey any actual servant role in this text; it is meant to mock the arrived god, calling him something like, "you, errand boy."

Similarly, the expression διάκονος is used ironically in reference to the divine messenger Iris in Aristophanes' comedy (*The Birds* 1253). Humans have stopped sacrificing to the gods and have instead started to worship birds. The goddess Iris, sent by Zeus, tries to urge humans to start sacrificing to them again. As a response she receives only shameless insults. Consequently, the

term διάκονος, as in the reference to Hermes just discussed, does not describe a usual attribute of the goddess, but is rather used in this text to disparage her: she is not an independent agent in the game, but a mere errand girl sent by a superior.

As a serious epithet for the god Hermes, we come across the term διάκονος in a different situation. In one curse tablet from the 1st c. CE (SEG 30:326), the person who wants to set up the curse has been robbed and, by having this curse tablet written (which is meant to curse the thieves), he hands the matter over to various subterranean gods, among them Hermes διάκονος, alongside Ploutos, Persephone and Hekate, so that they will mete out the appropriate punishment to the thieves (on this practice, see Gager 1999, 180–182; Price 1999, 101–102).

SEG 30:326

Καταγράφω (the verbs of bin-
ding: to register) κὲ κατατίθεμε
(consign, hand over, transfer)
Πλούτωνι κὲ Μοίρες κὲ Περσιφόνῃ
{²⁶Περσεφόνῃ}²⁶ κὲ Ἐρεινῶσι κὲ
παντὶ κακῶ, κατατίθεμε κὲ Ἐκάτῃ
ἐ[ρπ]ειοφάγω, κατατίθεμε κὲ θεαῖς
κὲ θεοῖς καταχθοεᾶν θεετοφαγω
{²⁶θεαιτ<ητ>οφάγω?}²⁶, κατατίθεμε
κὲ θεαῖς κὲ θεοῖς {²printed below
θεοῖς: εἰν?}² καταχθον[ί]οις κὲ
Ἑρμῆι διακόνω, κατατίθεμε τοὺς
κλέψ[αν]τας ἀπὸ τοῦ οἰκειδίου
λιτοανφόδου του καλουμένου[ς]

I register/write down and hand
over to Plutos and to the Fa-
tes and to Persephone and to the
Furies and to every harmful
being; I hand over to Hekate she
who eats reptiles, I hand over to
the goddesses and gods of the
underworld who eats the food of
gods, I hand over to the goddess-
es and gods of the underworld
and to Hermes the helper, I hand
over the ones who have stolen
from the little house in the street
called Litoamfodos.

(This is a modified version of
the translation by Gager 1999,
182–183.)

Hermes acts as a god of the underworld, and he is the one most commonly referred to in the curse tablets. But only in this instance is he called διάκονος (normally he is Hermes Chthonios). This is remarkable for two

reasons. First, in the curse tablets in general, the gods are seldom addressed by any epithets other than those indicating that they are subterranean deities (θεοὶ καταχθόνιοι, chthonian gods); yet here, in contrast, two other epithets, ἐρπιόφαγος “who eats reptiles” and θεετόφαγος “who eats the food of gods” are used. Second, the epithets used here are rare. They do not even occur in the standard dictionary of the ancient Greek language, Liddell-Scott-Jones (LSJ). Thus, it seems that there must have been a reason for precisely this epithet. Hermes διάκονος may refer to the fact that the god is addressed as one who crosses the border between the land of the living and that of the dead, especially because he leads the dead to the Hades (Larson 2007, 146, 149–150). Being a messenger between the realms seems to be an appropriate definition, but then why is no message mentioned? Hermes only appears, like the other gods, as a receiver of the request to punish the offenders. A more plausible explanation, then, would be that Hermes, although still the intermediary between the two realms, is merely addressed as the god responsible, as a last resort, for the fulfilment of the punishment, since he is indexed as the last one on the list (against Gager (1999, 181) who considers Hekate “the central power”); he acts as the attendant/servant of the curse, this being his duty as a διάκονος.

In these texts, Hermes acts as an intermediary between humans and gods, as does the divine διάκονος, Iris. Although used only mockingly by the speaker in the first two texts, the person labelled as a διάκονος acts on behalf of an initiating (primary) agent – most likely Zeus in this last text as well – as an intermediary agent performing a certain duty or duties (e.g., delivering messages) between the gods and humans. According to Larson, this suits his role as a herdsman very well; Hermes loves “to be a man’s companion” (Ilias 24.334–38; Larson 2007, 144–150).

Cultic Functionaries/Cultic Personnel

Telemachus and Servant(s)

In one inscription, dated to the 4th century BCE (SEG 47:232 = IG II² 4960+4963), one διάκονος or several διάκονοι occur. The διάκονος/διάκονοι (there is a gap here in the text) are sent to bring a cult image to a newly founded temple. Consider the text:

καὶ οἴκοθεν [μεταπεμ]ψάμενος
διά[κ][ονος ἦγ]αγεν δεῦρε
ἐφ' ἄ[ρματος] Τηλέμαχο[ς]
κα[τ][ά χρησμ]ός· ἅμα ἦλθεν
Ἵγ[εία]

And having sent for servants
(reads plural) at his own expense
Telemachus brought (Asclepius)
here on a wagon. Hygieia came at
the same time.

(Translation: Clinton 1994,
21–25; Wickkiser 2008, 67–70,
reads singular.)

This inscription pertains to the founding of the cult of Asclepius, the god of healing, in Athens (about 420/19). A certain Telemachus is presented as the leading figure in the founding of the temple itself. The text does not say that this διάκονος (or these διάκονοι) employed by Telemachus would be functionaries in the temple of the god Asclepius. He/they seem to be commissioned by Telemachus simply to collect the cultic image and bring it to the new temple. It may, of course, be inferred from the situation implied in the inscription, through a kind of conversational implicature, that such duties would fit temple servants very well,⁴ but there is no such statement in the inscription. One function a διάκονος could perform would be to carry cultic objects like cult statues (Larson 2007, 6–7; Bricault 2013, 291). We may conclude that Telemachus has the power to make the διάκονος/διάκονοι carry out this task.

Syeris, Female Διάκονος of the Priestess Lysimache

Next, in a text inscribed on a stone base that once supported a statue in the Acropolis of Athens, we encounter a female διάκονος called Syeris. In the inscription (IG II² 3464, 5th –4th c. BCE), she claims—she addresses the audience herself—to have come to the temple of Athena Polias, driven by solemn destiny, and that she has performed glorious labour (πόνον ἀκλεᾶ) in her service (ἐλάτρευσα). Interestingly, however, she defines herself not as the διάκονος of the goddess Athena, but as the διάκονος of a priestess named Lysimache (despite this fact, Connelly, 2007, 131, translates her title as “sub-priestess”), who also had a statue in the acropolis (Keesling 2012, 467–505).⁵ The text runs as follows:

Συή[ρις . .]γου
 Σ — — —
 Λυσ[ιμάχ]ης
 διά[κο]νος.
 ἡ ἐν τ[ῶι ἱε]ρωῶι
 εἰκῶν με [ἦ]δε σαφῆς δηλοῖ
 τύπου· ἔ[ργα] δὲ καὶ νοῦς
 [νῦν ζ]ῶει? παρὰ πᾶσι σαφῆ·
 [σε]μνὴ δέ με μοῖρα [ἦ]γαγεν εἰς
 ναὸν περικαλλέ[α]
 Παλλάδος ἀγνῆς,
 [οὔ] πόνον οὐκ ἀκλεᾶ τόνδε
 ἐλάτρευσα θεᾶι.

Sye[ris ...]gou
 S[...],
 διάκονος
 of Lysimache.
 This image of my form, the one
 in the sanctuary, shows me
 clearly; my deeds and spirit now
 live on, clear to all.
 A reverend fate led me into the
 most beautiful temple of
 holy Pallas,
 where I performed this labor not
 without glory for the goddess.

(Translation: Keesling 2012, 469)

The temple of Athena Polias had recently been erected in Athens, and Lysimache, its first priestess, served in the new temple for 64 years (Pliny the Elder, HN 34.76) (Keesling 2012, 467–505). It is no surprise that a statue was set up for her (Keesling 2012, 495). But why did Syeris get a statue in her honour? It appears that Syeris was no ordinary servant/attendant in the temple. Instead, her post as διάκονος must have offered her possibilities for something quite out of the ordinary. We know this because the rest of the text imparts a short description of her career: she had served very devoutly in the temple, carrying out some important deeds that were to be remembered. Therefore, the fact that she defines herself as a deacon – the title comes directly after her name and patronymikon – presupposes that the intended audience knows her as a deacon. What is strange, however, is that we do not know of any other διάκονος in the service of Athena Polias (Keesling 2012, 497).

Syeris also narrates how her post/duty as διάκονος was given to her: she had a calling. She does not enumerate on this any further; fate has brought her to this. This is quite interesting because it seems to suggest that the initiating agent is not the goddess herself, but something more abstract. Maybe she does not want to be so bold so as to name the agent, or even to declare whether it was a divine agent. Nevertheless, what is clear is that Syeris appears in a position in which she is dependent on the priestess Lysimache.

Διάκονοι in Temple Service and Διάκονοι Associations

References to other διάκονοι in the service of various gods worshipped in the Greek-speaking world are very scarce. These διάκονοι performed different functions in their cult. For instance, some διάκονοι seem to have performed sacrifices in the temple of Artemis in Isthmos of Kefalos in Kos. SEG 14:529 (2nd c. BCE), as seen in the following text.

ἀνέθηκε δὲ Πυθίων Στασίλα
καὶ ἁ ἰέρεια [[...]] παιδίου
ὦ ὄνομα Μακαρίνος ἐλεύθερον
ἱερὸν τᾶς θεοῦ, ὅπως ἐπι-
μέληται τοῦ ἱερο[ῦ] καὶ
τῶν συνθυόντων πάντων
διακόνων καὶ ὑπηρετῶν ὅσσωγ κα
δὴ ἐν τῷ ἱερῷ: ἐπιμελέσθω καὶ
Μακαρίνος καὶ τῶν ἄλλων
ἱερῶν καὶ βεβάλων καθάπερ
καὶ ἐν τῇ ἱερᾷ δέλτῳ γέγραπται,
καὶ τῶν λοιπῶν ὧγ καταλείπει
Πυθίων καὶ ἁ ἰέρεια:

Pythion son of Stasila and the
priestess dedicated [...] slave
named Makarinos free [and]
sacred to the goddess, so that he
might care for the sanctuary and
all the sacrificers, ministers and
servants, as many as are in the
sanctuary may Makarinos care for
them and for all the other mat-
ters both sacred and profane just
as is written in the sacred register,
and the other matters as given by
Pythion and the priestess...

(Modified version of the transla-
tion by Budin 2009, 209)

This phrase – “all the sacrificers, ministers and servants” – should be understood as indicating that the διάκονοι and the ὑπηρέται (hyperetai) ‘servants’ are those doing the sacrifice. The sacrificers are not a separate group of cultic functionaries here; the participle συνθυόντων functions as an attribute, that is, it modifies the ministers and servants. Otherwise, the conjunction καί ‘and’ would appear between the participle and the word διακόνων (in the text edition, the participle διακονῶν), and διάκονοι and ὑπηρέται would be preceded by definite articles as well. Indeed, the author of the inscription may have been quite ignorant about the actual duties of the various temple functionaries, since the accurate portrayal of the divers cultic duties was not the purpose of this dedicational writing. This is why the text reads ὅσσωγ κα δὴ ἐν τῷ ἱερῷ ‘as many as there must be in the temple’.

It is worth noting, however, that the text may mean that the *διάκονοι* and *ὕπηρέται* were subordinate to the freed Makarinos. This can be inferred from the fact that Makarinos was made to take care of the temple and its servants. The verb *ἐπιμελεῖσθαι* ‘to take care of, have charge of, be inspector of, etc.’ and its derivative noun *ἐπιμελητής* ‘curator, magistrate’ convey this meaning.

Furthermore, lists of cult personnel have been found from Troizenis of Peloponnesos, dating to the 3rd century BCE (IG IV 774 [+ *μάγειρος*]; 824 [+ *κᾶρυξ*]), and from Thyrrhenia of Akarnia, in Central Greece, going back to the 2nd century BCE (according to Nordquist, these do not precede the 1st c. CE ; IG IX,1² 2:248; IG IX,1² 2:247; IG IX,1² 2:251, 252, 451). These lists catalogue cultic functionaries, among them *διάκονος*.⁶ Moreover, the first name of each functionary is itemised after the mention of the function, and sometimes even the father’s name, as in the following text:

κᾶρυξ· Θεόδωρος Κλειτάνδρου. Herald: Theodoros son of Kleitandros
διάκονος· Χλίδων. Deacon: Khlidon’
(IG IV 824, Troizenis – Troizen, 3rd c. BCE.)

In Thyrrhenia of Akarnia, the lists appear more extensive, including *πρύτανις* ‘high priest’, *ἑστία* ‘priestess’, *μάντις* ‘diviner/prophet’, *αὐλητάς* ‘flute player’, *ἱεροφόρος* ‘bearer of the holy vessels’, *μάγειρος* ‘cook/butcher’, *διάκονος*, *ἄρχοινόχους* ‘cupbearer’ and *ἱεροθύτας* ‘sacrificing priest’ (IG IX,1² 2:247, the 2nd c. BCE; note: the text is written in Doric Greek). These concepts represent the role that the named person performed in the cult. Thus, we may conclude that the term *διάκονος* also refers to a cultic function. Albeit the Akarnian inscriptions only consist of titles and names, it is plausible, judging from similar sources, that the named persons functioned in their cultic roles one year at a time, and new functionaries were chosen in lots among the members of the cultic community (see Collins 1990, 166–167), as was done in cultic association of Orgeons in Athens, as demonstrated in numerous inscriptions from the 4th to the 2nd centuries BCE (see Foucart 1873, 20–32). (These seem to have been hereditary societies to honour a local hero; Parker 1996, 109–111.) What is interesting is that in the inscriptions presented by Foucart, engraved by the association(s) in Athens or elsewhere, the term *διάκονος* does not appear. It may be that what we have here is a particularity of Thyrrhenia.

The cultic roles marked in the Thyrrenian inscriptions were honorific, which is why they were written in stone. These persons formed a sort of collegium of cultic functionaries (an association) in the temple or for cultic practices, possibly annually, most probably for a cultic meal, because cooks/butchers and cupbearers are listed. Cultic meals were frequent in the Greek religious world (Larson 2007, 8). During these meals, the διάκονοι very probably served as waiters. It is no coincidence, then, that the διάκονοι appear alongside the cook/butcher and the cupbearer (see Collins 1990, 166).

Bookidis presents archaeological evidence from places where the meals occurred. In these buildings, there are spaces in the benches that line the walls that do not allow reclining; they are too narrow. While it is possible that these seats were intended for women, young men or waiters/διάκονοι, this last option is further supported by the vase paintings that represent cooks cooking sacrificial meat, accompanied by reclining adult males, cupbearers and waiters (Bookidis 1993, 56; Durand 1979, 133–157). Bookidis suggests, then, that “these places were seats for someone who either supervised the ritual of dining or assisted with the meal” (49).

Nordquist (1994) further postulates that the deacons, among other functionaries, were slaves: “The auletes in these collegia have name and patronymicon, i.e., are free men, while some of the functionaries, e.g. the cook, the diakon and the hierothyt were slaves, to judge by the name forms” (89). This conclusion may be contradicted by the fact that, in some inscriptions, the διάκονος has a patronymikon as well, so it seems that this was not a rule. If one were to argue, on the contrary, that it is not a patronymikon, but rather a slave owner’s name, then how it is possible to know that this is not also the case of the auletes. Although Collins (1990, 167) is probably right in arguing that these lists do not demonstrate cultic hierarchy, the fact that the order of the functionaries differs from one inscription to another does not mean that in some of them the titles are organised in an hierarchical order, starting from πρύτανις (high priest) and ending in ἱεροθύτας (sacrificing priest) or παῖδες (minors/slaves).

Anonymous διάκονοι are mentioned in an inscription IMagnesia 176 dating back to the 1st century BCE, from Asia Minor. It commemorates the dedication of Hermes by *komaktores* ‘agent, intermediary, representative’ (Collins 1990, 167, translates this as ‘priest-magistrate’), heralds and διάκονοι who put up a Hermes (statue). Let’s study the text:

ἐπὶ στεφανηφόρου
Ἀριστολάου οἱ κο-
μάκτορες καὶ οἱ
κῆρυκες καὶ οἱ διά-
κονοὶ τὸν Ἑρμῆν
ἀνέθηκαν.
(IMagnesia 176)

During the magistrate of stefanoforos
Aristolaos the
komaktores, heralds,
and diakonoi
set up this Hermes/
dedicated this to Hermes.

It is possible that in this case διάκονοι did not perform any religious duties as permanent temple functionaries, but as Dominic Rathbone (2007) puts it, “Diakonoi may have been the attendants of the coactores and heralds or the officers of their local association” (note 31). Nor is it completely impossible that these officials acted on behalf of a cultic association or association of cultic functionaries. In the abovementioned inscription, IG IV 824, heralds were mentioned along with διάκονοι and some minors/slaves (παῖδες) in a list of cultic personnel.

An indisputable case of an association of cultic functionaries is found in the inscription RICIS 111/0102 (= CIG 1800). This association of διάκονοι (κοινὸν τῶν διακόνων) is, it is explicitly stated, for Sarapis, Isis, Anubis and Harpokrates. It seems, however, that a priest, not a διάκονος, functioned as the head of this association (Dunand 1973, 177, 179; Bricault 2013, 290-291). Interestingly, Sarapis, Isis and Anubis occur in the dative instead of the genitive (like Syeris, who was a διάκονος of Lysimache), perhaps indicating that these διάκονοι are not owned by, but are rather in the service of, their gods. Collins (1990, 167) argues that this was nothing but an informal gathering. It is difficult, however, to believe that such a text would have been inscribed for a casual meeting of devotees. It is not known for what exact purpose this association was founded, but it may be assumed that they took care of some ritual for their gods in the temple and collected money to support themselves or their cultic practices, as was the case with the association of the Orgeons in Athens.

Conclusions

The διάκονοι are not found very frequently among the cultic personnel in the ancient Greek-speaking world. We encountered them here and there but

they did not happen to form any particular position in the temple or cultic service. Moreover, there was no single definite function for διάκονος in the cultic sphere. The power structure of these cultic functionaries does not appear very clear, constant or uniform, either. This may indicate that διάκονοι did not possess any definite place in the cultic hierarchy, and that they had similar functions in the household, in public, in royal or even in more abstract settings (see the introduction). Because the διάκονος had several different roles to play in the cultic domain, the term serves as a superordinate concept: the concept διάκονος could be used for various servant (service) roles, including attendant/waiter in, for example, cultic meals, sacrificer, or helper (of a priestess).

Thus, when the audience heard the term διάκονος, this did not immediately invoke the idea of a dependant underling. Instead, this person was appointed to the service of god(s) or people doing service to god(s), some for a lifetime, some for a short time period. Syeris is the only one who claims to have had a vocation to her post. In the light of the lists of the cultic personnel, it was concluded that the functionaries were chosen by lots for a limited duration. This may indicate that they were thought to be chosen by the gods. The διάκονοι in the temple where Makarinos was dedicated appear to have been his subordinates and equal to hyperetai-servants.

Interesting is the fact that some of these diakonoi or their community considered their position so important that they left it inscribed in stone. The position of a διάκονος was also seen, then, as deserving of mention, and even of being engraved in stone. Syeris used the term διάκονος as a tool to define herself. Why define oneself as a deacon and have it written in stone unless it was a function to be proud of?

Endnotes

- 1 I would like to thank John N. Collins and Esko Ryökäs for their very useful and encouraging remarks.
- 2 In some texts, human ears, or the sense of hearing itself, is said to have the capacity of acting as a δῖάκονος of the message carried by the actual speaker, Philo of Alexandria, *Post. Caini* 165; *Vit. Mos.* 199.
- 3 It should be noted that in the Ancient world there was no strict separation between the sacred and the profane as we are accustomed to in Western thought (see, for instance, Mason 2007, 457–512).
- 4 So argues Wickkiser (2008, 70); According to Clinton (1994, 23–24), understanding a δῖάκονος as a temple attendant goes against the intention of the text, which is to promote Telemachus for the establishment of the Asclepius' temple.
- 5 It must be noted that the word δῖάκονος functions for male as well as for female deacons; gender was indicated by an article or an attribute. The specifically feminine counterpart did not arise until the 4th century CE; see LSJ and its Supplement.
- 6 In Asia Minor, there are δῖάκονοι working alongside priests in cults of Zeus Kerzimos, Hera and Ares Tyrannos (IEph 3416–3418=IMetropolis 13, 11, 17) and among devotees for Kybele (CCCA I 289). These inscriptions most probably date back to a century or two after the turn of the Common Era: "Despite the variety in leadership structures among both associations and Christian congregations, there are also crossovers in titles such as 'overseer' (episkopos), 'elders' (presbyteroi), 'servant'/'deacon' (diakonos) and 'patroness' (prostatis)" (Harland 2013, 165–166, n.11, see also Ascough 2003, 82–83; Zamfir 2013, 54 and note 96).

References

- Ascough Richard S. (2003). *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 161. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bookidis Nancy (1993). Ritual Dining at Corinth. In Marinatos Nanno & Hägg Robin (eds.) *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London & New York: Routledge, 45–61.
- Bricault Laurent (2013). *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*. Les Belles Lettres: Paris.
- Budin Stephanie (2009). Strabo's Hierodules. In Tanja Susanne Scheer (ed.) *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen*. Berlin: Verlag Antike, 198–220.
- Clinton Kevin (1994). The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens. In Robin Hägg (ed.) *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 17–34.
- Collins John N. (1990). *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Dunand Françoise. (1973). Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. II: Le culte d'Isis en Grèce. Leiden: E. J. Brill.
- Durand J.L. (1979). Bêtes grecques. In Detienne M. & Vernant J.P. (eds.) *La cuisine du sacrifice en pays grecs*. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 133–157.
- Foucart Paul François (1873). *Des associations religieuses chez les Grecs: Thiasés, éranes, orgéons*. Paris: Klincksieck.
- Gager John G. (1999). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press.
- Hentschel Anni (2007). *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 226. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harland Philip A. (2013). Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society (2nd ed.). Ontario, Canada: Kitchener.
- Keesling Catherine M. (2012). Syeris, Diakonos of the Priestess Lysimache. *Hesperia* 81, 467–505.
- Larson Jennifer (2007). *Ancient Greek Cults: A Guide*. New York/London: Routledge.
- Mason Steve (2007). Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *Journal for the Study of Judaism* 38:4–5, 457–512.
- Nordquist Gullög C. (1994). Some Notes on Musicians in Greek Cult. In Robin Hägg (ed.) *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 81–93.
- Parker Robert (1996). *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon.
- Rathbone Dominic (2007). Merchant Networks in the Greek World: The Impact of Rome. *Mediterranean Historical Review* 22:2, 309–320. [<http://dx.doi.org/10.1080/09518960802005943>]. 25.11.2015.
- Wickkiser Brownen L. (2008). Asklepios, Medicine and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: Between Craft and Cult. Baltimore: Johns Hopkins.
- Zamfir Korinna (2013). Men and Women in the Household of God: A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kultainen sääntö, empatia ja toisen asemaan asettuminen – luterilainen näkökulma diakonisen toiminnan lähtökohtiin

Tiivistelmä:

Miten saada selville, mikä on aidosti hyvää toiselle? Tämä on luterilaisen etiikan ja diakonian teologian keskeinen ongelma, kun pyritään selvittämään, mitä lähimmäisen hyväksi tulisi tehdä. Lutherin ”metodina” lähimmäisen tarpeiden ja hyvän löytämiseksi on asettaa itsensä hänen asemaansa. Tässä artikkelissa selvitän toisen asemaan asettumisen sisältöä käyttäen apuna fenomenologisen filosofian välinein esitettyjä analyyseja empatian luonteesta. Tämä on perusteltua, koska fenomenologisella empatiakäsityksellä ja Lutherin ajatuksella kultaisen säännön soveltamisesta, joka lähtee liikkeelle lähimmäisen sijaan asettumisesta, on monia liittymäkohtia. Analysoitaessa toisen asemaan asettumista fenomenologisen filosofian keinoin käy mahdolliseksi ymmärtää entistä tarkemmin, mitä siinä tapahtuu eri osapuolten kannalta. Analyysi paljastaa toisen asemaan asettumisen kommunikatiivisen ja dialogisen luonteen. Samalla saadaan esiin eräitä taustaoletuksia, joita Lutherin käsitys toisen todellisen hyvän tunnistamisesta sisältää.

Kultainen sääntö ja toisen asemaan asettuminen

Suomalaisessa luterilaisessa diakonian teologiassa ja etiikassa esitetään nykyään keskeiseksi toimintaperiaatteeksi niin kutsuttu kultainen sääntö: ”Mitä tahdotte toisten tekevän teille, tehkää te samoin heille”. Säännön soveltamisessa tärkeänä lähtökohtana pidetään toisen asemaan asettumista. Toistaiseksi ei kuitenkaan ole analysoitu perusteellisesti kysymystä toisen sijaan asettu-

misen sisällöstä ja toteuttamisesta. (Latvus & Elenius (toim.) 2007). Tämän tutkielman tehtävä on tavoitella entistä tarkempaa käsitystä toisen asemaan asettumisesta. Pyrin tavoitteeseen sekä lähdeanalyysin avulla että suhteuttamalla teologista kultaisen säännön tulkintaa filosofiseen keskusteluun ihmisten välisestä empatiasta. Samalla pyrin viemään eteenpäin aiemmissa tutkimuksissani esittämäni analyysiä kultaisen säännön soveltamisesta. (Raunio 2001, Raunio 2007b.)

Tehtävänä ei ole tässä yhteydessä esittää kokonaisnäkemystä luterilaisen diakonian teologian perusteista. Sellaisen tarjoaa uusimman suomalaisen tutkimuksen (Mannermaa, Raunio) pohjalta tiiviissä muodossa esimerkiksi Kari Kopperi. (Kopperi 2015, 76–89; Kopperi 2007. Katso myös Mannermaa 1992, 83–106.) Hän ei kiinnitä erityistä huomiota toisen asemaan asettumisen sisältöön ja toteuttamiseen, mutta viittaa kuitenkin Lutherin käsitykseen toisen asemaan asettumisen teologisesta perustasta:

Kuten Kristus astui ihmisen sijaan ja oli osallinen ihmisen hätään, samoin kristitty ollessaan osallinen Kristuksesta ja Jumalan rakkaudesta asettuu lähimmäisensä asemaan, syntiin, heikkouteen ja hätään. Näin kristillinen lähimmäisenrakkaus, diakonia, on suoraa jatkoa Kristuksen tekemälle sovitukselle ja lunastukselle. (Kopperi 2007, 151.)

Tuomo Mannermaa katsoo kultaisen säännön ilmaisevan, että ihmisellä on kyky asettua toisen asemaan. Sen pohjalta, mitä toivoisi itselleen tehtävän toisen tilanteessa, hän voi tietää, mitä tälle on tehtävä. (Mannermaa 1992, 101; Mannermaa 1995, 91.) Mannermaa korostaa, että Lutherin kultaisen säännön tulkinta ymmärretään oikein vain pyyteettömän Jumalan rakkauden yhteydessä ja eräänä sen ilmauksena. Se sisältää haasteen rakastaa toista ihmistä hänen itsensä eikä minkään hänestä saatavan hyvän ja hyödyn vuoksi. (Mannermaa 1995, 92–93.) Kultaisen säännön keskeisiä piirteitä ovat tämän tulkinnan mukaan toisen asemaan asettumisen ja pyyteettömän rakkauden vaatimukset.

Etiikan näkökulmasta nykyisen suomalaisen luterilaisen käsityksen tiivistää hyvin Jorma Laulaja. Hänen mukaansa etiikan perusehtoja on taito eläytyä toisen ihmisen asemaan. Näin tekee rakkaus, joka kykenee vaihtamaan paikkaa toisen kanssa. Laulajan mukaan kultainen sääntö vaatii katsomaan tilannetta toisen ihmisen kannalta ja pitämään kiinni hänen ihmisarvostaan. Etiikan ohjenuora on toisen ihmisen avuntarve. (Laulaja 1994, 51; Laula-

ja 2002, 63.) Laulajan mukaan diakonian sisältö voidaankin lyhimmillään kuvata kultaisen säännön konkretisoimiseksi. Tämäkään luterilaisen etiikan luonnehdinta ei kuitenkaan kerro, miten toisen sijaan asettuminen tapahtuu ja mikä on sen suhde toimintaan. Vaikka luonnehdinta diakoniasta kultaisen säännön soveltamisena pitää tietyllä tavalla paikkansa, on tarpeen selvittää täsmällisemmin, mitä kultainen sääntö tarkoittaa ja miten sen soveltaminen tapahtuu.

Kopperin ja Laulajan kuvaukset eroavat toisistaan siinä, että edellinen on selkeästi teologinen ja kristologinen, mutta jälkimmäinen pikemminkin eettinen tai moraalifilosofinen. Mannermaan tulkinnassa nämä kaksi puolta yhdistyvät siten, että yhtäältä puhutaan ihmisellä olevasta periaatteellisesta (Mannermaa 1995, 91) kyvystä ja toisaalta pyyteettömän jumalallisen rakkauden vaatimuksesta. Kuten olen toisessa yhteydessä pyrkinyt osoittamaan, Lutherin ajatteluun sisältyy kumpikin näkökulma. (Raunio 2007b, 57–73.) Kultainen sääntö on sekä moraalifilosofinen että teologinen periaate ja alustavasti voi todeta, että tämä koskee myös toisen asemaan asettumista säännön tärkeänä osatekijänä.

Kultaista sääntöä ”Kaikki mitä tahdotte toisten tekevän teille, tehkää te samoin heille” pidetään yleisesti moraalin peruslauseena, koska jokin sen versio sisältyy moniin uskontoihin ja filosofisen etiikan malleihin. (Gensler 2013; Raunio 2007b, 78–115.) Näin ollen luterilaisella etiikalla on kultaisen säännön pohjalta yhteys yleisinhimilliseen eettiseen keskusteluun. Suomessa kultaisen säännön sisällöstä ja merkityksestä etiikassa on keskusteltu melko paljon. (Esimerkiksi Haikola 1967, Laulaja 1981, Kirjavainen 1996, Mannermaa 1983, Hallamaa 2001.) Lutherin esittämään tulkintaan perustuen luterilaisella teologialla on esittää oma näkemyksensä säännön sisällöstä. (Raunio 2001.) Luterilaisen tulkinnan erityispiirteisiin palaan jatkossa.

Kultaisen säännön muotoilun ongelma on, että siitä ei selvästi ilmene, mitä periaate tarkkaan ottaen tarkoittaa. Sitä voi pitää sisällöllisenä periaatteena, joka sanoo jotakin oikean moraalisen toiminnan merkityksestä. Sisällöllisyydellä voidaan viitata esimerkiksi siihen, että ainakin teologisessa kontekstissa kultainen sääntö on rakkauden vaatimus. Rakkauden vaatimus ei kuitenkaan ole yksiselitteinen asia. Toinen mahdollisuus on ymmärtää sääntö formaaliksi eli eräänlaiseksi muotoperiaateeksi, joka kertoo moraalisen toiminnan ja asenteen luonteesta – esimerkiksi toisen ihmisarvon ja persoonan kunnioittamisesta – mutta ei varsinaisesti sen sisällöstä. Formaalisuus voi tarkoittaa

myös jonkinlaista vastavuoroisuutta moraalisisessa toiminnassa. Vastavuoroisuus voidaan sekini käsittää monella tavalla. Kulista sääntöä voi eritellä tarkemmin jakamalla sen kahteen osatekijään. Ensimmäinen on kysymys siitä, miten säännön avulla on tarkoitus päätellä, mitä toisille tulisi tehdä. Tällöin kulista sääntöä tarkastellaan päättelysääntönä. Toinen osatekijä on kysymys toiminnan motivaatiosta eli siitä, miksi lähimmäiselle tehdään niin kuin toivotaan itselle tehtävän. Onko toiselle tehtävä hyvä teko toiminnan päämäärä, vai onko se pikemminkin väline jonkin muun päämäärän saavuttamiseen?

Toinen säännön käyttöön liittyvä ongelma koskee sen tunnistettavuutta. Pohjoismaisessa luterilaisessa etiikassa on yleisesti ajateltu ihmisen kykenevän tunnistamaan tämän säännön ”luonnostaan” eli oman järkensä avulla. (Esim. Laulaja 1994, 17–20.) Pohjoismaisen luterilaisen näkemyksen mukaan on siis olemassa kaikkien tunnistettavissa oleva ”luonnollinen moraalilaki”. Toinen kysymys on tämän moraalilain noudattaminen. Vaihtoehtoisia käsityksiä on ainakin neljä: 1) lain ”luonnollisuus” tarkoittaa paitsi sisällön tunnistettavuutta myös sen noudattamista; 2) lain sisältö on tunnistettavissa ja ihmiset ovat myös kykeneviä noudattamaan sitä, mutta eivät suinkaan aina tee niin; 3) laki on tunnistettavissa, mutta ihmiset eivät ole luonnostaan kykeneviä ymmärtämään sen perimmäistä vaatimusta eivätkä noudattamaan sitä kuin osittain; 4) laki on olemassa ja jollakin tavalla tunnettavissa, mutta ihmiset eivät luonnostaan kykene lainkaan noudattamaan sitä. Nähdäkseni luterilaisena käsityksenä on eri yhteyksissä pidetty kaikkia näitä. Ryhtymättä tässä laajempaan keskusteluun aiheesta, totean että vaihtoehto 2 vastanee lähinnä nykyistä suomalaista näkemystä (katso Laulaja 2002, 60–61), mutta Lutherin oma näkemys – kuten olen yrittänyt tutkimuksissani osoittaa – on lähinnä vaihtoehdon 3 mukainen.

Lutherin käsityksen mukaan pitää periaatteessa paikkansa, että sääntö on kaikkien tunnistettavissa ainakin moraalisisessa eli ulkoisia tekoja koskevassa merkityksessä. (WA DB 7, 34; Raunio 2007b, 63–70.) Käytännössä ihmiset eivät kuitenkaan yleensä halua ottaa sitä huomioon. (WA 16, 512, 25–29; WA 17 II, 102, 4–21.) Mahdollisuudesta tunnistaa ”luonnollinen moraalilaki” ei siis suinkaan seuraa moraalilain noudattaminen. (WA 10 I, 2, 405, 24–31. Katso myös WA 17 II, 102, 4–26.)

Kolmanneksi kultaisen säännön edellyttämää päättelyä lähestytään usein näkökulmasta, jota tutkimuskirjallisuudessa on nimetty partikulaariseksi (Singer 1972), tai kirjaimelliseksi (Gensler 2009 ja Gensler 2013, 9–23)

tulkinnaksi. Tämän tulkinnan mukaan sääntö luetaan niin kuin se on kirjoitettu. Tällöin sääntö tarkoittaa, että ihminen voi omista haluistaan ja tarpeistaan suoraan päätellä, mitä toisille tulee tehdä. On kuitenkin helppo osoittaa, että yleispätevänä sääntönä tällainen periaate tuottaa sattumanvaraisia tuloksia. Joskus tulos on toisen ihmisen kannalta hyvä, mutta usein aivan muuta kuin sitä, mikä on hänelle hyväksi. Jotkut tarpeet ovat yleisinhimillisiä, mutta monet yksilöllisiä ja tilannekohtaisia. Mikä on minulle hyvää, on joissakin tapauksissa sitä myös toiselle, mutta ei välttämättä eikä kaikissa tapauksissa.

Kuitenkin kultainen sääntö on varsin yleisesti tunnustettu moraaliperiaate paitsi kristinuskossa myös muissa uskonnoissa sekä uskonnottomissa yhteyksissä. Olisi erikoista, jos kovin huonosti toimiva periaate olisi kiteytynyt yleisesti tunnetuksi ja hyväksytyksi moraalin peruslauseeksi. Toisaalta on kyseenalaista puhua kultaisesta säännöstä yksikössä, koska siitä on olemassa useita versioita ja niihin perustuva moraalinen päättely tapahtuu myös eri tavoin.

Kultaista sääntöä vastaan esitetyn kritiikin ennako-oletus on usein, että se tulee ymmärtää partikulaarisen tai kirjaimellisen tulkinnan mukaisesti. Aatehistorian ja lähteiden valossa kirjaimellinen tulkinta on kuitenkin ainakin kristillisessä teologiassa melko harvinainen. (Raunio 2015; Raunio 2001, 53–123; Gensler, 2013; Wattles 1996.) Missään tapauksessa se ei ole luterilaisen etiikan mukainen lukutapa ainakaan, mikäli otetaan lähtökohdaksi Martti Lutherin lausumat kultaisesta säännöstä.

Lutherin aikana nimitys ”kultainen sääntö” ei vielä ollut käytössä ja reformaattori kutsuukin sitä ”rakkauden säännöksi”. (WA 17 II, 277, 12.) Hän lausuu hyvin selvästi, että säännön oikea soveltaminen edellyttää toisen asemaan asettumista. (WA 56, 485, 1–8; WA 10 II, 379, 13–16; WA 16, 525, 18–21.) Tämä johtaa siihen, että omien toiveiden tai halujen perusteella ei voi – ikään kuin etukäteen – tietää, mitä toisen hyväksi tulisi tehdä. Säännön soveltaminen edellyttää toisen todellisten tarpeiden tuntemista, mihin päästään asettumalla hänen sijaansa. Lutherin lausumat siitä, mitä toisen asemaan asettuminen täsmällisesti tarkoittaa, eivät ole aivan yhtä selviä. Usein hän sanoo, että säännön nojalla tulee kysyä, mitä toivoisi itselleen tehtävän jos olisi tuon toisen ihmisen sijassa. Tämä tarkoittaa, että tulisi pyrkiä asettamaan itsensä toisen ihmisen tilanteeseen ja ymmärtämään se mahdollisimman hyvin. Sen jälkeen voi päätellä, mitä toiselle tulee kyseisessä tilanteessa tehdä.

Kultaisen säännön jatkuva käyttö

Luther ilmaisee asian myös seuraavasti:

Mutta hänen, joka tahtoo mietiskellä (ruminare) tätä käskyä perusteellisesti ja soveltaa sitä, ei pitäisi pitää kiinni itse valituista omista teoista, vaan käyttää tätä käskyä koko elämänsä kaikkien tekojen, sanojen ja ajatusten mittapuuna. Hänen tulisi aina sanoa itselleen lähimmäistään koskien; Mitä toivoisit lähimmäisesi tekevän sinulle? Ja kun näkee tämän, ryhtyköön tekemään samoin lähimmäiselle. Silloin lakkaa kaikki riitely, toisen vahingoittaminen ja erimielisyys ja tilalle tulee kaikkien hyveiden joukko, armollisuus, pyhyys ja lain täyttäminen. (WA 56, 484, 5–11.)

Hieman myöhemmin hän jatkaa:

”Rakkaus ei etsi omaansa”, mikä tarkoittaa, että se saa ihmisen kieltämään itsensä ja hyväksymään toisen sekä pukemaan päälleen lähimmäisen affektin ja riisumaan omansa. Rakkaus johtaa asettamaan itsensä lähimmäisen persoonaan ja sitten arvioimaan, mitä itse tahtoisi tämän toisen tekevän hänelle itselleen tai mitä hän toivoisi itsensä tai toisten tekevän tälle. (WA 56, 485, 3–7.)

Luther näyttää siis olettavan, että toisen sijaan voi asettua niin syvästi, että omaksuu hänen affektinsa ja asettuu hänen persoonaansa. On kuitenkin syytä pitää mielessä, että tätä ei tee ensisijaisesti ihminen, vaan rakkaus. Rakkaus tekee tällaisen toisen sijaan asettumisen mahdolliseksi ja toteuttaa sitä. Lutherin tulkinnassa rakkaus on kultaisen säännön mukaisen päättelyn edellytys ja toteuttaja. Kyse ei siis ole pelkästään rationaalisesta ”kalkyylista” eli moraalisesta päättelystä.

Vaikka Luther puhuu toisen affektin omaksumisesta ja tämän persoonaan asettumisesta, ajatus ei ole, että muutomme toisiksemme, jotta voisimme toimia oikein. Luther viittaa tässä kultaisen säännön teologiseen merkitykseen. Se edellyttää kristittyjen ykseyttä ja yksimielisyyttä, joka perustuu uskoon ja sen mukanaan tuomaan rakkauteen. ”Yksimielisyys” ei tarkoita, että kristityt ovat kaikesta samaa mieltä. Ajatuksena on, että kaikki ovat osallisia ”Kristuksen mielestä” ja siksi heillä on yksi mieli. (Raunio 2001, 206–207.) Kristuksen

mieli tarkoittaa ennen muuta itsensä ”tyhjentämistä” jumalallisista ominaisuuksista ja ihmisen sijaan asettumista.

Lutherin mielestä kristilliseen elämään kuuluu kultaisen säännön jatkuva meditointi. (WA 56, 483, 9–18.) Rakkauden sääntö antaa mahdollisuuden kantaa mukana profeettojen ja itse Jeesuksen opetusta ja mietiskellä sitä. Kristitty oppii näkemään sen kirjoitettuna omaan sydämeensä, kaikkiin tekoihin ja koko elämään. Säännön mietiskely muovaa ihmistä koko hänen elämänsä ajan, se ”läpäisee kaikki teot, sanat ja ajatukset ja tunkeutuu sydämeen, sieluun ja ruumiiseen”. (WA 32, 495, 4–31.) Paitsi koko ihmiseen, kultainen sääntö on Lutherin näkemyksen mukaan ”kirjoitettu” kaikkeen muuhunkin luotuun ja jopa ihmisten tekemiin esineisiin. Sille, joka kuulee ja näkee, koko todellisuus ”saarnaa” kultaista sääntöä. (WA 32, 495, 31 – 496, 5.) Tämä saarna ”tee toisille niin kuin toivot itsellesi tehtävän” kohtaa ihmisen sekä hänen sisältään että ympäriltään ja se koskee ruumista, sielua, sydäntä ja kaikkia ihmisen tekoja.

Moraalifilosofisessa ja -psykologisessa merkityksessä toisen asemaan asettumisessa on kyse ymmärryksen, tahdon, tunteiden, muistin ja mielikuvituksen avulla tapahtuvasta eläytymisestä toisen tilanteeseen. Lutherin esittämä teologinen tulkinta edellyttää, että toisen tilanteeseen eläytymisen saa aikaan Jumalalta uskolla vastaan otettava lahjoittava rakkaus, jossa Kristus asettuu ihmisen sijaan ja tekee tälle niin kuin toivoisi itselleen tehtävän, jos olisi ihmisen tilanteessa. Teologinen ja filosofinen näkökulma eivät sulje toisiaan pois, vaan filosofinen aspekti sisältyy kultaisen säännön teologiseen sisältöön. Lutherin käsitys toisen asemaan asettumisen merkityksestä on hyvin lähellä sitä, mitä nykypäivän psykologiassa ja moraalifilosofiassa nimitetään ”empatiaksi”. Empatiata koskeva keskustelu ja erittely voikin olla avuksi etsittäessä toisen sijaan asettumiselle entistä täsmällisempää merkitystä luterilaisessa etiikassa.

Empatia – kyky ymmärtää toisen tilannetta

Evan Thompson tarkastelee empatiata koskevaa psykologista, filosofista ja myös uskonnollista kysymyksenasettelua. (Thompson 2005.) Filosofinen kysymyksenasettelu hänen tutkielmassaan perustuu Edmund Husserlin luonnostelemaan fenomenologiaan. (Katso myös Zahavi 2014.) Empatiasta on useita käsityksiä eikä mitään yleispätevää määritelmää ole kyetty esittämään. (Zahavi 2015, 146–147; Coplan 2014.) Thompson esittää kuitenkin empa-

tian fenomenologisen määritelmän ja erittelee sen jälkeen fenomenologisen filosofian avulla empatian eri aspekteja. Hänen mukaansa empatia on intentionaalinen eli johonkin kohteeseen suuntautunut kyky, teko ja prosessi. Se on kaikkien toiseen ihmiseen suuntautuvien tunteiden edellyttämä kyky ymmärtää toisen kokemusta. Tekona tai toimintana empaattinen eläytyminen siis suuntautuu toisen ihmisen kokemukseen. Toinen ymmärretään persoonaksi – intentionaaliseksi ja mentaaliseksi olennoksi, jonka ruumiilliset eleet ja liikkeet kuvastavat hänen mielentilojaan. Intentionaalisen prosessin empatia tarkoittaa mitä tahansa prosessia, jossa toisen tilan tai tilanteen tarkkaavainen havainnointi johtaa havainnoijassa sellaiseen tilaan tai tilanteeseen, joka on paremmin sovitettavissa toisen tilanteeseen kuin havainnoijan omaan aikaisempaan tilanteeseen. (Thompson 2005, 263–264.) Kyse on siis toisen sijaan asettumisesta kuitenkin täysin samastumatta häneen. Zahavi (2014, 151) korostaa, että empatia ei hävitä eroa oman itsen kokemisen (self-experience) ja toisen kokemisen (other-experience) välillä vaan pitää niiden välistä epäsymmetriaa välttämättömänä ja pysyvänä tosiasiana. Kokemukset, joihin suhtaudutaan empaattisesti, on annettu toiselle kuuluvina kokemuksina.

Psykologia on Thompsonin mukaan puhunut kolmenlaisesta empatiasta. Ensimmäinen niistä on sen tunteminen (feeling), mitä toinen tuntee. Toinen muoto puolestaan on sen tietäminen, mitä toinen tuntee ja kolmanneksi empatia on myötätuntoista vastaamista toisen hätään tai ahdinkoon. (Thompson 2005, 264.) Tämä erittely on kuitenkin varsin yleisluontoinen eikä määritä tarkemmin mitä esimerkiksi toisen tunteiden tunteminen tai tietäminen tässä yhteydessä tarkoittaa.

Thompson pitää parempana ja käyttökelpoisempana fenomenologiseen filosofiaan perustuvaa empatian lajien kuvausta, jossa on eritelty neljä empatian muotoa. 1) Oman elävän ruumiin liittyminen toisen elävään ruumiiseen havainnoissa ja toiminnassa. 2) Asettuminen toisen asemaan mielikuvituksen avulla. 3) Toisen ihmisen tulkitseminen ”toiseksi” suhteessa minuun ja minun itseni ymmärtäminen ”toiseksi” suhteessa häneen. 4) Toisen eettinen ja moraalinen käsittäminen persoonaksi.

Empatian ensimmäinen laji on passiivista ja prereflektiivistä. Toisin sanoen se ei ole tahdottua eikä tarkoitettua. Se esiintyy yhdessä empatian muiden lajien kanssa ja tukee niitä. Fenomenologisen näkemyksen mukaan empatialla on ruumiillinen perusta. (Thompson 2005, 264–265.) Empatian toinen laji, toisen asemaan asettuminen mielikuvituksen avulla, on aktiivi-

sempaa ja tiedollisempaa kuin ensimmäinen. Thompsonin mukaan kognitiivinen (tiedollinen) empatia toteutuu parhaiten silloin kun kyetään omaksumaan toisen näkökulma vaihtamalla paikkoja hänen kanssaan. Ihmiset voivat tällöin vaihtaa näkökulmia, ajatuksia ja tunteita. (Thompson 2005, 265–266.) Toisen asemaan asettuminen imaginaation avulla edellyttää epäilemättä sekä havaintoja että tietoa toisen tilanteesta. Näitä voidaan saada esimerkiksi katselemalla ja kuuntelemalla toista.

Fenomenologisessa analyysissä kolmas empatian laji nostaa esiin sen, että ei ole kysymys vain toisen sijaan asettumisesta vaan samalla toisen ymmärtämisestä nimenomaan toisena suhteessa itseen. Tuo toinen puolestaan näkee minut toisena suhteessa itseensä. Tällöin asettuminen toisen sijaan mahdollistaa oman itseni näkemisen toisen näkökulmasta ja vastaavasti toinen voi tarkastella itseään minun näkökulmastani. Tämän seurauksena kumpikin on osallinen intersubjektiivisesta näkökulmasta, joka ylittää kummankin oman ”ensimmäisen persoonan” yksittäiset näkökulmat. (Thompson 2005, 266–267.)

Empatian neljäs laji on Thompsonin mukaan toisen tunnustaminen persoonaksi, joka ansaitsee huomiota ja kunnioitusta. Tätä empatiaa ei tule identifoida miksikään erityiseksi toisesta välittämisen tunteeksi, esimerkiksi sympatiaksi, rakkaudeksi tai myötätunnoksi, vaan se on näiden perustana oleva kyky niidenkaltaisiin toiseen suuntautuviin välittämisen tai huolenpidon tunteisiin. Empatia onkin Thompsonille perustava kognitiivinen ja emotionaalinen kyky, joka mahdollistaa kaikki moraaliset tunteet ja mielenliikkeet toista kohtaan. Ilman empatiaa moraalinen välittäminen toisesta ja hänen kunnioittamisensa persoonana tai ”päämääränä sinänsä” olisivat mahdottomia.

Kaikki mainitut empatian lajit sisältyvät yhdessä intersubjektiiviseen kokemukseen. Thompsonin mukaan ne läpäisevät toisensa elävässä ruumiissa ja inhimillisessä kielessä. Ruumiillinen ja kielellinen kommunikaatio johtavat ihmisiä toistensa dialogiseen ymmärtämiseen. (Thompson 2005, 269.) Tässä ajattelutavassa empatia on lopulta sekä toisen että oman itsen ymmärtämisen edellytys. Toisen sijaan asettuminen ei pelkästään auta ymmärtämään hänen sisäistä tilaansa ja kokonaistilannettaan, vaan ohjaa myös tarkastelemaan omaa itseäni ja toimintaani toisen näkökulmasta. En siis kohtaa toista yksinomaan oman kokemukseni ja ajatteluni pohjalta vaan myös sellaisena kuin tuo toinen minut kokee ja ymmärtää. Tällainen subjektien välinen dialogi mahdollistaa myös muutoksen käsityksessäni itsestäni ja toiminnastani.

Sisältyykö luterilaiseen näkemykseen toisen sijaan asettumisesta tällainen intersubjektiivinen näkökulma? Tai voiko siihen liittää subjektien välisen dialogin? Asia on tärkeä muun muassa siksi, että kultaista sääntöä sovellettaessa herää kysymys, edellyttääkö se ihmisen perustavan samanlaisuuden. Kysymyksen voi esittää myös toiseuden näkökulmasta. Salliiko kultainen sääntö fenomenologisen empatiakäsityksen tapaan korostaa toisen ymmärtämistä suhteessa itseen toiseksi, siis toisenlaiseksi ja erilaiseksi. Onko kultainen sääntö käyttökelpoinen vain tasolla, jolla ihmiset ovat suunnilleen samanlaisia vai kyetäänkö sen avulla ottamaan huomioon myös erilaisuus?

Luterilaisessa kontekstissa on syytä kiinnittää huomio siihen, että kultainen sääntö ei ole pelkästään rationaalinen moraaliperiaate. Sillä on myös erityinen teologinen sisältö, joka ei ole moraalifilosofisen periaatteen vastainen, mutta lisää siihen jotakin. Voi sanoa, että teologisen kielen semantiikka on toisenlainen kuin filosofian ja moraalin kielen. Tämä tarkoittaa, että kielen termien ja lauseiden suhde siihen, mistä ne puhuvat, on teologiassa toinen kuin filosofiassa. (Työrinoja 1986.)

Tästä päästään myös kysymykseen siitä, mitä tekemistä edellä sanotulla on diakonian kanssa. Usein kysytään, mikä tekee diakonian diakoniaksi, miten se eroaa esimerkiksi kuntien harjoittamasta sosiaalityöstä. Voi myös kysyä, onko moraalisilla teoilla ja diakonisilla teoilla jotakin eroa. Puhun tässä nyt diakoniasta sen nykyisessä merkityksessä, kristillisen kirkon ja sen seurakuntien harjoittamana ihmisten palveluna ja auttamisena. Alustavasti voi todeta, että ero ei ole vain siinä, että diakonia on kristillisten yhteisöjen ja niiden jäsenten toimintaa, vaan itse toiminnassa on jotakin erityistä, joka tekee siitä nimenomaan diakoniaa.

Toisen asemaan asettuminen diakonian periaatteena

Diakonian, eli kristillisen palvelun, erityispiirteet tulevat esiin myös toisten asemaan asettumisessa. Tarkastelen esimerkkinä Lutherin kuvausta kristitystä ruhtinaasta, joka on alamaistensa tai kansalaistensa palvelija. Reformaattori toteaa itse, että hänen esityksensä koskee kristittyä ruhtinasta, ei ruhtinaita yleensä. Sovellan seuraavassa ruhtinaasta sanottua kaikkiin kristittyihin. Näin voi tehdä, koska Luther sanoo eri yhteyksissä samanlaisia asioita kaikista kristityistä. Ruhtinasta tarkastelevassa tekstissä asiat on kuitenkin koottu varsin hyvin yhteen.

Luther lähtee liikkeelle toteamuksesta, että oikeassa toiminnassa ei pidä luottaa kirjoihin eikä toisiin ihmisiin, vaan ainoastaan Jumalaa. (WA 11, 272, 34–35.) Tämän jälkeen hän täsmentää jumalasuhteen sisältöä ja merkitystä. Toiminnan alussa on ensimmäiseksi katsottava toista ja ”lähetettävä sydän oikealla tavalla hänen luokseen”. ”Katsominen” ja ”sydämen lähettäminen” tarkoittaa juuri ymmärtävää ja tuntevaa eläytymistä toisen asemaan, sillä ”sydän” sisältää ihmisen järjen ja ymmärryksen sekä tahdon ja mielenliikkeet eli emootiot. (Stolt 2000, 49–52.) Eläytyminen tapahtuu siis sekä järjen ja ymmärryksen että tahdon ja tunteiden avulla ja sen kohteena ovat toisen ajatukset, tahto ja tunteet. Eläytymisen moraalinen aspekti tulee esille korostuksessa, että sen tarkoitus on olla toiselle hyödyksi ja palvella häntä. Ajatus eläytymisestä tarvitsee myös tarkemman analyysin. Esimerkki Husserl on varauksellinen termin käytössä, koska hänen mukaansa on epäselvää, tarkoitetaanko sillä oman personaan sijoittamista toisen ruumiiseen vai toisen ruumiillisen minän aktuaalista kohtaamista. (Zahavi 2015, 114.) Lutherin ajattelussa eläytymisen merkitys näyttää olevan lähellä jälkimmäistä vaihtoehtoa.

Toisen sijaan asettuminen johtaa muun muassa siihen, että kristitty ruhtinas ei ajattele maan ja ihmisten kuuluvan hänelle eikä katso voivansa tehdä niillä mitä miellyttää. Vastaavasti kristitty ihminen ei ajattele, että hän voi tehdä omaisuudellaan ja lahjoillaan mitä huvittaa. Ruhtinaan ajatuksen tulee olla päinvastainen: minä olen maata ja ihmisiä varten ja kuulun heille ja minun tulee tehdä sitä mikä on heille hyväksi ja hyödyksi. Sama koskee kaikkia kristittyjä suhteessa toisiin ihmisiin. Kukaan ei ole olemassa vain itseään varten vaan nimenomaan toisia varten.

Miten tällainen suuntautuminen toisen ajatuksiin, tahtoon, tunteisiin ja hänen hyvänsä edistämiseen on mahdollista? Lutherin vastaus on vahvasti teologinen. Ensinnäkin ihmisen tulee antaa Jumalan ”asua” korvissaan ja pyytää häneltä viisautta. Tämä tarkoittaa, että hän kuuntelee sanaa, jonka Jumala itse sanassaan läsnä olevana puhuu. Toiseksi hänen tulee muodostaa Kristus silmiensä eteen ja sanoa: Kristus, kaikkein korkein ruhtinas, on tullut palvelemaan minua eikä hän ole tavoitellut minulta valtaa, omaisuutta eikä kunniaa, vaan hän on nähnyt minun hätäni ja pyrkinyt kaikessa siihen, että saisin valtaa, omaisuutta ja kunniaa häneltä ja hänen kauttaan. Siispä minäkin tahdon tehdä niin, en etsiä omaani alaisistani, vaan sitä, mikä on heidän. Tahdon virallani palvella, suojella, puolustaa kuunnella heitä ja hallita vain siten, että he saavat siitä hyödyn enkä minä. (WA 11, 273, 4–24.) Lutherin mukaan

Kristus on siis ottanut huomioon ruhtinaan tilanteen ja tarpeet. Tehtävänänsä hoitaakseen ruhtinas tarvitsee valtaa, kunniaa ja omaisuutta, mutta niiden tarkoitus on hyödyttää kansalaisia eikä ruhtinasta. Olennaista on, että kaikki nämä tulevat Kristukselta ja hänen kauttaan ruhtinaalle. Ruhtinaan tehtävä on palvella niiden avulla. Alamaisten hyvän etsiminen on hengellistä elämää, jonka perustana ovat sanan kuuleminen ja kuunteleminen, Kristuksen katseleminen, kontemplaatio, sekä Kristuksen esimerkin seuraaminen.

Ruhtinaan tulee siis ”ulkoistaa” valtansa ja hallintansa ja ottaa vastaan alaistensa hätä ja toimia aivan kuin se olisi hänen omaa hätäänsä. Sillä näin hän kuulee ja näkee Kristuksen tekevän hänelle, ja tällaisia ovat aidot kristilliset rakkauden teot.

Toisten hyvää etsivien tekojen lähtökohta on siis kristityn suhde Sanaan. ”Sana” ei ensisijaisesti tarkoita kirjoitettua tekstiä, vaan Jumalan puhetta, joka samalla on Jumalan Poika. Ihmiselle tavoitettavaksi Jumalan Sana tulee inkarnaatiossa, Jumalan Pojan ihmiseksi tulemisessa. Tulemalla ihmiseksi Jumalan Poika asettuu ihmisen asemaan ja tekee tälle niin kuin toivoisi itselleen tehtävän, jos olisi ihmisen asemassa ja tilanteessa. (WA 10 I 2, 42, 5–27; 42, 33 – 43, 7.)

Tätä ihmiseksi tullutta ja ihmisen sijaan asettunutta Sanaa tulee jatkuvasti kuulla ja sen perusteella muotoilla – tai maalata – Kristuksen kuva sisäisten silmien katseltavaksi. Juuri tuosta sydämeen piirtyvästä kuvasta ihminen näkee, mitä Kristus on tullut tekemään hänen hyväkseen, kuinka Kristus tuntee hänen tarpeensa ja vastaa niihin. Lutherin mukaan kristitty tahtoo tehdä samalla tavalla toisille ihmisille, kun hän kuulee, näkee ja uskoo sen, miten Kristus on asettunut hänen asemaansa ja palvellut häntä.

Tahto asettua toisen asemaan

Kuinka tällainen tahto asettua toisen asemaan ja sen mukainen toiminta syntyy? Lutherin tulkinnassa kultainen sääntö ei koske vain ihmisten välisiä suhteita. Hän todellakin katsoo, että ihmisen tulee säännön pohjalta myös tiettyssä mielessä asettua Jumalan asemaan. (WA 10 II, 379, 13–16; 380, 4–11; WA 16, 525, 18–21.) Seuraavassa tarkastelen kultaisen säännön tätä aspektia erityisesti toisen ihmisen sijaan asettumisen näkökulmasta.

”Jumalan asemaan asettuminen” ei tietenkään tarkoita, että ihminen tekee itsestään Jumalan tai alkaa toimia kuten Jumala. Ajatus on seuraava: kaikil-

la ihmisillä on jonkinlaista ”luonnollista” jumalatuntemusta. Tämä tarkoittaa oikeastaan sitä, että ihmiset tietävät mitä jumalan käsite tarkoittaa. Jos jokin on jumala, se on voimakas, kaikkivaltias, ikuinen ja ennen muuta kaiken hyvän lähde. Siinä mielessä kaikilla on jokin jumala, että he pitävät jotakin perimmäisenä hyvän lähteenä ja koettavat tuota jumalaa palvelemalla päästä hyvästä osallisiksi. Tunnettuja esimerkkejä tällaisista jumalista ovat vauraus, järki ja kuulusuus. Myös kansallisuudesta, isänmaasta tai yhteiskuntamallista voi tulla tällainen jumala. Teologisesti arvioiden nämä eivät kuitenkaan ole todellisia ja lopullisia hyvän lähteitä vaan parhaimmillaankin vain välineitä hyvän saavuttamisessa ja käytössä. Lutherin mukaan luonnollinen järki tuntee kyllä Jumalan ominaisuuksia, mutta ei kykene ymmärtämään sitä, kenelle nämä ominaisuudet todellisuudessa kuuluvat. Luonnollisen järjen teologinen virhepäätelmä on siis, että se sijoittaa jumalalliset ominaisuudet väärin kohteisiin ja päätyy suositamaan epäjumalanpalvelusta. (Tarkemmin Raunio 2007b, 64–68.)

Jotta Jumala tunnettaisiin oikein, tarvitaan sekä edellä mainittu Kristuksen kuva että usko, jolla kuvaa katsellaan. Tässä evankeliumin mukaisessa kuvassa Kristuksesta nähdään samalla Isän rakkaus eli Jumalan varsinainen olemus. Kristuksen kuva on yhtä Jumalan olemuksen kanssa. Kuvassa, joka piirtyy ihmisen sydämeen, Jumala on siis itse olemuksessaan eli rakkaudessaan ja kaikissa jumalallisissa ominaisuuksissaan läsnä kristityssä. Kristitty tulee osalliseksi Jumalasta ja hänen ominaisuuksistaan, mutta usko näkee ne aina Jumalan ominaisuuksina ja pitää niitä Jumalalle kuuluvina. (WA 2, 94, 12–19.) Juuri tämä on Lutherin mukaan ”Jumalan asemaan asettumista”. Usko ymmärtää, että Jumala tahtoo aina olla ihmisen Jumala eli itse hyvyys ja rakkaus ja kaiken hyvän antaja. Siksi usko ei riistä mitään Jumalalle kuuluvaa ihmisille eikä muille luoduille, vaan pitää näitä ominaisuuksia ja niiden mukaisia hyviä tekoja aina Jumalalle kuuluvina. (AWA 2, 225, 7–16.) Ihminen on kyllä niistä osallinen, mutta ei omi niitä itselleen eikä pidä niitä omina kykyinään tai ansioinaan. Kun ihminen asettuu Kultaisen säännön edellyttämällä tavalla Jumalan asemaan, hän ymmärtää, että Jumala ei voi olla hänen Jumalansa ellei hän pidä Jumalaa sellaisena. Hänen tulee siis antaa Jumalan olla myös hänen Jumalansa, jolta hän saa kaiken hyvän. Jos ihminen itse olisi hyvyden ja rakkauden perusta ja lähde, hän varmasti tahtoisi, että häntä myös pidettäisiin sellaisena. (WA 10 II, 380, 4–11.) Jumalan asemaan asettuminen tarkoittaa tässä yhteydessä siis yksinkertaisesti sitä, että Jumala saa olla

Jumala ilman että ihminen asettaa itseään esteeksi. Ihmisen asettamat esteet eivät muuta Jumalaa itseään mitenkään, mutta estävät ihmistä toimimasta jumalallisen lahjoittavan rakkauden vastaanottajana ja välittäjänä.

Kuten edellä on käynyt ilmi, Jumalan asemaan asettuminen edellyttää osallisuutta Jumalan olemukseen, rakkauteen. Tämä toteutuu, kun Jumala ensin Kristuksessa asettuu sanan välityksellä ihmisen asemaan ja auttaa häntä. Juuri tämä rakkaus, joka ottaa kaiken hyvän vastaan Jumalalta, tekee ihmisen halukkaaksi seuraamaan Kristuksen esimerkkiä ja palvelemaan lähimmäistä. (WA 17 II, 308, 11–35.) Kun ihminen asettuu Jumalan asemaan antaen hänen olla Jumala, jumalallinen rakkaus ja armahtaminen pääsevät hänen kauttaan eteenpäin lähimmäisille.

Palvelun perusidea on kultaisen säännön mukainen eläytyvä toisen asemaan asettuminen, toisen todellisten tarpeiden selvittäminen ja niiden mukainen toiminta. Ruhtinaasta puheen ollen tämä tapahtuu niin, että hän ensin ”ulkoistaa” valtansa ja asemansa. Luther todella puhuu tässä yhteydestä ulkoistamisesta. Vallan ja aseman ulkoistaminen on edellytys sille, että ruhtinas voi ottaa vastaan alamaistensa hädän aivan kuin se olisi hänen omaansa. Jos hän lähestyisi ihmisiä ruhtinaallisessa vallassaan, tämä ei olisi mahdollista. Mahtavien ominaisuuksien ulkoistamisen mallina on Kristuksen tapa lähestyä ihmistä: hän tyhjentää itsensä jumalallisesta muodostaan ja omaksuu orjan muodon. Lutherin mukaan tämä ei tarkoita, että Kristus lakkaisi olemasta Jumalan Poika ja menettäisi jumalallisen olemuksensa. Sen sijaan hän ei lähesty ihmistä jumalallisessa voimassa ja majesteetissa vaan ihmisenä, toisin sanoen ihmisen asemaan asettuneena. (Lähemmin Raunio 2007a ja Raunio 2008.)

Kristittyihin tätä ajatusta voi soveltaa seuraavasti. Heillä on usein erilaisia ominaisuuksia ja asemia, jotka estävät heitä ottamasta vastaan toisten hätää, ahdistusta, heikkoutta, köyhyyttä sekä muita puutteita ja vaikeuksia. Kristityillä on lisäksi uskon kautta osallisuus Kristuksen jumaluuteen ja ihmisyyteen. Voidakseen asettua lähimmäisen asemaan ja vastaanottaa hänen puutteensa, hätänsä ja tarpeensa aivan kuin ne olisivat hänen omiaan, hänen tulee Kristuksen tavoin ”ulkoistaa” jumalalliset ominaisuutensa ja myös kaikki maallinen mahtavuus, korkea-arvoisuus ja erinomaisuus. Tällaisen toisen sijaan asettumisen tarkoitus ja päämäärä on ottaa toisen asia niin omakseen, että hoitaa sitä yhtä hyvin kuin hoitaisi omaa asiaansa.

Luther kirjoittaa kirjassaan Kristityn vapaudesta, että kristitty ei elä itsensä, vaan uskon välityksellä kristitty elää Kristuksessa ja Jumalassa. Samalla

hän elää rakkauden välityksellä lähimmäisessään. Tällainen uskon ja rakkauden yhdistelmä ja samanaikaisuus edellyttää osallisuutta Jumalaan ja hänen rakkauteensa. (WA 7, 38, 6–10; 69, 12–16.) Lähimmäisessä asuminen viittaa juuri jumalalliseen, toisen asemaan asettuvaan ja lahjoittavaan rakkauteen, jonka kautta Jumalalta tulevat ”hyvät” ikään kuin virtaavat ihmiseltä toiselle.

Teologinen teko

Onko kristityn tarpeen toimia jollakin tavalla edistääkseen ”hyvän virtaamista”? Asian selvittämiseksi käytän apuna Reijo Työriojan tutkimusta Lutherin teksteihin sisältyvästä teon teoriasta. Lutherin mukaan sanoista ”tehdä” (facere) ja ”toimia” (operare) tulee teologiassa uusia sanoja. Niiden merkitys on toinen kuin filosofiassa. (Työrioja 1990, 152–153.) On siis olemassa teologista tekemistä ja toimintaa. Teologiassa tekeminen edellyttää aina uskoa, se ei voi perustua pelkästään inhimilliseen järkeen ja tahtoon. Teologisen kielipöydän mukainen tekeminen on suorastaan järjelle tuntematon asia. Kyse on siitä, että ihmisestä on tullut vanhurskauttamisessa uusi luomus, jolla on uusi mieli, uusi tahto, uudet aistit ja uudet teot. Syntyy aivan uusi tekojen luokka, uskon teot. (Työrioja 1990, 154–155.) Nämä teot ovat sellaisia, joita ihminen ei voi oman tahtonsa voimin lainkaan tehdä. Syy tähän on, että ihmisen luonnollinen tahto on suuntautunut hänen omaan hyvänsä, ja hän joutuisi siis tahtomaan sellaista, mikä on hänelle itselleen paha ja tahto joutuisi näin valitsemaan itseään vastaan. Näin se ei voi tai ei ainakaan halua tehdä.

”Itseään vastaan tahtominen” pitäisi oikeastaan suomentaa hieman toisin. Kyseinen lausuma voidaan nimittäin suomessa helposti ymmärtää luodun todellisuuden kieltämiseksi tai halveksimiseksi. Tästä ei ole lainkaan kysymys. Luther käyttää termiä ’itse’ varsin usein jokseenkin samalla tavalla kuin hänen hyvin tuntemansa mystiikan teologia. (Ks. esim. Kirja täydellisestä elämästä 1979.) Tällöin se ei tarkoita ihmisen persoonaa, ei myöskään sielua tai ruumista eikä niiden yhdistelmää. Sen sijaan ’itse’ on pohjimmiltaan ihmisen pyrkimys ja halu olla itse hyvä ja pitää hyvyys omana kykynään ja ominaisuutenaan. Siksi olisikin mielekkäämpää puhua ”itseä vastaan tahtomisesta”. Kun Luther puhuu tästä ’itseä vastaan tahtomisesta’ ja vastaavista asioista, kohteen ei ole ihminen luotuna yksilönä ja persoonana, vaan langenneen ihmisen jumalanvastaisuus, joka tässä tapauksessa ilmenee pyrkimyksenä olla itse hyvä ja saada itselle jotakin etua sekä Jumalasta että luoduista. Tämä on Lutherin

mukaan myös 'omansa etsimisen' syvin merkitys. Tällainen itseys estää pitämästä Jumalaa hyvytenä ja kaiken hyvän lähteenä. Se estää myös asettumasta toisen asemaan ja ottamasta vastaan tämän heikkoutta, puutteellisuutta ja hätää. Itsen "hyvyys" estää oikean suhteen sekä Jumalaan että lähimmäiseen. Tästä on kysymys Lutherin lausussa, että kristitty ei elä enää itsessään, vaan Kristuksessa ja lähimmäisessään.

Sen sijaan usko, jossa Kristus on läsnä, antaa sisällön (informoi) ihmisen intellektille. Intellekti on Lutherin mukaan ihmisen sielu sikäli kuin se ymmärtää jumalallisia asioita. Intellekti ei siis ole sama kuin järki, jonka tehtävä on ymmärtää ja käsitellä maallisia ihmisen "alapuolella" olevia asioita. Ilman uskoa intellekti on jokseenkin tyhjä. Siksi teologisesti katsoen ihmisen intellekti on usko. Intellektinä usko antaa tahdon valittavaksi sellaista, mitä tahto ei luonnostaan voi valita. Tämä tarkoittaa, että samalla usko uudistaa ihmisen tahdon. Ihminen alkaa luopua edellä kuvatusta "itsestä". Vain uskon avulla ihminen voi tahtoa omaa luonnollista tahtoaan vastaan. (Työriñoja 1990, 158.) Edellä mainitusta syystä ihmisen "luonnollinen järki ja tahto" eivät kykene tuntemaan Jumalaa eivätkä "valitsemaan" Jumalaa. Järkeä ei ole lainkaan tarkoitettu jumalallisten asioiden ymmärtämiseen ja ilman uskon intellektiä niitä ei voi ymmärtää.

Lutherin mukaan varsinaiset kristilliset teot ovat siis sellaisia, joita niin kutsuttu luonnollinen ihminen ei voi tehdä. Ero ei kuitenkaan koske tekojen ulkoista hahmoa, vaan niiden perustaa ja luonnetta. Ne eivät ole Kristuksen tekojen ulkoista jäljittelyä, koska Kristus on niiden varsinainen ja ensisijainen tekijä. Ne ovat kuitenkin samalla myös ihmisen tekoja, koska Kristus muoaa ihmisen intellektiä ja tahtoa ja koko ihmistä tekemään aitoja kristillisiä rakkauden tekoja.

Toisen sijaan asettumisen näkökulmasta edellä sanottu tarkoittaa, että luterilaisen käsityksen mukaan ihmisellä on oman järkensä, tahtonsa ja tunteidensa perusteella mahdollisuus eläytyä toisen asemaan ja tästä käsin pyrkiä selvittämään, mikä olisi toiselle hyväksi. Luonnollinen järki ja tahto eivät kuitenkaan voi päätyä sellaiseen tekemiseen, joka olisi jollakin tavoin ihmisen oman hyvän vastaista. (Raunio 2001, 55.) Oman hyvän tavoittelun ei silti tarvitse olla avointa ja häikäilemätöntä egoismia. Kultaisen säännön tulkintaan liitetään tässä yhteydessä usein jonkin korvaavan teon tai vastalahjan odotus. Teen toiselle hyvää, jotta hän puolestaan tekisi hyvää minulle. Lutherin mukaan lähimmäisen hyväksi tulee kuitenkin toimia ilman odotuksia takaisin

maksusta. Hän katsoo, että ”oman” etsimistä on jo kiitoksen ja arvostuksen odottaminen omista hyvistä teoista. Tällöin ihminen nimittäin pitää Jumalan sijasta itseään hyvän varsinaisena tekijänä.

Luterilaisen näkemyksen mukaan teologinen toiminta toisen hyväksi voi ulospäin näyttää samalta kuin luonnollinen. Sisäisesti se on kuitenkin toisenlaista ja menee tietyissä suhteissa pitemmälle. Lutherin mukaan kultaisen säännön teologinen tulkinta perustuu jumalalliseen lahjoittavaan rakkauteen, joka on toisenlaista kuin omaansa etsivä luonnollinen rakkaus. (Kahdesta rakkaudesta Mannermaa 1995.) Tässä tulkinnassa ihmisen omaa hyvää tavoitteleva rakkaus muodostuu esimerkiksi siitä, kuinka toiminnalla tulisi tavoitella lähimmäisen hyvää. Itseen kohdistuva rakkaus kertoo sen, kuinka lähimmäistä tulisi rakastaa. (Raunio 2001, 54.) Tämän esimerkin noudattaminen ei kuitenkaan ole ihmisen luonnollisen rakkauden mukaista.

Luther kuvaa rakkauden olemusta seuraavasti: Jumalan hyvät lahjat virtaavat ensin Kristuksesta kristittyihin, koska hän on ottanut heidät vastaan omaan elämäänsä aivan kuin hän olisi ollut sitä, mitä ihmiset ovat. Kristityistä Jumalan hyvyys tulee virrata kaikille, jotka tarvitsevat niitä. Jumalan lahjojen tulee virrata ihmiseltä toiselle ja tulla yhteisiksi, niin että jokainen ottaa vastaan lähimmäisensä kuin tämä olisi hän itse. Tämä tarkoittaa, että myös kristityn usko ja vanhurskaus ovat lähimmäisen palveluksessa. (WA 7, 37, 32–38, 2.)

Lahjoittavan rakkauden toteuttaminen edellyttää kaiken oman ”ulkoistamista” jotta voisi vastaanottaa toisen. Oman tai ”itsen” ulkoistaminen tekee tilan sekä Kristukselle että lähimmäiselle. Pohjimmiltaan onkin kyse siitä, mitä Kristus tekee ihmisessä: ottaa vastaan tämän synnin, hädän ja kaikki tarpeet ja antaa tilalle omat ominaisuutensa ja hyvät lahjansa. Tämän jälkeen ihminen voi tehdä Kristuksen kanssa samoin lähimmäiselle. (WA 2, 148, 12 – 149, 14.) Voi siis todeta, että luterilaisen diakonian teologian ydin on ”ihmeteltävä vaihtokauppa” (*commercium admirabile*) tai ”iloinen vaihto” Kristuksen ja kristityn välillä. Siinä usko kommunikoi ihmiselle jumalalliset ominaisuudet, sillä uskossa on läsnä itse Kristus. Kristitty tulee tällöin täytetyksi kaikella Jumalan täyteydellä. Kristus antaa kristitylle oman viattoman ja voittoisan persoonansa ja ottaa omakseen ihmisen syntisen persoonan (WA 40, 1, 443, 23–29; Mannermaa 1979, 22–23, 26). Vastaavasti kristityn ja lähimmäisen välillä tapahtuu vaihtokauppa, jossa kysymys ei ole vain ”paikan vaihtamisesta” toisen kanssa, vaan myös eräänlaisesta ominaisuuksien vaihdosta.

Toisen sijaan asettuminen diakonisen toiminnan lähtökohtana tarkoittaa siis edellä esitetyn perusteella sellaista eläytymistä toisen tilanteeseen, jossa tunnustetaan hänen aineelliset, henkiset ja hengelliset tarpeensa, otetaan vastaan hänen hätänsä, tietämättömyytensä ja syntinsä ja palvellaan häntä omalla omaisuudella, tiedolla ja vanhurskaudella. (WA 17 II, 308, 11–35.) Toimijana ei tällöin ole vain ihminen, vaan uskossa asuva Kristus yhdessä ihmisen kanssa. (WA 7, 35, 1 – 36, 8; WA 15, 737, 26–35.) Diakonian erityispiirteen voi tässä yhteydessä kuvata seuraavasti: Kristityn toiminnassa Kristus on se, joka asettuu lähimmäisen sijaan. Mutta kristitty on uskossa yhdistynyt Kristukseen, joka vie hänet mukanaan lähimmäisen luokse ja tämän tilanteeseen.

Kultainen sääntö ja empatia

Lutherin tulkintaan toisen sijaan asettumisesta sisältyy empatian fenomenologista tulkintaa muistuttavia piirteitä. Ajatus kaiken ”oman” ulkoistamisesta eli käyttämättä jättämisestä, jotta voisi ottaa vastaan toisen ja asettua hänen asemaansa, johtaa oman minän tarkasteluun toisen näkökulmasta. ”Toinen” viittaa tässä yhteydessä sekä Kristukseen että lähimmäiseen. Ihminen näkee itsensä Kristuksen silmin kokiessaan armahduksen, ja samalla hän näkee itsensä lähimmäisen silmin ymmärtäessään olevansa tälle mahdollisuus kokea Kristuksen rakkautta. Itsensä ymmärtäminen armahdetuksi ei siis ole ”oma” näkemys itsestä, vaan itsen näkemistä Kristuksen ja hänen Isänsä silmin. Vastaavasti itsen näkeminen mahdolliseksi Jumalan rakkauden välittäjäksi on itsen tarkastelemista lähimmäisen ja hänessä läsnä olevan Kristuksen silmin. Pyrkinessään toimimaan toisen hyväksi kristitty ei luota omaan hyvään tahtoonsa ja hyviin tarkoituksiinsa (WA 2, 104, 20–27), vaan ulkoistaa ne ja pyrkii katselemalla, kuuntelemalla, eläytymällä ja keskustelemalla selvittämään, mikä on lähimmäiselle todella hyväksi. Lähimmäiselle tehtävät teot tehdään samalla myös Kristukselle, joka on läsnä kaikissa apua ja tukea tarvitsevisä. Kristuksessa Jumala on astunut kaikkiin köyhiin, sairaisiin ja tarvitseviin. Tällä tavalla hän on ulkoistanut jumalalliset ominaisuutensa ja pukeutunut inhimilliseen hätään ja puutteeseen. (WA 17 II, 98, 37 – 99, 31; WA 11, 189, 1–17; WA 17 II, 276, 1–19; WA 20, 514, 25 – 515,16; 515, 24–30.) Näin tehdessään hän on asettunut lahjoittavan rakkauden kohteeksi.

Toisen asemaan asettuminen on mahdollista myös filosofisessa tai ulkoisessa merkityksessä järjen, tahdon ja affektin avulla. Tällöin itseä ei kuiten-

kaan voi nähdä Kristuksen ja Isän silmin eikä lähimmäistä palvelulla omalla uskonvanhurskaudella. Lähimmäisen rakastamista ja palvelemista ei tällöin nähdä Jumalan rakastamiseksi.

Luther ei puhunut ihmisten kohtaamisen ruumiillisuudesta fenomenologisen filosofian tapaan, mutta ruumiillisuus on kuitenkin mukana hänen tulkinnassaan kultaista säännöstä. (AWA 2, 48, 11–19; WA 17 II, 102, 28–39.) Koska kaikki luodut ”saarnaavat” rakkauden sääntöä, myös ihmisen oma ruumis ja sen jäsenet kehottavat kristittyä asettumaan toisen asemaan ja tekemään tekoja, joita toivoisi itselleen tehtävän hänen tilanteessaan. Samanaikaisesti toisen ruumis ja sen jäsenet haastavat häntä tähän. Toisen sijaan asettuminen edellyttää koko ihmisen, siis ruumiin, tunteiden ja mielen ymmärtämistä. Toiseksi rakkaus liittyy kristityn Kristuksen ruumiiseen eli kirkkoon ja tekee hänet yhdeksi sen jäsenistä. Kultraisen säännön mukaan toimiva kristillinen rakkaus ja diakonia on siis Kristus-ruumiin toimintaa maailmassa.

Yhteenveto

Lutherin teologiaan perustuva käsitys toisen asemaan asettumisesta diakonisen toiminnan lähtökohtana koostuu siis ainakin seuraavista osatekijöistä. Toisen sijaan asettuminen on luonnollisen lain vaatimus, joka on ”kirjoitettu” kaikkeen luotuun ja kaikkiin tekoihin ja ihmisen ”sydämeen”. Tämä vaatimus kohtaa ihmisen sekä sisäisesti sydämeen kirjoitettuna että hänen ympärillään toisissa ihmisissä, luontokappaleissa ja esineissä, mutta langennut ihminen on haluton kuuntelemaan ja näkemään todellisuutta näin. Ihmisellä on kuitenkin järkensä, tahtonsa ja affektinsa perusteella kyky ymmärtää toisen ihmisen tilannetta ja hänen tarpeitaan. Tästä ei silti seuraa, että hän aina käyttäisi tätä kykyään. Toisen sijaan asettumisessa on syytä tehdä ero psykologisen ja moraalifilosofisen sekä teologisen merkityksen välillä. Näitä ei kuitenkaan ole tarpeen irrottaa toisistaan. Psykologis-filosofisessa merkityksessä toisen tilannetta on mahdollista ymmärtää järjen, tahdon ja mielikuvituksen avulla. Mutta oman järkensä ja tahtonsa avulla ihminen ei tavoita toisen sijaan asettumisen teologista aspektia.

Luterilaisen käsityksen mukaan diakoninen toiminta perustuu juuri teologisesti ymmärrettyyn toisen sijaan asettumiseen. Sen edellytys puolestaan on Kristuksen asettuminen ihmisen sijaan ja siinä tapahtuva ”ihmeteltävä vaihtokauppa”, jossa ihminen antaa Kristukselle oman pahuutensa, heikkou-

tensa ja ymmärtämättömyytensä ja saa Kristukselta vanhurskauden, voiman ja viisauden. Näillä ja kaikilla muilla lahjoillaan hän palvelee lähimmäistä, ottaa tämän vastaan ja hoitaa hänen asioitaan kuin omiaan. Nämä asiat voivat olla yhtä hyvin ruumiillisia, henkisiä kuin hengellisiäkin.

Toisen asemaan asettuminen tarkoittaa tilanteen tarkastelua tuon toisen näkökulmasta. Tällöin kristitty näkee myös itsensä toisen silmin ja kuuntelee itseään toisen korvin. Toisen asemaan asettuminen voi näin johtaa myös omien sanojen, tekojen ja eleiden näkemiseen uudessa valossa. Siinä ei ole kyse toisen hyvän tietämisestä paremmin kuin ihminen itse tietää, mutta oletus ei ole myöskään se, että ihminen joka tilanteessa tietää oman hyvänsä parhaiten. Kyse on vuorovaikutuksesta, jonka tuloksena lähimmäisen hyvä voi löytyä.

Lutherin mukaan tällaisen toisen sijaan asettumisen ensisijainen toimija on Kristus ja hänen rakkautensa, jotka kristitylle lahjoitetaan uskossa. Kristus on myös ”toisessa päässä” ottamassa vastaan lähimmäiselle tehtävät teot. Kristuksen ja lähimmäisen rakastaminen siis lopulta samastuvat.

Luther kuvaa usein kristityn usein ikään kuin ”puhtaana” ja valmiina. Samalla hän kuitenkin korostaa, että rakkaus ja sen mukainen toiminta on ihmisessä vasta aluillaan. Rakkaus ja siihen perustuva toiminta voi kyllä lisääntyä ja vahvistua, mutta jää tämän elämän aikana silti keskeneräiseksi. Tämä tulee ottaa huomioon kun puhutaan kristillisestä toiminnasta ja kristityistä toimijoina. Lahjoittavaan rakkauteen perustuva toisen sijaan asettuminen jää siis puutteelliseksi. Olisi ”idealistista” ajatella, että kristitty on täydellinen ja tavoittelee aina toisen parasta. Toisaalta hän ei ole myöskään mihinkään hyvään kykenemätön. Kristillisen elämän voi nähdä ”realistisesti” jatkuvana uskon ja rakkauden harjoittamisena ja opettelemisena. Tästäkään syystä omaa toimintaa ja omia käsityksiä omasta ja toisen hyvästä ei tämän näkemyksen mukaan tule pitää ehdottomina ja varmasti oikeina.

Lähteet

WA & WA DB (Deutsche Bibel) & AWA (Annotationes) (1883–). Weimarer Ausgabe. Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar.

Kirjallisuus

- Coplan Amy (2014). Understanding Empathy, Its Features and Effects. Teoksessa Coplan Amy & Goldie Peter (ed.), *Empathy*. Philosophical and Psychological Perspectives. Oxford, New York: Oxford University Press, 3–18.
- Gensler Harry J. (2009). Gold or Fool's Gold. Ridding the Golden Rule of Absurd Implications. Teoksessa Neusner J. & Chilton B. (ed.), *The Golden Rule*. Analytical Perspectives. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK: University Press of America, 131–149.
- Gensler Harry J. (2013). *Ethics and the Golden Rule*. New York USA, Oxon UK.
- Hallamaa Jaana (2001). Moralisk pluralism, etisk consensus och social integration. Teoksessa Østnor L. (red.), *Etisk pluralism i Norden*. Kristiansand, 96–116.
- Kirja täydellisestä elämästä (1979). *Kirja täydellisestä elämästä*. Johdanto, suomennos, selitykset: Seppo A. Teinonen. [Theologia Deutsch.] Helsinki: Kirjaneliö.
- Kirjavain Heikki (1996). *Moraali, motivaatio ja yhteiskunta*: Johdatus eräisiin motivaatioteoreettisiin sosiaaliittikan keskeisiin ongelmiin. STKSJ 199. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Kopperi Kari (2007). Miksi rakastaa lähimmäistä? Luterilaisen diakonian teologian lähtökohtia. Teoksessa Latvus K. & Elenius A. (toim.) *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja, 143–157, 290–291, 317–319.
- Kopperi Kari (2015). *Ristin rakkaus*. Matka Lutherista suomalaiseen seurakuntaelämään. Kirjapaja, Helsinki.
- Küng Hans & Kuschel Karl-Josef (toim.) (1994). *Elämää säilyttävät arvot*: Maailman uskontojen parlamentin julistus ja sen tausta. Suom. Nieminen T.; Toim. Heinonen R. E. Helsinki: Arator.
- Laulaja Jorma (1981). *Kultaisen säännön etiikka*. Luterin sosiaaliittikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 32. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- Laulaja Jorma (1994). *Elämän oikea ja väärä*. Eettiset valinnat tänään. Helsinki, Kirjapaja.
- Laulaja Jorma (2002). Diakonia uskon ja rakkauden risteyskessä. Teoksessa *Diakonian käsikirja*. Toim. Helosvuori Riitta ym. Helsinki: Kirjapaja, 59–70.
- Mannermaa Tuomo (1979). *In ipsa fide Christus adest*. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja, XXX. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- Mannermaa Tuomo (1992). *Paralleelleja*. Luterin teologia ja sen soveltaminen. Toim. Raunio Antti. STKSJ 182. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Mannermaa Tuomo (1995). *Kaksi rakkautta*. Johdatus Luterin uskonmaailmaan. 2., täydennetty laitos. STKSJ 194. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Raunio Antti (2001). *Summe des christlichen Lebens*. Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers 1510–1527. Wiesbaden: VIEG Zabern Verlag (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Raunio Antti (2007a). Reformation des christlichen Lebens. Martin Luthers Auslegung von Philipper 2, 5–8. Teoksessa Vind A. & Reeh T. (red.) *Reformationen: universitet, kirkehistorie, Luther*, festskrift til Steffen Kjeldgaard-Pedersen, 28. april 2006. C.A. København: Reitzels Forlag, 351–364.
- Raunio Antti (2007b). *Usko, järki ja lähimmäisen hyvä*. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista. STKSJ. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Raunio Antti (2008). Omastaan luopuminen Jumalan tekona ja kristillisen elämän perustana. *Diakonian vuosikirja* 2008, 84–95.
- Raunio Antti (2015). Golden Rule, Christianity. Teoksessa *Encyclopedia of Biblical Reception*, Vol. 10. De Berlin, Boston: Gruyter. 4 p. Available also online.

- Stolt Birgit (2000). *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. (UTB für Wissenschaft 2141.) Tübingen: Mohr Siebeck.
- Thompson Evan (2005). Empathy and Human Experience. Teoksessa Proctor J. D. (ed.), *Science, Religion, and the Human Experience*. Oxford, New York: Oxford University Press, 261–285.
- Työrinoja Reijo (1986). Proprietas Verbi: Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1: 14), 1539. Teoksessa Kirjavainen H. (ed.), *Faith, Will, and Grammar*. Some Themes of Intentional Logic and Semantics and Reformation Thought. SLAG B 15. Helsinki, 141–178.
- Työrinoja Reijo (1990). Opus theologicum – Luther ja skolastinen teonteorია. Teoksessa Raunio A. (toim.) *Evankeliumi ja sen ulottuvuudet*. STKSJ. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 117–160.
- Wattles Jeffrey (1996). *The Golden Rule*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi Dan (2015). Phenomenology of Empathy. Teoksessa Zahavi Dan, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford, New York: Oxford University Press, 112–152.

Diakonit papiston avustajina Lutherilla – Perinteisen tulkinnan kritiikkiä

Tiivistelmä:

Lutherin tuotannosta on diakoniakirjallisuudessa usein siteerattu yhtä kohtaa teoksesta Kirkon Baabelin vankeudesta, jolla on pyritty kuvaamaan hänen käsitystään diakonin varsinaisista tehtävistä. Uusimman diakonikeskustelun valossa kyseinen kohta on syytä asettaa uudelleen tarkastelun alle. Tulos voi olla yllättävä, sillä diakonit eivät varsinaisesti olisikaan köyhiä varten.

Diakonit Baabelin vankeudessa

Luther kirjoitti vuonna 1520 merkittävän reformatorisen teoksen *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, Kirkon Baabelin vankeudesta. Latinankielisen teoksen tarkoitus oli systemaattisesti esittää puhdistettu oppi sakramenteista. Taustalla olivat Lutherin ja katolisen kirkon teologioiden välillä Augsburgissa 1518 ja Leipzigissä 1519 käydyt oppineuvottelut, joiden seurauksena syntyi reformaation systemaattis-teologisen kokonaisuutensa tarve. Myös muutaman katolisen teologin kannanotot synnyttivät akuutin tarpeen. (Luther 1959 [1520], 391; Brecht 1990, 231–366.)

Teoksessa reformaattori esittää näkemyksensä sakramenteista ja tässä yhteydessä myös pappeuden sakramentista. Tässä viimeksi mainitussa yhteydessä Luther puolestaan ottaa kantaa myös diakonin virkaan (WA 6, 566). Kyseinen teksti on Lutherin tuotannossa yksi niistä harvoista, joissa ainakin vaikuttaa olevan suoraan luettavissa reformaattorin selkosanainen näkemys diakonien tehtävistä. Tuorein suomennos kääntää latinankielisen alkutekstin näin:

[a1] Eikä diakonin tehtävänä ole, [b] niin kuin nykyään on tapana, [a2] evankeliumin tai epistoloiden lukeminen, [c] vaan kirkon varojen jakaminen köyhille, [d] jotta papit vapautuisivat ajallisten huoltien taakasta ja [e] voisivat vapaammin omistautua rukoukseen ja sanan palvelukseen, [f] sillä tätä tarkoittaen asetettiin diakonit, kuin kerrotaan Apt. 6. luvussa. [g] Siispä se, joka ei tunne evankeliumia, eikä saarnaa sitä, ei suinkaan ole pappi eikä piispa, vaan kirkkoa vaivaava rutto, joka papin ja piispan väärällä nimellä, ikään kuin lammasten vaatteissa, sortaa evankeliumia ja on kuin kirkkoa raateleva susi. (WA 6, 566–567. Käännös: Luther 1959 [1520], 477).

Tekstin hakasulkumerkinnot liittyvät tulkinnasta jatkossa käytävään keskusteluun.

Perinteinen lukutapa

Edellä esitetty teksti on Lutherin tuotannossa hyvin harvinainen kuvatessaan diakonin tehtäviä. Juuri harvinaisuutensa vuoksi se on diakoniakirjallisuudessa paljon esillä. Perinteinen tekstin tulkinta on, että diakoni on seurakunnan palveluksessa ja hän jakaa kirkon varoja apua tarvitseville. Kyseessä olisi siis karitatiivinen tehtävä ja diakoni karitatiiviseen sosiaaliseen työhön erikoistunut työntekijä. Tämän tulkinnan on esittänyt moni suomalainen. Esimerkiksi viitatessaan Lutheriin Erkki Kansanaho (1979, 35) nostaa esille sen, että diakonit vain seisovat lukupulpettien ääressä ja lukevat tekstejä samalla unohtaen alkuperäisen tehtävänsä. Suoraa lainausta kirjoittaja ei anna, ja tulkintakin jää avoimeksi: hän käyttää muotoilua joka jättää kyseisen alkuperäisen tehtävän toki näennäisesti määrittelemättä mutta kirjan kontekstissa sisällöksi leimautuu karitatiivinen palveluvirka.

Artikkelikokoelmassa Diakonian oppikirja Esko Koskenvesa pohtii Lutherin lähimmäisenrakkauden käsitystä. Hän toteaa, ettei Luther lähimmäisenrakkautta korostaessaankaan ohjannut seurakuntia diakonian kehittämiseen. Koskenvesa vetoaa Kirkon Baabelin vankeudesta -teoksen edellä esitettyyn kohtaan sanoen Lutherin korostaneen rajuin sanakääntein pappien tehtävää evankeliumin sanan palvelijoina. (Koskenvesa 2002, 41). Koskenvesa tuntuu liittävän diakonin rakkautentyöhön, vaikka mainitseekin papin saarnaviran kuuluvan työnjaon kautta asiaan.

Käsitellessään diakonin viran kehitystä Kari Latvus viittaa lähdetiedot antaen Kirkon Baabelin vankeudesta kirjan kohtaan. Hänen mukaansa reformaattori halusi tällä lausumallaan osoittaa diakonille lähimmäisenrakkauden työtä, erityisesti talousavustamisen. Toisaalta Latvus toteaa reformaation aikana diakoni-nimikkeen liitetyn virkamieheen, jonka vastuulla oli köyhistä huolehtiminen, mutta tätä kirjoittaja ei liitä yhteistyöksi evankeliumilla palvelevan papin kanssa. (Latvus 2007, 74, 75).

Kirkkohistoriallisessa tutkimuksessaan Kaarlo Arffman viittaa nyt tarkasteltavaan kohtaan luvussa, joka on otsikoitu: ”Kirkollinen vallankumous auttamista järjestämässä” (Arffman 2008, 52). Kirjoittaja esittelee Lutherin vaatimaa köyhäinhoidon reformia ja toteaa Lutherin ottaneen alkuseurakunnan auttamisen esikuvaksi. Paneutuessaan edellä mainittuun kohtaan tekijä kertoo sen osoittavan kaksi asiaa: Luther piti Apostolien tekojen kuudennen luvun alkua kuvauksena diakonin virkaan asettamisesta, ja diakoni oli kyseisen kohdan perusteella Lutherilla nimenomaan köyhäinhoidon virka.

Suomalaisen keskustelun tulkintaa kyseisestä kohdasta kokoa osuvasti vuoden 2007 Diakonaattityöryhmän mietintö. Ajatus kulkee köyhien avustamiseen saakka mutta ei sitä pitemmälle:

Liturgista diakonin virkaa arvosteltiin siitä, että diakonit vain seisovat lukupulpetin takana eivätkä auttaneet köyhiä kuten alkukirkossa. Luther suhtautui diakonin virkaan myönteisesti tutkien monia aloitteita sen uudistamiseksi. (Diakoninvirka 2008, 26).

Suomalaista kirjallisuutta ja tutkimusta vastaava tulkinta on yleinen myös kansainvälisessä kirjallisuudessa. Mainittuun Kirkon Baabelin vankeudessa -tekstiin viittaavat niin Herbert Krimm (Quellen 1963, 27), John N. Collins (1990, 9, 266), James Monroe Barnett (1995, 156–157), Gottfried Hammann (2003, 194) kuin Jeannine Olson (2005, 108, 143). Kyse on eittämättä tekstistä, jolla hyvin usein perustellaan Lutherin näkemystä diakoneista henkilöinä, joiden tehtävänä oli auttaa köyhiä ja jakaa heille rahaa.

Edellä esitetyjä Lutherin tekstin tulkintoja voi kutsua perinteiseksi tulkintamalliksi. Koska kyseinen kohta on hyvinkin merkittävässä roolissa tulkittaessa Lutherin käsitystä diakoniasta, kyseiseen kohtaan on olennaisen tärkeä paneutua, sillä sen tulkinta ei ole mitenkään yksiselitteisesti edellä esitetyn kaltainen.

Uuden tulkinnan tarve

Uusin diakoniantutkimus on pyrkinyt osoittamaan 1990-luvulta John N. Collinsista alkaen, että varsinainen diakonin virka ei liittynyt Uudessa testamentissa ja varhaisessa kirkossa vaatimattomaan ja alhaiseen palvelemiseen. (Collins 1990, 62, 69). Diakonit olivat piispan apulaisia jumalanpalveluksissa ja heidän tehtäviinsä liittyi ennemminkin hallinnollisia elementtejä. Karitatiivisuus varsinaisena diakonin tehtävänä olisi tämän näkemyksen mukaan myöhäsyntyisempää.

Tämä antaa aiheen pyrkiä paneutumaan syvemmin, mitä Luther tarkoitti puhuessaan diakonin tehtävistä edellä esitetystä yhteydestä. Tässä artikkelissa esitämme kielellisen analyysin ja siihen perustuvan tulkinnan Lutherin diakonin tehtäviä koskevasta lausumasta kirjassa *Kirkon Baabelin vankeudesta*. Tulemme huomaamaan, että edellä esitetyn Lutherin toteamuksen voi uudemman diakoniatulkinnan mukaisesti tulkita mieluummin niin, että kyse ei ollutkaan diakonien karitatiivisesta palvelutehtävästä vaan papiston palvelemisesta. Hautala 2013). Vastaus kysymykseen, kumpi tulkinta on lähempänä Lutherin alkuperäistä intentiota, on olennainen ajateltaessa luterilaista diakoniakäsitystä. Aloitamme alkukielestä.

Vähän latinan hienosäätöä

Nykyisen kriittisen Luther-edition (*Weimarer Ausgabe, WA*) mukaan diakonia koskevan lauseen sanamuodot kuuluvat seuraavasti (suomennosta vastaavilla hakasulkuhuomautuksilla täydennettynä):

[a1] Diakoniam vero esse ministerium [a2] non legendi Euangelii aut Epistolae, [b] ut hodie usus habet, [c] sed opes Ecclesiae distribuendi pauperibus, [d] ut sacerdotes leventur onere rerum temporalium [e] et orationi ac verbo liberius instent. [f] Hoc enim consilio legimus Act V Diaconos institutos atque [g] ita eum qui vel ignorat vel non praedicat Euangelium non modo non vero esse sacerdotem vel Episcopum sed pestem quandam Ecclesiae, qui sub titulo falso sacerdotis et Episcopi ceu sub pelle ovina Euangelium opprimat et lupum in Ecclesia agat.

Tekstikohdan kirjoitusasussa on nykytietämyksen mukaan muutama lipsahdus. Sana ”diakoniam” (osassa [a1]), joka viittaa diakonin virkaan, kirjoitetaan latinassa virallisesti muotoon ”diaconiam”. Kysymyksessä on pelkästään kirjoitusvirhe, kenties kreikan vaikutusta. Samoin viittaus Apostolien tekoihin (osassa [f]) kuuluisi olla lukuun kuusi (VI), jossa puhutaan seurakuntapalvelijoiden asettamisesta. Myös Lutherin käyttämässä latinankielisessä Vulgatassa viittauksen sisältö liittyy nimenomaan kuudenteen lukuun. Kolmas erheellisyys liittyy nykylatinaan: kohdassa [g] ”Episcopi ceu sub pelle ovina Euangelium opprimat” sana ”ceu” (kuten; ikäänkuin) on klassinen ”seu”, joka seuraa kirjoitusasultaan aikakauden ääntämystä. Se että paikoitellen kirjain ”u” korvaa kirjainta ”v” on tavanomaista. Nämä teknisluonteiset seikat eivät vaikuta sisällön ymmärtämiseen.

Rakenteen analyysi sen sijaan vaikuttaa tulkintaan. Tekstikohdan alussa on yksi väitöslause [a]–[b]: ”Eikä diakonin tehtävänä ole, niin kuin nykyään on tapana, evankeliumin tai epistoloiden lukeminen.” Tämä on osa sitä pappeuden sakramentin kritiikkiä, jota Luther käy kirjansa kyseisessä luvussa. Lauseen rakenteena on accusativus cum infinitivo: ”diaconiam vero esse”. Tätä väitöslauseetta täydennetään välittömässä jatkossa sivulauseilla, erityisesti kahdella ut-sanalla alkavalla lauseella. Niistä ensimmäinen [b] on temporaalinen, ilmaisee aikaa: nykyään on näin. Predikaattiverbi on siinä indikatiivissa. (vrt. Pekkanen 1982, 158). Toinen ut-alkuinen lause [d] on luonteeltaan toisenlainen. Sen predikaattiverbit ovat konjunktiivissa ja kääntyvät suomeksi konditionaalilla. Tämän tyyppisessä lauseessa konjunktiivi/konditionaali ei merkitse yhtä mahdollisuutta vaan välttämätöntä johtopäätöstä. Lauseen [d] luonne on finaalinen, se ilmoittaa päämäärää. Tämän toisen ut-lauseen avulla kirjoittaja liittää väitöslauseeseen vaihtoehdoisen merkityksen diakonin viralle käyttäen rakennetta ut sacerdotes leventur – – et – – instent, suomeksi jotta papit vapautuisivat – – ja voisivat omistautua. (vrt. Pekkanen 1982, 154–155). Tekstikohdan lopuksi [g] uskonpuhdistaja kutsuu niitä papiksi ja piispoiksi nimitettyjä, jotka eivät saarnaa evankeliumia, ruton levittäjiksi kirkossa, evankeliumin sortajiksi ja kirkkoa raateleviksi susiksi.

Artikkelimme alussa esitetyn käännöksen lauserakenne poikkeaa alkukielestä. Latinassa ensimmäinen väitöslause päättyy jälkimmäisen ut-lauseen [d]–[e] jälkeen ”ut sacerdotes leventur onere rerum temporalium et orationi ac verbo liberius instent”, eli ”jotta papit vapautuisivat ajallisten huolten taakasta ja voisivat vapaammin omistautua rukoukseen ja sanan

palvelukseen.” Sen jälkeen latinankielinen teksti jatkaa uutena lauseena [f]: ”Hoc enim consilio legimus Act V Diakonos institutos”, ja jatkaa tästä suoraan toisena rinnasteisena lauseena [g]: ”atque ita eum qui vel ignorat vel non praedicat Euangelium – –.” Suomenkielisessä laitoksessa kohta on käännetty: [f] ”– – kuin kerrotaan Apt. 6. luvussa. [g] Siispä se, joka ei tunne evankeliumia, eikä saarnaa sitä – –”. Suomalaisessa versiossa diakonien asettaminen [f] on erotettu henkilöistä, jotka eivät saarnaa evankeliumia [g]. Latinassa diakonien asettaminen ei samalla tavalla ole erotettu väärästä pappien toiminnasta.

Lukiessa kyseistä kohtaa kiinnittyi vielä huomio lauseessa [c] käytettyyn sanaan ”sed”, joka on suomennettu sanalla ”vaan”. Tällä sanalla on peruserkityksenä myös ”mutta”. Konjunktio yhdistää kaksi lausetta niin, että jälkimmäinen jollain tavalla ikään kuin korjaa tai oikaisee edellistä. Tämän mukaan teksti haluaa sanoa, ettei diakonin tehtävä [b] ole mainittu evankeliumin ja epistolatekstin lukeminen, vaan lauseen [c] mukaisesti kirkon varojen (opes Ecclesiae) jakaminen. Lausetta [c] seuraava sivulause [d] alkaa suomennoksessa sanalla ”jotta”, joka on käännönsä lausetta [d] aloittavasta konjunktiosta ”ut”. Tekstin rakenne on tämän jälkeen selkeä: se kumoaa siten ensin ([a]–[b]) väärän ajatusmallin (lukeminen) ja antaa sitten tilalle toisen (varojen jakaminen, [c]), jolle annetaan jotta-lauseessa [d] perustelu ja samalla määritellään tarkempi tehtävä (papiston vapautuminen [d], rukoukseen ja sanan palvelukseen [e]).

Kaksi tulkintamallia

Edellä esitetty antaa mahdollisuuden sitaatin kahdenlaiseen tulkintaan. Ensimmäkin tekstin rakenteen voi tulkita niin, että pääpaino on sivulauseessa [c] ”sed opes Ecclesiae distribuendi pauperibus” (vaan kirkon varojen jakaminen köyhille). Ajatuksena olisi tällöin, että diakoni on ensisijassa auttamassa köyhiä. Voimme sanoa, että diakoni olisi silloin seurakuntalaisten palveluksessa, ja sivutuotteena papisto saisi lisää aikaa varsinaiseen tehtävänsä, saarnaamiseen ja rukoilemiseen. Tulkinnan taustalla on ajatus, että diakonin tehtävänä on toimia karitatiivisena rakkauden työntekijänä, jolloin pappi voi vapautua rukoilemiseen ja saarnaviran hoitamiseen. Tämä liittyisi edellä esitettyyn perinteiseen tapaan ymmärtää sanan ”diakoni” sisältö. Tähän on kirjallisuudessa Lutherin kohdalla usein päädytty, ja esimerkiksi

Krimmin (1963, 27) antama sitaatti katkeakaan ennen ”jotta” sanalla alkavaa finaalista sivulauseetta [d].

Kuten aikaisemmin on todettu, enenevässä määrin on moderni diakonian tutkimus tullut toisenlaiseen Uuden testamentin tulkintaan: diakonien varsinaisena tehtävänä ei varhaisessa kirkossa ollut karitatiivinen toiminta. Kun tämä ajatusmalli otetaan tulkinnan lähtökohdaksi, Lutherin lauseen logiikka muuttuu. Pääpaino on nyt asetettava sivulauseelle [d]–[e]: ”ut sacerdotes leventur onere rerum temporalium et orationi ac verbo liberius instent”, eli ”jotta papit vapautuisivat ajallisten huoltien taakasta ja voisivat vapaammin omistautua rukoukseen ja sanan palvelukseen.” Diakonin tehtävänä olisi Lutherilla tämä lukutavan mukaan antaa aikaa papistolle [d]–[e], ja tämä tapahtuisi [c] hoitamalla kirkon varojen jakelua köyhille. Varojen jakaminen olisi vain yksi mahdollinen toimintamalli tärkeämmän tehtävän toteuttamiselle.

Asiaan saadaan lisävalaistusta latinan kielioipista. Klassisen ajattelutavan mukaan (Pekkanen 1982, 147) asiasisältöjen painotusarvo on selvä. Päälause sisältää asian ytimen ja sivulause lisää siihen selityksen tai selitykset. Tässä yhteydessä tämä merkitsee sitä, että diakonin perinteinen tehtävä on [c] jakaa kirkon varoja. Lauseen [d] aloittava sana ”ut” (”jotta”) on ymmärrettävä selityksenä. Se kertoo toiminnan päämäärän eli varsinaisen tavoitteen. Samalla se tekee edeltävän lauseen [c] sävyn finaalisiksi: diakonin on toimittava näin, jotta papit vapautuvat enemmän saarnaviran hoitoon.

Näin luettuna diakonien tehtävänä ei varsinaisesti ollut köyhien auttaminen vaan ajan tarjoaminen papistolle sanan julistamista ja sakramenttien hallinnointia varten. Köyhien auttaminen olisi tässä ajattelumallissa alistainen papiston auttamiselle. Tätä tulkintaa puolestaan tukee sitaatin loppuosan evankeliumin julistamista korostava lause [g]. Suomessa se on irrotettu diakonien tehtävien synnystä [f]. Sisällön kannalta tämä vaikuttaa käänöksessä toimivalta, mutta se on kuitenkin jo tulkintaa. Latinassa evankeliumin julistamislause [g] on linkitetty kopulalla ”atque” (”ja”) lauseeseen [f], jossa viitataan diakonien tehtäväksiintoon luvussa Apt. 6. Kun alkukielen linkitystä käyttää tukena, niin lauseessa [g] kuvattu oikea saarnaaminen liittyy suoraan kyseisellä kopulalla diakonien tehtävien syntyyn lauseessa [f]. Diakoneille siis annettiin köyhien avustamisen tehtävä, jotta (nyt finaalisesti) papisto saarnaisi evankeliumia.

Haastava tekstin tulkinta

Kirjalla Kirkon Baabelin vankeudesta on selkeä pääviesti, jolla myös on huomattava merkitys ajateltaessa sivulauseen [d] korostusta ”jotta papit vapautuisivat”. Koko kirja Babylonin vankeudesta käsittelee sitä, kuinka evankeliumin julistaminen on jäänyt muiden tehtävien varjoon ja kirkon papistokin on ollut ikään kuin vankina. Papiston tulisi vapautua varsinaiseen tehtäväänsä. Tähän logiikkaan edellä esitetty mainitun sitaatin uudempi tulkintamalli sopii aikaisempaa paremmin. Diakonitkin palvelevat pääasiaa. Lutherin tarkoituksena ei ole vain ohimennen todeta jotain diakonien tehtävästä, vaan lausuma linkittyy kirkon ja sen papiston tehtäviin. Kirkko ei enää saa olla vankilassa, evankeliumin julistaminen on tehtävä mahdollisimman helpoksi.

Vaikka uudessa tulkintamallissa diakoni toimii papin avustajana, ei tässäkään luetavassa karitatiivinen toiminta katoa Lutherin teoksen ajattelusta. Teoksessa Kirkon Baabelin vankeudesta karitatiivinen toiminta vain mahdollisesti sijoittuu muualle kuin diakonin toimialaan. Diakoni ei ole tässä tulkinnassa ensisijassa karitatiivinen toimija eikä ensisijassa kirkon omaisuudesta vastaava henkilö vaan ensisijassa papiston oikean toiminnan, evankeliumin julistamisen, mahdollistaja.

Vaikka seurattaisiin uudempaa diakoniakonseptia, jäljelle jää kuitenkin edelleen kaksi mahdollisuutta. Kysymys on nyt siitä, oliko varojen jakaminen köyhille vain yksi mahdollinen diakonien toimintamalli, vai juuri se malli, jolla diakonit helpottivat sanan saarnaa. Kielellisellä tasolla teksti ei anna tähän selvää vastausta.

Edellä esitetty päättely nojaa alkutekstin analyysille. Lopputuloksen varmentaminen edellyttäisi tarkan kokonaiskuvan muodostamista Lutherin ajattelusta. On mahdollista, että perinteinen tulkintamalli diakonin tehtävistä on vaikuttanut ohjaavasti nyt analysoidun kohdan sellaiseen edellä lukuisin viittein dokumentoituun lukutapaan, jossa diakonin tehtävien päämääräksi on yksiselitteisesti nähty kirkon varojen hoito / köyhien auttaminen. Tällöin perinteinen lukutapa paljastuisi idealistiseksi, tässä yhteydessä tavoitehakuisiksi malliksi, ja se olisi mahdollista korvata alkukielen tekstiä tarkemmin seuraavalla – sanotaan nyt realistisemmalla – lukutavalla. Jotta analyysi varmentuisi, olisi otettava huolellisesti huomioon Lutherin ajatuksen kulku kirjassa Kirkon Baabelin vankeudesta sekä jäsennettävä tämä Lutherin reforma-

toriseen ajatteluun ylipäänsä sekä erityisesti hänen virkakäsitykseensä. Tässä yhteydessä tähän ei ole mahdollisuuksia.

Vaikka edellä esitetty puhuukin uudemman diakoniakäsityksen synnyttämän Luther-tekstin lukutavan puolesta, ilman tarkempaa analyysia eri tulkintavaihtoehdot jäävät mahdollisiksi. Selvää on, että diakonien tehtävänä voi olla köyhien auttaminen, mutta epäselvää on, onko tämä a) juuri se tehtävä vaiko b) vain yksi monista aputehtävistä, joilla diakonit pyrkivät varsinaisen tehtävänsä toteuttamiseen (evankeliumin sanoman parempaan leviämiseen). Jatkokutkimus voinee osoittaa, oliko diakonien varsinainen tehtävä Lutherin ajattelussa köyhien vai evankeliumin julistamisen avustaminen. Meistä jälkimmäinen vaikuttaa todennäköisemmältä.

Lähteet

WA 6 (1888). *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* [1520]. [Weimarer Ausgabe] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6. Band. Herman Böhlau, Weimar. 497–573.

Luther Martti (1959 [1520]). *Kirkon Baabelin vankeudesta*. Teoksessa *Valitut teokset 2. Toim.* Pinomaa Lennart. Suom. Loimaranta Yrjö & Ollikainen Heidi. WSOY, Porvoo. 393–486.

Kirjallisuus

Arffman Kaarlo (2008). *Auttamisen vallankumous. Luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Historiallisia tutkimuksia 236. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 205. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Barnett James Monroe (1995). *The Diaconate. A Full and Equal Order*. Revised Edition. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Brecht Martin (1990). *Martin Luther. Erster Band. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*. 3., durchgesehene Auflage. Stuttgart: Calwer Verlag.

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

Diakoninvirka (2008). *Diakoninvirka*. Kirkkohallituksen 15.8.2007 asettaman työryhmän mietintö. Suomen evankelis-lu-

terilaisen kirkon keskushallinto. Sarja C 2008:9. Helsinki: Kirkkohallitus.

Hammann Gottfried (2003). *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hautala Harri (2013). *Palvelijat Baabelin vankeudessa*. Martti Lutherin käsitys diakonin virasta teoksessa *Kirkon Baabelin vankeudesta*. Itä-Suomen Yliopisto, Teologian osasto [Pro gradu -tutkielma]. [<http://urn.fi/urn:nbn:fi:uef-2013041>]. 14.5.2014.

Kansanaho Erkki (1979). [Osa] 1 [Historiallinen osa]. Teoksessa *Kansanaho Erkki & Hissa Pentti: Palveleva kirkko*. Diakonian oppikirja. Kolmas, uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja, 11–74.

Koskenvesa Esko (2002). *Diakonia kirkon elämässä ja toiminnassa*. Teoksessa *Diako-*

- nian käsikirja Toim. Helosvuori Riitta ym. Helsinki: Kirjapaja, 35–58.
- Latvus Kari (2007). Auttajan viran alkuperän uusi tulkinta. Teoksessa Auttamisen teologia. Toimittaneet Latvus Kari & Elenius Antti. Helsinki: Kirjapaja, 52–82.
- Olson Jeannine E. (2005). Deacons and Deaconesses through the Centuries. Revised Edition of One Ministry, Many Roles. Revised Edition. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Pekkanen Tuomo (1982). *Ars Grammatica*. Latinan kielioppi. 2. painos. Helsinki: Yliopistopaino.
- Quellen (1963). *Quellen zur Geschichte der Diakonie. 2, Reformation und Neuzeit*. Hrsg. Krimm Herbert. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Naisten vahvasta roolista patriarkalliseen vallankäyttöön – Valta- ja johtosuhteiden muotoutuminen Oulun diakonissakodin alkuvaiheessa

Tiivistelmä:

Oulun diakonissakoti oli Suomen neljäs diakonissalaitos (Helsingin, Viipurin ja Sortavalan jälkeen), kun se aloitti toimintansa 1896. Taustalla oli Kuopion hiippakunnan diakoniaohjesääntö, kristillissosiaalinen harrastuneisuus sekä pyrkimys kehittää sosiaalihuoltoa ja sairaanhoitoa Pohjois-Suomessa. Perustettaessa tavoiteltiin idealistisesti kummankin sukupuolen tasapuolista mukanaoloa sen hallinnossa. Muutamassa vuodessa naisten osuus supistui kuitenkin viidennekseen. Alkuvaiheessa korostui myös maallikkojen rooli, mutta vallankäyttö keskittyi nopeasti papistolle.

Oulun diakonissakoti avasi ovensa lokakuun 1. päivänä 1896 viidelle oppilaalle, järjesti kohta kolme huonetta sairaiden hoitoon ja vietti 10. marraskuuta vihkimisjuhlaansa. Suomen neljännen diakonissalaitoksen perustamisen taustalla oli monia tekijöitä, jotka liittyivät suomalaisen diakonian tilaan, hiippakunnallisten diakoniaohjelmien syntyyn, oululaiseen kristillissosiaaliseen harrastukseen sekä pohjoissuomalaisen köyhäin- ja sairaanhoidon kehittämiseen, siis 1890-luvun sosiaali- ja terveydenhoidon kysymyksiin (Mustakallio 2001, 141–144). Kaikkia näitä – ja muun muassa talouskysymyksiä – olen tarkastellut tutkimuksessani *Palvelun poluilla Pohjois-Suomessa. Oulun Diakonissakoti 1896–1916* (Mustakallio 2001).

Oulun diakonissakodin ensi vuodet tarjoavat oivan mahdollisuuden tarkastella keskitetysti sen perustamiseen liittyneitä valtapyrkimyksiä ja alku-

vaiheessa hahmottuneita johtosuhteita. Tätä ei aiemmissa tutkimuksissa ole erikseen tehty. Keskeisenä kysymyksenä tässä artikkelissa on, miten toisaalta naisten ja miesten, toisaalta maallikkojen ja paikallisten pappien roolit ilmenivät diakonissakodin alkuvaiheessa, noin vuoteen 1903 saakka. Samalla artikkelin teema liittyy kysymykseen diakonian teoriasta ja käytännöstä tai idealismin ja realismin suhteesta. Lähtökohtana on oletus, että naisten vahva panos liittyi yleiseurooppalaisen diakonian idealistiseen juonteeseen (yleiskuva kehityksestä Malkavaara 2015). Selvitän, miten mainitut jännitteet ilmenivät Pohjois-Suomen pääkaupungin arkisessa yhteiskunnallisessa ja kirkollisessa todellisuudessa. Taustalla on myös kysymys perinteisen laitosdiakonian ja Suomessa 1890-luvulla muotoutuneen seurakuntadiakonian suhteesta.

Vaikka tämän artikkelin teemaa ei tutkimuksissa olekaan aiemmin erikseen käsitelty, Oulun seudun diakonian synnystä ja kehityksestä on merkittävästi tutkimusta. Artikkelin pohjautuu primaarilähteisiin, mutta lukijaa helpottaakseni viittaan mahdollisuuksien mukaan niihin helpommin saatavilla olevien julkaisujeni kautta. Näitä ovat paitsi mainittu Oulun diakonissakodin alkuvuosikymmenten historia (Mustakallio 2001) myös 2009 ilmestynyt *Pohjoinen hiippakunta* (Mustakallio 2009), jossa tarkastelen seurakuntadiakonian muotoutumista Kuopion – Oulun hiippakunnassa vuoteen 1939 saakka. Artikkelin aihepiiri liittyy valmisteilla olevaan Oulun kaupunki- ja maaseurakunnan historiaan vuosilta 1870–1944. Sen yhtenä tehtävänä on tarkastella Oulun diakonissakodin asemaa seurakunnan diakoniatyön toteuttajana.

Diakonissakodin perustamiseen johtanut kehitys

Oulun seutu oli kytkeytynyt nykyaikaisen diakonian alkuvaiheisiin jo vuonna 1852, jolloin Pohjois-Suomen merkittävimmän seurakunnan eli Limingan kirkkoherra Aron Gustaf Borg ensimmäisenä suomalaisena tutustui Kaiserswerthiin, Reininmaalle vuonna 1836 perustettuun diakonissalaitokseen. Kaiserswerthista uusi naisille tarkoitettu protestanttisen yhteisöelämän malli levisi aikanaan Pohjoismaihin ja Helsinkiin, minne perustettiin oma diakonissalaitos vuonna 1867, tosin mallia myös Pietarista hakien (Kansanaho 1967, 11–13, 25–35; Mustakallio 2001, 22–25; Mustakallio 2009, 125).

Helsingin laitoksen piirissä puolestaan oli jo sen alkuvuosina havaittavissa pohjoispohjalaisten naisten vaikutusta. Sen ensimmäisessä diakonissavihkimyksessä oli ainoana vihittäväenä Limingasta kotoisin ollut Emma

Wichmann, joka toimi muutamia vuosia laitoksen johtajattarena mutta palasi kohta kotiseudulleen. Wichmannin johtajatakaudella Helsingin laitoksessa oli joukko oppilaita Limingan – Oulun seudulta. Vuonna 1883 Helsingin diakonissalaitoksen johtajattarena puolestaan aloitti oululaisen liikemiehen tytär Lina (Sofia Karolina) Snellman, joka oli kouluttautunut diakonissaksi Tukholmassa ja josta sittemmin tuli kaikkien aikojen merkittävin naispuolinen diakonia-alan vaikuttaja Suomessa (Mustakallio 1999, 96; Mustakallio 2001, 25–28, 33–36; Markkola 2007, 143–144; Mustakallio 2009, 125).

Samalla vuosikymmenellä Oulussa syntyi muutamien yhteiskunnallisesti ja kirkollisesti aktiivisten naisten muodostama ystäväpiiri, jonka vaikutus sittemmin ulottui laajemmallekin. Siihen kuuluivat muiden muassa Limingasta Ouluun muuttanut opettaja Mimmi Bergh ja Oulun suomenkielisen tyttökoulun ensimmäisenä johtajattarena toiminut Jenny Ingman, jotka molemmat olivat papintyttäreitä. Mimmi Bergh suositteli vuonna 1889 julkaisemassaan kirjasessa *Silmäyksiä aikamme emansipatsiooni-pyrintöihin, etenkin naiskysymykseen, Jumalan sanan valossa* naimattomille naisille diakonissan kutsumusta ja synnytti pohjoisen eli Kuopion hiippakunnan papiston keskuudessa seurakuntadiakoniaa koskevan keskustelun. Jenny Ingman, myöhempi Ivalo puolestaan perusti Sortavalaan, Laatokan rannalle, vuonna 1894 oman diakonissakodin, jonka tavoitteena oli kouluttaa lyhyillä kursseilla ”yksinkertaisia” diakonissoja seurakuntien palvelukseen (Mustakallio 2001, 37–44, 61–65; Sorvali 2003, 559–560; Mustakallio 2004, 355–356; Mustakallio 2009, 205–206, 208).

Kirkollisen diakonaatin perustaminen Ouluun 1894

Lopullisen virikkeen diakonissakodin perustamiseen Pohjois-Suomen pääkaupunkiin antoi Kuopion hiippakunta. Tarmokkaan piispansa Gustaf Johanssonin johdolla hiippakunta valmisteli oman diakoniaohjesäännön, jonka senaatti hyväksyi vuonna 1893. Johanssonin mukaan kirkon olikin ruvettava edistämään vapaata rakkaudentoimintaa. Diakoniasta, joka siihen saakka oli ollut saksalaisen mallin mukaista laitosdiakoniaa, oli tehtävä hiippakuntien ja seurakuntien asia. Kirkollinen diakonaatti tarkoitti etupäässä huolehtimista köyhien ja sairaiden hoidosta, mutta se kattoi periaatteessa myös maallikkoosaarnaajien toiminnan, eräänlaisen missionaarisen sisälähetyksen. Seurakuntiin oli saatava työntekijöiksi toisaalta julistustoimesta huolehtivia diakoneja,

toisaalta diakonissvoja, joiden tehtävänä oli hoitaa ruumiillisesti puutteenalaisia (Mustakallio 2001, 45–52, 56–59, 566–567; Mustakallio 2009, 206–208; Malkavaara 2015, 87–89).

Kuopion hiippakunnan seurakuntakeskeistä diakoniamallia lähdettiin kohta soveltamaan Oulussa, sillä seurakuntien tehtävänä oli kirkollisen diakonaatin perustaminen, varojen kerääminen sen hyväksi ja työntekijöiden ottaminen sitä toteuttamaan. Diakoniatyön johto kuului hiippakunnallisen ohjesäännön mukaan seurakunnan papistolle, jonka apuna oli joko kirkkoneuvosto eli kirkkoraati tai erityinen toimikunta. Diakoniatoimikunnankin asettamisessa papiston – ennen muita kirkkoherran – rooli oli keskeinen: se valittaisiin seurakuntaan ”papiston toimesta”, niin kuin hiippakunnallisessa ohjesäännössä todettiin. Oulussa kirkkoneuvosto lausuikin syksyllä 1893 toivomuksen, ”että papiston toimesta tämä diakonaatti jätettäisiin erityiselle toimikunnalle” (Mustakallio 2001, 86).

Oulussa perustettiin tammikuussa 1894 papiston johtama väliaikainen toimikunta, Oulun kirkollinen diakonaatti, hoitamaan diakoniatointia Oulun seurakunnan puolesta. Toimikunnan toimikaudeksi määrittiin seuraavat kaksi vuotta. Fennomaanisen *Kaiku*-lehden uutisessa, joka heijasteli maallikko-
piirien näkemyksiä, todettiin, että toimikunnan tuli kahden vuoden perästä kutsua seurakuntalaisia päättämään diakonaatin lopullisesta täytäntöönpanosta ja valitsemaan lopullista toimikuntaa, joka toimisi seurakunnan valtuuttamana (Mustakallio 2001, 80–88; Mustakallio 2009, 209).

Diakoniatyön aloittaminen Oulussa ilmensi yleisiä uudistuspyrkimyksiä ja idealistista ilmapiiriä monin tavoin. Luonteenomaista oli ensinnäkin kokouspaikka. Toimikunnan perustava kokous pidettiin vähän aiemmin valmistuneessa luterilaisessa rukoushuoneessa, joka oli koonnut kaupunkiseurakunnan aktiivisia maallikkoja uudentyypiseen toimintaan. Rukoushuonekristillisyyden synty johti tavanomaisesta seurakuntaelämästä poikkeavien työmuotojen, myös diakonian kehittämiseen. Toiseksi väliaikaisen diakoniatoimikunnan jäsenet olivat fennomaanisia säätyläisiä, joista useat olivat olleet keskeisillä paikoilla Oulun suomenkielisten koulujen edistämishankkeissa. Kolmanneksi Oulun diakonaattihankkeessa oli merkittävää naisten tasavahva panos: toimikuntaan kuului vakinaisten pappien lisäksi neljä muuta henkilöä, ”kaksi kumpaakin sukupuolta”, kuten pöytäkirjassa painokkaasti todettiin. Diakoniatyö kanavoi naisten vahvaa aktiivisuutta aikana, jolloin heiltä puuttui niin valtiollinen kuin kunnallinenkin äänioikeus ja vaalikelpoisuus. Neljänneksi oululais-

ten diakoniahankkeelle oli luonteenomaista, että sukulaissiteet liittivät yhteen monia vapaaehtoisia diakonia-aktivisteja, vieläpä ensimmäisiä palkattuja johtajattariakin (Mustakallio 2001, 88–92).

Diakonitarkodin perustaminen 1896

Maallikkojohtoisen Oulun seurakunnan diakoniatoimikunnan valmisteluvista toimista on jo pöytäkirjojen puutteen vuoksi vaikea muodostaa selvää käsitystä. Toimikunta hyväksyi itse 4. syyskuuta 1896 kirkkoherra Waldemar Wallinin luona pitämässään kokouksessa uuden laitoksen eli Oulun kirkollisen Diakonitarkodin väliaikaiset säännöt. Niiden mukaan diakonitarkoti perustettiin ”seurakunnan palvelukseksi, sairaiden, köyhien ja muuten apua tarvitsevien hoitoa varten”. Siihen otettiin kirkollismielisiä naisia, jotka aikoivat hiippakunnan diakoniaohjesäännössä mainittuihin palvelustehtäviin, toisin sanoen seurakuntien diakonisseiksi (Mustakallio 2001, 134).

Diakonitarkodin hallinnossa päätösvaltaa käytti kaksi eri elintä. Erityiseen toimikuntaan kuuluivat seurakunnan vakinaiset papit, kodin sielunhoitaja, mahdollinen muu opettaja, lääkäri ja viisi muuta jäsentä, joiden valitseminen jätettiin ensimmäisellä kerralla seurakunnan papiston ja heidän määräämiesä kymmenen valitsijan tehtäväksi. Vastaisuudessa toimikunta täydentäisi itse itseään kahden vuoden välein.

Kodin sisäisistä asioista päättivät johtajatar sekä johtokunta, johon kuuluivat hänen lisäksi kodin lääkäri, sielunhoitaja, opettaja ja kaksi toimikunnan valitsemaa henkilöä. Johtajatar oli johtokunnan puheenjohtajana johtavassa asemassa kodin arkisessa toiminnassa, mutta hän ei kuulunut ulkoisista asioista päättävään toimikuntaan (Mustakallio 2001, 134–135).

Välikaikaisten sääntöjen laatiminen diakonitarkodille tuli määräämään sen tulevan toiminnan suuntaviivat ja oli sekä periaatteellisesti että käytännön toimivaltakysymysten kannalta merkittävä ratkaisu. Itse kodin nimitys osoitti oululaisten aktivistien halua seurata Sortavalaan vuonna 1894 perustetun diakonitarkodin tarjoamia esikuvia ja ”kotimaista” käytäntöä, vaikka he vähitellen siirtyivätkin puhumaan diakonissakodista, niin kuin Sortavalassakin tehtiin (Mustakallio 2001, 135; Malkavaara 2015, 89).

Oulun seurakunnan diakoniatoimi eli ”diakonaatti” samastui tässä uudessa vaiheessa täysin diakonitarkodin ylläpitämiseen; säännöt eivät koskeneet Oulun kirkollista diakonaattia yleisesti. Diakonitarkodin välikaikaisten sääntöjen

hyväksyminen merkitsi samalla tammikuussa 1894 valitun väliaikaisen diakonaattitoimikunnan syrjäytymistä asioiden hoidosta. Uuden kodin liikkeelle lähdössä perimmäisenä päätösvallan käyttäjänä oli Oulun seurakunta, vaikka kirkkoneuvoston antamaa valtuutusta ei ollutkaan uudistettu syksyn 1893 jälkeen (Mustakallio 2001, 135).

Järjestäytyminen on samalla nähtävissä osoitukseksi papiston ja erityisesti kirkkoherra Wallinin itsevaltaisen määrätietoisista otteista. Seurakunnan vakinainen papisto kuului asemansa perusteella laajempaan päättävään elimeen, mikä osaltaan korosti diakonissakodin liittymistä osaksi seurakunnan toimintaa. Papisto sai myös olla valitsemassa ensimmäisiä maallikkojäseniä yhdessä itse määräämiensä valitsijamiesten kanssa. Väliaikaisten sääntöjen mukaisessa valintakokouksessa Oulun pappilassa 6. syyskuuta 1896 oli läsnä yhdeksän henkeä, joista vakinaista papistoa edusti pappilan isäntä rovasti Wallin yksin. Ei ollutkaan ihme, että menettelytapa herätti tyytymättömyyttä maallikkopiireissä. He ilmaisivat olevansa yleisen kokouksen suorittaman vaalin kannalla. Esimerkiksi *Kaiku*-lehden päätoimittaja K. F. Kivekäs arvosteli sitä, ettei seurakunta saanut olla mukana valitsemassa uutta toimikuntaa, vaikka se lahjoiltaan tuki hanketta (Mustakallio 2001, 135).

Diakonissakodin perustamisaloite näyttää vuoden 1896 kuluessa luisuneen yhä selvemmin papiston käsiin. Tästä oli lopullisena osoituksena se, että päätös diakonissalaitoksen perustamisesta tehtiin Oulun rovastikunnan pappainkokouksessa syyskuun 12. päivänä 1896. Sitä vastoin Oulun seurakunnan väliaikaista diakoniatoimikuntaa ei kahden vuoden määräaikana vakinaistettu, niin kuin sitä asetettaessa oli luvattu (Mustakallio 2001, 98–99, 135–139).

Kysymys johtajasta

Diakonissakodin päätoiminen henkilökunta rajoittui alkuvaiheessa oppilaiden kanssa lähes samanikäiseen johtajattareen Selma Stenbäckiin sekä palveluspiikaan. Miespuolista johtajaa kodilla ei ollut. Rovasti Wallin toimi kodin sielunhoitajana, Oulun suomalaisen lyseon rehtori Mauno Rosendal puolestaan ensimmäisen vuoden ajan uskonnonopettajana. Myöhemmin Wallin huolehti myös uskonnonopetuksesta. Oulun piirilääkäri Konrad Relander – suomalaisen terveydenhuollon uranuurtaja – toimi kodin ensimmäisenä lääkärinä ja sairaanhoidon opettajana. Viimeksi mainitut hoitivat tehtäviään sivutoimisesti tai oikeastaan vapaaehtois pohjalta. Johtajatar toimi paitsi joh-

tokunnan puheenjohtajana myös sen sihteerinä. Hänen tehtäviinsä kuului vastata kodin taloudenpidosta, toimia ylihoitajana sekä opettaa diakonissaopilaita teoreettisesti ja käytännöllisesti useita tunteja viikossa. Uno Wegelius toteaa kymmenvuotishistoriikissaan täysin perustellusti: ”Alussa oli kodin toiminta niin järjestetty, että johtajattaren tuli pitää silmällä diakonissakodin koko toimintaa.” (Mustakallio 2001, 134, 139–140).

Oulun diakonissakoti aloitti toimintansa syksyllä 1896. Ensimmäinen diakonissakurssi kesti käytännössä vain kahdeksan ja puoli kuukautta suunnitellun kymmenen kuukauden jakson sijasta. Kurssin ohjelmaan kuului sairaanhoidon, uskonnon ja diakoniatiedon opetusta sekä käytännön harjoittelua taloustoimissa sekä sairaan- ja köyhäinhoidossa. Oulun diakonissakoti edusti Sortavalan sisarlaitoksen kanssa seurakuntakeskeistä diakonissatoiminnan linjaa, joka muodosti vaihtoehdon niin sanotulle laitosdiakonialle (Mustakallio 2001, 141).

Sortavalassakin organisaatioon kuului aluksi johtajatar (Jenny Ingman) mutta ei johtajaa. Molemmat vapaat diakonissakodit poikkesivat alkuperäisestä fliedneriläisestä järjestelmästä, johon kuului sekä kodin ”isä” että ”äiti”. Kun Oulun diakonissakodin yhteyteen kuului oma sairaala toisin kuin alkuaikoina Sortavalassa, sen johtajattaren vastuualue oli vielä laajempi (Mustakallio 2001, 64–65, 214).

On huomattava, että Oulussa käytännön todellisuus ei kuitenkaan täysin vastannut sääntöjen kirjainta. Kodin säännöissä ei johtajaa ja hänen tehtäviään mainittu sanallakaan. Vaikka Uno Wegelius ei kymmenvuotishistoriikissaan kutsu Wallinia kodin johtajaksi, on silti ilmeistä, että Wallinin rooli oli hyvin merkittävä. Hän onkin 25-vuotishistoriikissa maininnut itsensä diakonissakodin ensimmäiseksi johtajaksi (Mustakallio 2001, 134, 139–140, 144). Käytännön tilanne lienee ollut toinen kuin dokumentit suoraan antavat ymmärtää. Tämä ilmeni myös johtamisjärjestelmän kehityksessä.

Johtamisen uudistus 1897

Diakonissakoti joutui ensimmäisinä vuosinaan selvittämään monia uuden laitoksen johtoa ja organisaatiota koskevia ongelmia. Laitoksen monikerroksinen organisaatio, johon kuuluivat sekä toimikunta että johtokunta, osoittautui jo ensimmäisen toimintavuoden kuluessa vaikeasti hoidettavaksi. Kuten todettua, alkuvaiheessa naisilla, erityisesti johtajattarella, oli kodin hallinnossa

huomattava vaikutusvalta. Vuoden 1897 lopulla toteutettiin sääntöuudistus, joka kavensi sitä huomattavasti. Tällöin diakonissakodin ylläpitäminen määriteltiin Oulun kirkollisen diakonaatin tehtäväksi. Käytännössä päätösvalta kuului kodin perustajalle rovasti Wallinille ja muulle paikalliselle papistolle. Hänen johtamansa joukko hyväksyi Oulun kirkollisen diakonaatin väliaikaiset säännöt, jotka korvasivat aiemmat diakonissakodin säännöt ja jotka Wallin vahvisti omalla nimikirjoituksellaan (Mustakallio 2001, 167–168). Menettely ei tuohonkaan aikaan ollut hyvän hallinnollisen käytännön mukainen.

Oulun kirkollisen diakonaatin tehtäväksi säännöt määrittelivät Oulun kirkollisen diakonissakodin ylläpitämisen. Kodin päättäväksi elimeksi tuli nyt pelkästään johtokunta. Tähän kuuluivat seurakunnan vakinaiset papit, joista yksi toimi uskonnonopettajana ja sielunhoitajana, laitoksen lääkäri ja kuusi muuta jäsentä, joista ainakin kahden tuli olla naisia. Jäsenten täydentäminen kaksivuotiskausittain kuului itse johtokunnalle. Johtajatar ei enää kuulunut johtokuntaan, mutta hänen tuli olla sen kokouksissa läsnä. Hänen tehtävänään oli hoitaa laitosta, sen taloutta ja ”sisällistä tointa”. Johtajatar toimi alkuvuosina siis myös kodin rahastonhoitajana (Mustakallio 2001, 167–168).

Organisaatiouudistus tarkoitti käytännössä sitä, että aiemmin toimikunnan nimellä kulkenut laajempi hallintoelin nimettiin johtokunnaksi. Kun vapaasti valittavia jäseniä oli aiemmin ollut viisi, heitä oli nyt kuusi. Oulun papiston asema korostui entisestään, kun uskonnonopetus kuului sääntöjen mukaan sen tehtäviin. Tämä vahvisti samalla tosiasiallisen tilanteen: rehtori Mauno Rosendal oli ensimmäisen toimintavuoden jälkeen jättänyt uskonnonopetuksen Wallinin, laitoksen sielunhoitajan – ja nyt siis myös johtokunnan puheenjohtajan – tehtäväksi. Maallikko ei voinut enää opettaa uskontoa. Toisaalta Rosendalilla ei käytännössä ollut monien muiden tehtäviensä ja kirkollisen työnsä vuoksi tilaisuutta paneutua aktiivisesti diakonissakodin asioihin (Mustakallio 2001, 168).

Samalla diakonissakoti luopui entisestä suppeasta sisäisistä asioista päättäneestä johtokunnastaan. Kun johtajatar ei ollut aiemmin kuulunut toimikuntaan, hän ei kuulunut uusmuotoiseen johtokuntaankaan. Hän oli menettänyt suuren osan päätösvaltaansa, vaikka hän edelleenkin vastasi laitoksen kaikkien asioiden sujumisesta. Rovasti Wallinin tosiasiallinen asema oli vastaavasti muodollisestikin vahvistettu. Wallin oli osoittautunut entistäkin itsevaltaisemmaksi. Järjestäytymisen toinen vaihe toteutettiin pienessä piirissä kirkkoherran johdolla (Mustakallio 2001, 168–169).

Sääntömuutosta on mielekästä tarkastella myös sukupuolten välisen valanjaon kannalta. Suppeaan johtokuntaan oli kuulunut ensimmäisen toimintavuoden aikana kolme miestä ja kolme naista, joista johtajat oli ollut myös puheenjohtaja. Uusimuotoiseen johtokuntaan taas tuli kuulumaan kymmenen jäsentä, joista vain kaksi oli naisia. Papistollakin oli yksistään kolme edustajaa, joista kirkkoherra oli samalla puheenjohtaja. Alkuvaiheen eräänlaisesta hallinnollisesta edistyksestä – naisten ja miesten tasavertaisesta asemasta – siirryttiin nopeasti viidenneksen naisosuuden turvanneeseen vähimmäiskiintiöön. Tähän liittyi se, että johtajat oli kokonaan menettänyt päätöksentekovaltansa (Mustakallio 2001, 169).

Oulun diakonissakodissa esiintyi vallan ja vastuun jakamisessa sekä keskinäisessä kommunikoinnissa ongelmia, jotka paljastivat ristiriidan silloisen sääty-yhteiskunnan patriarkallisen vallankäytön ja diakonian olemukseen perustavalla tavalla kuuluneen naisten vahvan roolin välillä. Alkuvaiheen idealismista oli siirrytty arkipäivän realismiin. Tämä johti osaltaan ensimmäisen johtajattaren Selma Stenbäckin eroon jo kahden vuoden palveluksen jälkeen. Hän oli joutunut ristipaineeseen suhteessa kahteen patriarkalliseen auktoriteettiin – isänsä, Ulvilan kirkkoherraan K. E. Stenbäckin ja Oulun diakonissakodin perimmäiseen vallankäyttäjään rovasti Walliniin. Kysymys oli siitä, tuliko nuoren – alle 30-vuotiaan – johtajattaren ottaa toimintaohjeensa Oulun vai Ulvilan pappilasta. Kuvaavaa on, että lääninrovasti Stenbäck oli nimitellyt johtajattaren tyytymätöntä ruustinna Wallinia varsin raskauttavin ilmaisin. Myös kaksi seuraavaa johtajatarta (Irene Bergroth ja Aino Relander) pysyivät paikallaan vain lyhyen ajan. Seitsemännen lukuvuoden jälkeen, vuonna 1903 oli edessä jo neljännen johtajattaren valitseminen diakonissakodille (Mustakallio 2001, 172–181, 190).

Juridisen aseman epäselvyys

Diakonissakodin juridinen pohja jäi osittain epämääräiseksi, sillä Oulun kirkollisen diakonaatin säännöille ei haettu muuta vahvistusta kuin kirkkoherra Wallinin allekirjoitus. Normaaleja vaihtoehtoja olivat vahvistuksen hakeminen säännöille senaatista tai niiden alistaminen kuvernöörin vahvistettavaksi, kun oli kysymys hyväntekeväisyyden harjoittamisesta vain yhden läänin alueella. Myöhemmin vallinneissa niin sanotun ensimmäisen sortokauden oloissa uusien yhdistysten perustaminen oli kuitenkin kokonaan kielletty.

Tuomiorovastin asemaan noussut Wallin ratkaisi ongelman hakemalla Oulun tuomiokirkko-seurakunnan kirkollinen diakonaatti -nimisen yhdistyksen säännöille vuonna 1901 vahvistuksen Kuopion hiippakunnan tuomiokapitulilta, mikä oli silloisen yhdistyslainsäädännön kannalta täysin poikkeuksellinen ratkaisu. Tällä perusteella voidaan jopa tehdä johtopäätös, että Oulun diakonissakoti toimi 1920-luvun alkuun saakka laittomalla pohjalla. Aikalaisille riitti kyllä Oulussa toimineen tuomiokapitulin ja Oulun tuomiorovastin arvovalta takaamaan kodin toiminnan oikeudelliset ja taloudelliset edellytykset. Tuomiorovastista tuli samalla diakonissakodin johtokunnan puheenjohtajana sen muodollinen esimies. Wallin hoiti tehtävää sekä toimi diakonissakodin sielunhoitajana ja uskonnonopettajana syksyyn 1903 saakka (Mustakallio 2001, 181–188).

Diakonissakodin toiminta vakiintui vasta kun se sai syksyllä 1903 Oulun kaupungin komministeriksi tulleen pastori Uno Wegeliuksen sivutoimiseksi johtajakseen ja aiemmin Oulun lääninsairaalan virkaa tekevänä ylihoitajana toimineen Elin Smarinin johtajattarekseen. Wegelius kantoi sekä muodollisesti että käytännössä ylintä vastuuta diakonissakodin toiminnasta – myös sen taloudesta ja kiinteistöistä – vuoteen 1916 saakka. Smarin puolestaan työskenteli eleettömästi mutta tarmokkaasti johtajattarena kuolemaansa, vuoteen 1929 saakka. Hänen johtajatarkautensa loi edellytykset diakonissakodin laajentumiselle ja sairaanhoitajakoulutuksen kehittämiseksi sekä näin turvasi käytännössä kodin toiminnan jatkumisen. Diakonissakodin johtavan naisen rooli oli jälleen vahva, vaikkakin ulospäin melko näkymätön (Mustakallio 2001, 313–318).

Idealismista realismiin

Oulun diakonissakodin alkuvaiheet osoittavat, miten alkuvaiheen idealismi varsin nopeasti heikkeni. Kun ensimmäisessä vaiheessa tavoiteltiin kummankin sukupuolen tasapuolista mukanaoloa hallintoelimissä, vain muutamassa vuodessa siirryttiin naisten viidennekseen. Kun alkuvaiheessa korostui maallikkojen rooli, muutamassa vuodessa valta ja vallankäyttö olivat keskittyneet papistolle. Muutos oli nopea. Arvio siitä, olisiko vaihtoehtoja ollut, sekä siitä, oliko menettelystä haittaa vai hyötyä diakonian asialle, ei enää ole tämän artikkelin asia. Diakonissakoti joka tapauksessa vakiinnutti asemansa ja on pystynyt jatkamaan toimintaansa jo toistasataa vuotta.

Kirjallisuus

- Kansanaho Erkki (1967). *Sata vuotta kristillistä palvelutyötä*. Helsingin Diakonissalaitos 1867–1967. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Malkavaara Mikko (2015). *Diakonia ja diakoninvirka*. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisu- ja. Kirkko ja toiminta 26. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Markkola Pirjo (2007). Snellman, Lina (1846–1924). Teoksessa *Suomen kansallisbiografia 9*. Studia Biographica 3: 9. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mustakallio Hannu (1999). Emansipaatiota, diakoniaa ja filantropiaa. Pohjoispohjalaiset naiset diakoniaa ja hyväntekeväisyyttä edistämässä 1900-luvun alkupuolelle saakka. *Teologinen Aikakauskirja* 104, 94–101.
- Mustakallio Hannu (2001). *Palvelun poluilla Pohjois-Suomessa*. Oulun Diakonissakoti 1896–1916. Oulun Diakonissalaitoksen tieteellisiä julkaisuja 2. Oulu: Oulun Diakonissalaitoksen Säätiö.
- Mustakallio Hannu (2004). Ivalo, Jenny (1854–1921). Teoksessa *Suomen kansallisbiografia 4*. Studia Biographica 3: 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mustakallio Hannu (2009). *Pohjoinen hiippakunta*. Kuopion – Oulun hiippakunnan historia 1850–1939. Helsinki: Kirjapaja.
- Sorvali Irma (2003). Bergh, Mimmi (1845–1932). Teoksessa *Suomen kansallisbiografia 1*. Studia Biographica 3: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Uskon koetinkivi – Suomalaisen ortodoksisen diakoniatyön teologia siinä toimivien käsityksissä

Tiivistelmä:

Artikkelin tavoitteena on selvittää Suomen ortodoksisen kirkon diakoniatyön opillisia lähtökohtia. Tiedot pohjautuvat kyselyyn, joka toteutettiin kahdessa ortodoksisessa seurakunnassa ja kolmessa diakoniaorganisaatiossa. Tulokset kiteytyvät viideksi havainnoksi. Diakonian nähdään pohjautuvan luomiskertomukseen, rakkauden kaksoiskäskeyn ja Kristuksen esimerkkiin. Diakonia ymmärretään toiseksi nousevan ajatuksesta ihmisestä Jumalan kuvana: kaikki ihmiset ovat tasa-arvoisia ja vuorovaikutuksessa toisiinsa (ja Jumalaan). Kolmanneksi diakoniassa on kysymys Jumalan palvelemisesta ja kohtaamisesta, ja tästä johtuen se on myös pelastusopillinen (soteriologinen) suure. Neljänneksi diakonian luonne on eukaristinen ja yhteisöllinen, ja sitä imentää ilmaisu ”liturgia liturgian jälkeen”. Lisäksi vaikka ortodoksinen diakonia on tietoisien ortodoksista, se auttaa kaikkia apua tarvitsevia riippumatta heidän kirkkokuntakytköksestään. Ortodoksinen diakonia on siten kirkkokuntatietoista mutta ei luonteeltaan eksklusiivista, ulossulkevaa.

Johdanto

Historia ja nykyhetki kohtaavat Ilomantsissa vuodesta 1992 toimineessa lähimmäispalvelukeskus Iljalassa. Sen monipuolisiin toimintamuotoihin lukeutuvat muun muassa pitkäaikaistyöttömien kuntouttaminen takaisin työelämään, vanhusten virkistystoiminta, omaishoitajien tukeminen ja vähävaraisten auttaminen. Keskuksen taustalla olevan Iljala ry:n vuosikertomuksessa vuodelta 2011 toiminnan lähtökohdaksi mainitaan ”ortodoksisen uskon

mukainen hoitava hesykastinen ajattelu, ja siitä nouseva myönteisen kohtaamisen teologia” (Kinnunen 2013, 7). Hesykasmi on idän kristilliseen perinteen piirissä syntynyt hengellinen tai mystinen suuntaus, jolle on tunnusomais- ta hiljaisuuden viljely ja lakkaamattoman rukouksen harjoittaminen. Termin taustalla on kreikan kielen hiljaisuutta tarkoittava sana hesykhia. Hesykasti- selle ajattelulle on ominaista jaottelu Jumalan tavoittamattoman olemuksen ja ihmisen saavutettavissa olevien jumalallisten luomattomien energioitten välillä. Jaottelusta on muodostunut idän kristillisyydessä keskeiseksi etenkin 1300-luvun jälkeisessä teologiassa (Hierotheos 1997; Lossky 1991, 67–90; Maloney 1990). Hesykasmin käsitteellisen sisällön tuntien ei voi välttyä ky- symästä, millä tavalla pohjoiskarjalaisen lähimmäispalvelukeskuksen toiminta perustuu vuosisataiseen kontemplatiiviseen ja askeettiseen perinteeseen?

Tapio Kinnunen on pro gradussaan vuodelta 2013 tutkinut Iljalan asiak- kaiden kokemuksia keskuksen toiminnasta. Toiminnan teologisia perusteita hän ei syvällisesti analysoinut. Kinnusen kuvaus keskuksen toiminnan lähtö- kohdista osoitti silti, että hesykasmi ja kohtaamisen teologia ovat ilmauksia laajemmasta ortodoksisesta arvopohjasta: ”Iljalan toiminta perustuu kristil- liseen filantropiaan eli lähimmäisen auttamiseen. Iljala toimii ortodoksisten arvojen ja uskon pohjalta” (Kinnunen 2013, 5). Iljalan toiminta on eksplisiit- tisesti ortodoksista ja teologisesti määriteltyä.

Iljalasta käsin avautuu laajempi kysymys suomalaisen ortodoksisen diako- nian teologisista perusteista. Miten ortodoksiset diakonian toimijat yleisesti ymmärtävät diakonian lähtökohdat ja luonteen? Minkälaista teologiaa orto- doksinen diakonia edustaa ja edellyttää? Millainen on näistä lähtökohdista lähtevän lähimmäispalvelun luonne? Vastauksien saaminen edellyttää aiheen tarkempaa tutkimista.

Tutkimustehtävä, tutkimuksen lähtökohta ja tutkimuksen tausta

Tehtävä

Tämän artikkelin tarkoituksena on selvittää mistä opillisista lähtökohdista käsin ortodoksista diakoniaa Suomessa tehdään. Tavoitteenani on mallintaa ortodoksisen diakonian opillinen luonne sellaisena kuin se on todennettavissa Suomen ortodoksisen kirkon diakoniatyön toimijoiden käsityksissä. Keskei- nen tutkimuskysymys kuuluu, miten diakonian toimijat ymmärtävät diako-

nian opilliset lähtökohdat. Kysymykseen vastattaessa on yhtäältä selvitettävä millainen teologinen ajattelu diakonian taustalla on toimijoiden käsityksissä. Toisaalta on tarpeen selvittää missä määrin diakonian toimijat kokevat opillisten premissien ohjaavan käytännön diakonista toimintaa. Toisin sanoen, miten diakonian teologia todentuu diakonian käytännössä.

Edellä esitetystä seuraa, että huomioni kohdistuvat diakonian teologisiin perusteisiin, ei niinkään diakoniatyöhön ja siihen liittyviin merkityksiin. Teoreettisilta lähtökohdiltaan tämä artikkeli sijoittuu siis diakonian tutkimuksen alueelle (ks. Pohjola ym. 2011, 189–190). Käsitteellisenä taustaoletuksena on Esko Ryökäksen esittämä näkemys diakoniasta opillisena suurena. Ryökäksen mukaan diakonia on ”kuvattavissa tietyllä joukolla opillisia kannanottoja, joiden soveltamisesta koko työmuoto sitten syntyy”. Ryökäs esittää, että diakonian käsitteellistämiseen liittyy oppihistoriallisessa katsannossa opillinen diskurssi: diakoniaa on kehitetty monenlaisissa opillisista kehyksissä ja erilaisista opillisista tarpeista käsin. Historiallisessa kehityksessä diakonian toimintamuodon olemassaolo rakentuu vähitellen opilliseksi näkemykseksi, joka leimaa koko toimintaa (Ryökäs E. 2007, 62–63. Ks. myös Ryökäs E. 2006).

Diakonian ymmärtäminen opilliseksi suureeksi merkitsee, että ortodoksisen diakonian premissejä todennettaessa huomio kohdistuu kristillisen uskon opinkohtien tunnistamiseen, joiden perusteella diakoniaa ymmärretään tehtävän tai joiden käytännön ilmaukseksi se mielletään. Näin on mahdollista osoittaa, mitä diakonialla opillisessa mielessä tarkoitetaan ja mitkä ovat diakonian ilmeisimmät liittymäkohdat opillisiin kysymyksiin.

Opillisesta lähestymistavasta huolimatta tehtävän toteutus ei välttämättä ole korostuneen teoreettinen. Myös opillisesti hahmotettuun diakoniaan kuuluu se toiminta, jota kyseiseen oppiperustaan sitouduttaessa diakonian nimikkeen alla tehdään. Diakonian konkreettisena toimintana ilmenevästä luonteesta johtuen diakonian ortopraksiaa voidaankin pitää osana diakonian ortodoksiaa. Siis se miten ja mitä tehdään, manifestoi sen miten ja mitä uskotaan. On myös syytä tarkentaa, että tarkastelunäkökulma keskittyy nykyyhetkeen, jolloin historiallinen perspektiivi eli diakonian opillisen näkemyksen kehittyminen rajautuu tämän artikkelin ulkopuolelle.

Asema vähemmistökirkkona vaikuttaa tavalla tai toisella kaikkeen Suomen ortodoksisen kirkon toimintaan. Rinnakkaiselo valtakirkkona olevan evankelis-luterilaiseen kirkon kanssa sekä sieltä ammennetut vaikutteet ilmenevät myös käsityksissä diakoniasta. Siksi tutkimuksessa kysytään myös

yhteyksistä ja eroista luterilaiseen diakoniaan. Koska kyseessä ei ole vertaileva tutkimus vaan ortodoksisten lähtökohtien selvitys, yhteydet luterilaiseen diakoniaan ovat esillä hyvin rajatusti. Se on vain yksi kysymys monien kentties keskeisempien kysymysten joukossa. Tulosten analyysin yhteydessä teen lisäksi joitakin havaintoja yhteyksistä luterilaiseen teologiaan. Esittämäni havainnot ovat vain suppeita esimerkkejä, eivätkä ne edusta syvällistä luterilaisen diakonian teologian analyysia. Havaintojen tarkoituksena on tuoda paremmin esille ortodoksisen ajattelun ominaislaatu.

Ortodoksisen diakonian tutkimus

Ortodoksisen diakonian teologisten lähtökohtien selvittäminen merkitsee tutkimuksellisen aukon paikkaamista. Vasta aivan viime vuosina Suomen ortodoksisen kirkon piirissä harjoitettu diakonia on otettu akateemisten opinäytetöiden aiheeksi (esim. Danouzi 2009; Ratilainen 2012; Kinnunen 2013). Ortodoksisen kirkon diakonia tai pikemminkin filantropia on ollut jo pidempään Jarmo Hakkaraisen mielenkiinnon kohteena. Hänen historiallisesti painottunut tuotantonsa on keskittynyt idän ortodoksisen kirkon sosiaaliseen opetukseen sekä lähimmäispalvelulaitoksiin varhaiskirkon ja Bysantin ajalla (ks. esim. Hakkarainen 1990; 1995, 11–40; 2002). Diakonian luonteeseen varhaiskristillisessä aineistossa on kansallisessa tutkimuksessamme perehdytty viime vuosina enenevässä määrin (esim. Ryökäs E. 2010; Ryökäs & Voitila 2013). Kyse ei kuitenkaan ole ollut varsinaisesti ortodoksisen diakonian tutkimuksesta, vaikka raamatulliset ja patristiset lähteet muodostavatkin yhtymäkohdan varhaisen kirkon ajatteluun leimallisesti identifioituvalla ortodoksisuudelle.

Aihepiiriä ei ole myöskään kansainvälisesti kovin laajasti tutkittu. Pfaffer Valică (2007) on verrattain tuoreessa väitöskirjassaan tutkinut diakoniatyön luonnetta ja haasteita Romanian ortodoksisen kirkon kontekstissa. Uusimpiin kansainvälisiin nimikkeisiin lukeutuu yhdysvaltalainen John Chryssavgiksen teos diakonaatin historiasta ja nykypäivän tulkintojen näköaloista lähinnä diakonin virkaan liittyen (Chryssavgis 2009). Diakonian uusitamentillista ja patristista merkitystä on vastikään selvittänyt väitöskirjassaan venäläinen Julia Krasnobaeva (2013). Hänen voidaan katsoa liittyvän keskusteluun, joka on lähtenyt liikkeelle John N. Collinsin teesistä diakonian väärintulkinnasta (ks. esim. Latvus 2011). Syytä on myös mainita intialaisen Paulos Mar

Gregorioksen pieni, mutta kansainvälisesti hyvin tunnettu teos *Meaning and Nature of Diakonia* (1988). Siinä ilmaistua ajattelua olen esitellyt muutaman vuoden takaisessa artikkelissani (Metso 2009).

Kaiken kaikkiaan ortodoksiseen diakoniaan liittyvää tutkimusta ja kirjallisuutta on saatavilla vain vähän. Kuvaavaa on, että taustakirjallisuutta tätä artikkelia varten etsiessäni Itä-Suomen yliopiston kirjaston tietokannassa löytyi asiasanahauulla vain yksi ortodoksiseen kirkkoon liitetty diakonian alaan kuuluva nimike, vuodelta 1992 oleva ortodoksisen lähimmäispalvelun opas *Rakasta lähimmäistäsi*.

Diakonian toimijat ja diakonian määrittely Suomen ortodoksisessa kirkossa

Suomen ortodoksinen kirkko on evankelis-luterilaisen kirkon jälkeen maamme toiseksi suurin kristillinen kirkkokunta. Jäseniä sillä on hieman yli 60 000 (vuonna 2012), seurakuntia 23 (vuonna 2015). Seurakuntien diakoniatyö on toteutettu pitkälti vapaaehtoisvoimin, sillä vain kahdessa seurakunnassa on palkattuja diakoniatyöntekijöitä: Helsingin seurakunnassa on kuusi diakoniatyöntekijää ja Joensuun seurakunnassa yksi. Mainitut seurakunnat ovat myös kaksi suurinta. Helsingin seurakunnassa jäseniä on noin 20 000 eli lähes kolmannes koko kirkon jäsenmäärästä. Joensuun seurakuntaan kuuluu noin 6000 jäsentä. Laajalla veronkantopohjallaan ne lienevät myös kaksi parhaiten resursoitua seurakuntaa, mikä selittää palkattujen diakoniatyöntekijöiden olemassaolon.

Vapaaehtoisdiakonian järjestämistä on säädelty Suomen ortodoksisessa kirkossa eri aikoina eri tavoin. Vuoden 1960 seurakuntien ohjesäännössä seurakunnan diakoniatyötoimikunnan tehtäväksi määriteltiin rakkaudenpalvelu, joka ilmenee hengellisenä ja aineellisenä tukena (Piiroinen 1979, 204–205. Ks. myös Edström 2002, 345–346). Vuodelta 1979 olevassa luonnehdinnassa diakoniatyö mainitaan lähetys- ja aikuiskasvatuksen rinnalla tärkeänä ortodoksisen kirkon elämää uudistavana ja monipuolistavana tavoitteena (Koukunen 1979, 158). Diakoniatyö oli tuolloin siis eräänlainen kirkollisen elämän nouseva ala. Se ei sittemmin kuitenkaan ole muodostunut profiililtaan kovin näkyväksi osaksi kirkon toimintaa ja järjestökenttää. Näin voidaan päätellä esimerkiksi Tapani Kärkkäisen vuonna 1999 tekemästä katsauksesta Suomen ortodoksisen kirkon elämään, jossa ei lainkaan viitata diakoniaan (Kärkkäi-

nen 1999, 209–213). Kuvaavaa onkin, että vielä kymmenisen vuotta sitten arkkkipiispa Leo asetti tavoitteeksi, että kaikissa ortodoksisissa seurakunnissa olisi järjestäytynyt diakoniatoimikunta (Leo 2003, 58).

Viime vuosina diakonia on saanut yhä enemmän huomiota sekä kirkon virallisissa dokumenteissa että käytännön elämässä. Vuodelta 2006 olevaan ortodoksisesta kirkosta annettuun lakiin on kirjattu, että diakonia- ja hyväntekeväisyystyö on yksi kirkon keskeisistä palvelumuodoista (Laki 2006, 2§). Diakonian asemaa kirkon elämässä on täsmennetty kirkkojärjestyksessä, jossa todetaan, että hiippakuntien, seurakuntien ja kirkon jäsenten tulee harjoittaa kristilliseen elämäkäsitukseen perustuvan avun antamista erityisesti niille, joiden tarve on suurin, ja joita ei muulla tavoin auteta. Seurakuntatasolla diakoniatoiminnan järjestäminen on annettu valtuuston tehtäväksi (Kirkkojärjestys 2006, 10§, 87§, 94§). Seurakunnan diakoniatoimen järjestämisen tapaa ei ole määriteltä, eikä esimerkiksi diakoniatoimikunta ole pakollinen. Lain ja kirkkojärjestyksen sanamuodoissa painottuu ymmärrys diakonian karitatiivisesta luonteesta: kyse on vähäosaisten auttamisesta ja hyväntekeväisyydestä.

Suomen ortodoksisen kirkon strategiassa vuosille 2010–2015 diakonia on nostettu voimakkaasti esiin (Strategia 2009, 6.2). Strategiaa valmistelleen työryhmän raportissa diakonian käsitettä laajennetaan hengellisen yhteyden ja palvelun alueelle:

Ortodoksisen kirkon diakoniatyön kohteena ovat muutkin kuin kirkon jäsenet. Diakoniatyöksi on usein ymmärretty nimenomaan taloudellinen tukeminen, mutta se tarkoittaa samalla tavoin hengellistä ja henkistä tukea, kuuntelemista ja myötäelämistä sekä käytännön asioissa auttamista (Etsivä kirkko 2007, 23).

Näin ilmaistuna diakoniassa ei ole kyse vain aineelliseen puutteeseen reagoimisesta, vaan sillä on kokonaisvaltaisempi lähimmäisen palvelun luonne. Se myös laajenee kirkon rajojen ulkopuolelle. Kokonaisvaltaisuutta ilmentävät myös strategian viittaukset laaja-alaisen diakonisen asenteen omaksumiseen: kirkko pyrkii ohjaamaan jäseniään diakoniavastuuseen toisistaan, yhteiskunnasta ja koko luomakunnasta. Diakoniaa ei selvästikään mielletä erilliseksi kirkolliseksi toimialaksi. Sen sijaan diakonia ilmentää laajasti kristillistä elämänasennetta, jopa siinä määrin, että se nähdään ortodoksisuuden kriteerinä: ”Diakonia on kirkon uskon aitouden koetinkivi.” (Strategia 2009, 6.2)

Diakonia on Suomen ortodoksisessa kirkossa keskeinen seurakunnan toimintamuoto, jonka järjestämiseen jokainen seurakunta on velvoitettu. Pitkälti vapaaehtoisvoimien varaan rakentuvana diakonian luonne ja laajuus ovat käytännössä riippuvaisia seurakuntien resursseista. Ortodoksisen itseymmärryksen kannalta kysymys diakoniasta on kirkon strategiassa nostettu keskuksen. Diakonia on teoissa ja toiminnassa näkyvä osoitus ortodoksisen uskon autenttisuudesta.

Lähteet ja tutkimuksen toteutus

Tutkimuksen ensisijainen lähdeaineisto koostuu syys- ja lokakuussa 2014 tekemistäni haastatteluista. Haastattelin kolmea ortodoksisen kirkon diakoniatyöntekijää, kahta Helsingin seurakunnasta ja Joensuun seurakunnan ainoaa diakoniatyöntekijää. Haastateltavina olivat Helsingistä Kari Hartikka (FM, lähihoitaja) ja Iida Lonkila (yhteisöpedagogi, AMK) sekä Joensuusta Eeva Timonen (sosionomi, AMK).

Heidän lisäksi haastattelin kuutta edustajaa kolmesta diakonian alalla toimivasta järjestöstä, kahta henkilöä kustakin. Haasteltaviksi jo edellä mainitusta Iljala ry:stä valikoituivat toiminnanjohtaja Ritva Korhonen ja yhdistyksen hallituksen varajäsenen Juha Riikonen (TT). Toisena yhdistyksenä otin mukaan tutkimukseen Filantropia ry:n, jonka alueena on Suomen ortodoksisen kirkon kansainvälinen diakonia ja lähetystyö. Helsingistä käsin toimivasta Filantropiasta haastattelin sen toiminnanjohtaja Riina Nguyenian (TM) ja projektipäällikkö Aino Nenolaa (TM). Yhdistys on toiminut vuodesta 2013, jolloin Ortodoksinen Lähetys ry ja ortodoksisen kirkon ulkomaa-
napu OrtAid yhdistyivät Filantropiaksi ry:ksi. Yhdistyksen toiminta perustuu kristillisiin arvoihin, joista on korostetusti nostettu esille kolme toimintaa läpileikkaavaa teemaa: kristillinen todistus ja palvelu, ihmisarvo ja luomakunta. Kolmantena yhdistyksenä otin mukaan Ortodoksinen diakonia ry:n. Yhdistys on perustettu 2014 ja se toimii Joensuussa. Yhdistys ilmoittaa toimivansa ”ortodoksisen arvomaailman pohjalta” tehtävänä ”kristillinen diakoniatointa”. Haastattelin hallituksen puheenjohtaja Marko Mäkistä (TM) ja varapuheenjohtaja Juhana Siréniä (teol. yo.). Molemmat ovat ortodoksisen kirkon vihittyjä diakoneja.

Vaikka diakonia ja diakoni liittyvät käsitteinä läheisesti toisiinsa, ortodoksisen kirkon seurakuntaelämän todellisuudessa diakonin tehtäviin ei vält-

tämättä sisälly lähimmäispalvelua. Diakoni us ymmärretään kolmisäikeisen pappeuden asteeksi. Diakonin tehtävät ovat ortodoksisessa kirkossa painotuneet liturgisesti, jolloin diakonin ensisijainen palvelutehtävä sijoittuu jumalanpalveluksen ja sakramenttien toimittamisen, ei esimerkiksi karitatiivisen lähimmäispalvelun alueelle (Makkonen 2004, 102–106). Suomen ortodoksisessa kirkossa palvelee 47 papilliseen diakonin tehtävään vihittyä henkilöä (tammikuu 2015). Diakonit eivät muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta ole seurakunnan työntekijöitä vaan palvelevat diakoneina oman työnsä ohella. Ainoastaan yhden toimessa olevan diakonin toimialaksi on erikseen määritelty diakoniatyö.

Tutkimukseni kohdistuu diakoniatyöhön ja sen tekijöihin, ei siis diakoneihin ja heidän käsityksiinsä. Vaikka tutkimuksen otanta (n=9) vaikuttaa määrällisesti pieneltä, tarjoaa se varsin kattavasti tietoa ortodoksisen diakonian alan toimijoiden käsityksistä: haastateltavina oli puolet toimessa olevista Suomen ortodoksisen kirkon diakoniatyöntekijöistä sekä edustajat kaikista diakonian alalla toimivista kirkollisista järjestöistä.

Toteutin haastattelut puolistrukturoituna teemahaastatteluna, joka soveltuu hyvin kun kerätään tietoa vähemmän tunnetuista ilmiöistä ja asioista. Kysyin kaikilta haastateltaviltani samoihin teemoihin liittyviä, osin samoja kysymyksiä. En kuitenkaan seurannut tarkasti valmiiksi muotoiltua kysymyslistaa, vaan annoin keskustelun soljuja verrattain vapaasti. Aihepiirit ja teemat olivat kaikille haastateltaville yhteiset, mutta teemoissa etenemisen järjestys vaihteli (Hirsjärvi & Hurme 2001; Eskola & Suoranta 2000). Kysyin muun muassa miten haastateltavani määrittelevät diakonian, mitkä ovat heidän mielestään ortodoksisen diakonian teologiset lähtökohdat, miten mainitut lähtökohdat ilmenevät käytännön toiminnassa sekä miten he ymmärtävät diakonian ja liturgian välisen yhteyden.

Haastattelujen taustaksi olin perehtynyt seurakuntien ja yhdistysten toiminnan kuvauksiin. Nettisivuilla oleva informaatio ja toimintakertomuksissa olevat tiedot muodostavat toissijaisen lähdeaineiston. Taustaperehtymisen ansiosta haastatteluja oli mahdollista kohdistaa toimijoiden diakonialle jo antamien ilmaisujen taustoihin ja sisältöihin: mitä eksplikoitua luonnehdinnat syvemmin tarkoittavat, miten ne ohjaavat toimintaa ja kuinka ne konkretisoituvat diakonisessa toiminnassa? Näin haastatteluissa oli tilaa kunkin toimijan erityislaadusta juontuville aiheille. Esimerkiksi Filantropia ry:n rooli kansainvälisenä toimijana, ortodoksisen toimintamiljöön vaikutus Iljala ry:n toimin-

taan ja Joensuun seurakunnan diakoniatyön erityispiirteet ohjasivat yksittäisiä haastatteluja tiettyyn suuntaan.

Haastattelujen analyysi ja tulokset

Esittelen seuraavassa tutkimukseni tulokset. Olen poiminut haastatteluaineistosta Jumalaa, ihmistä ja heidän suhdettaan koskevat dogmaattiset elementit. Rakennan seuraavassa niistä muodostuvan teologisen kokonaisuuden. Jatkossa esitettävät lainaukset eivät siten muodosta kokonaiskuvaa haastateltavien näkemyksistä vaan minun niistä poimimistani opillisiin teemoihin liittyvistä lauseista. Tulosten esitysjärjestys on siis jo yhdenlainen analyysin taso, jolla osoitetaan dogmaattisen teemojen kytkeytyminen toisiinsa. Tarkoituksena ei ole arvioida yksittäisten henkilöitten teologian laajuutta tai luonnetta, vaan tarkastelussa pyritään haastattelijoiden käsityksistä rakentuvan kokonaisuuden rakentamiseen. Olen silti pyrkinyt läpinäkyvyyteen siinä, että kokonaisnäyn kantavuutta on tiettyyn rajaan asti mahdollista arvioida myös yksittäisten henkilöiden ja toimijoiden tasolla. Vaikka henkilöiden nimet on häivytetty, saman vastaajan ajatuksiin viitataan samalla koodilla (H1–H9).

Keskusteluista oli eriteltävissä kolme keskeisintä diakonian teologista periaatetta tai lähtökohtaa. Nämä ovat ihminen Jumalan kuvana ja Jumala Luojana, Jumalan kohtaaminen lähimmäisessä, sekä diakonian ja liturgian yhteys. Teemojen esitysjärjestys ilmentää näkemysten edustavuutta haastatteluaineistossa.

Vastaukset lähtökysymykseeni ”mitä on diakonia?” kohdistuivat kahtaalle. Yhtäältä painottui toiminnan, toisaalta diakonisen asenteen näkökulma. Toimintana diakonia merkitsee diakonian alan ortodoksisten toimijoiden mukaan auttamista, vastikkeetonta palvelua sekä lähimmäisten eritasoista ja yksilöllistä kohtaamista, mutta myös Kristuksen kohtaamista. Vastauksissa piirtyi esiin kolme tasa-arvoista aluetta: henkinen, hengellinen ja aineellista-taloudellinen auttaminen. Toiseksi, diakonian katsottiin tarkoittavan toiminnan taustalla olevaa ajattelua, kristillistä asennetta tai lähtökohtaa, josta käsin toimitaan. Toisin sanoen diakonialla voidaan tarkoittaa periaatetta, joka on leimallisesti kristillinen. Diakoniassa on kyse lähimmäispalveluun kannustavasta tunnusmerkkillisestä kristillisestä ajattelusta, sillä diakoniaa voi olla vain kristillinen lähimmäispalvelu.

Ero toiminnan ja tausta- ajattelun painottamisessa ilmenee myös seurakuntien kuvauksissa diakonian sisällöstä. Helsingin seurakunnan nettisivuilla diakoniaa kuvataan karitatiiviseksi toiminnaksi. Se on käytännön työtä, kuuntelemista, sielunhoitoa ja arkista auttamista (Helsingin seurakunta). Joensuun seurakunnan sivuilla diakonia puolestaan määritellään teologisista premisseistä käsin eikä toiminnan käytännöllistä puolta ole tarkemmin eksplikoitu. Diakonialla on neljä teologista lähtökohtaa: luomisteologia eli diakonia luomistyön jatkamisena hyvän jakamisena, kristologia eli diakonia Kristuksen seuraamisen ja kristillisen elämän ilmauksena, ekklesiologia eli diakonia kirkon jäsenten ja erityisiin tehtäviin asetettujen henkilöiden toimintana sekä moraaliteologia, joka liittyy diakoniaan sen vaikutuksen ja laajempien yhteiskunnallisten ja sosiaalieettisten yhteyksien pohdinnan (Diakoniatyön perusta).

Voidaan siis todeta, että diakonian käsite sisältää ortodoksisten toimijoiden ymmärryksessä sekä käytännön toiminnan että käsitteellisen ulottuvuuden, joka pyrkii osoittamaan sekä toiminnan taustalla olevan asenteen että diakonian teologiset perusteet.

Haastatellut kokivat seurakuntien ja yhdistysten diakoniatyön edustavan kirkon virallisissa asiakirjoissa kuvattua diakonisen palvelun alaa. Vaikka diakonian korostamista kirkon strategiassa arvostettiin, todellisuuden ei katsottu vastaavan sille annettua kuvausta. Seurakuntien diakoniatyöntekijät pitivät strategian ilmauksia enemmän kauniin ajatuksen ilmaisemisena kuin kuvauksena siitä, että diakonia todella läpäisisi kirkon kaikki tasot tai että siihen aidosti pyrittäisiin. Keskusteluissa nousi esille muun muassa toivo, että strategiatasolla tapahtuvan tunnistamisen sijaan kirkko voisi selkeämmin ottaa ”johtajuuden tai omistajuuden diakoniatyöhön, että kirkon pitäisi kirkkona lausua mitä on diakoniatyö ja miten kirkko sitä tekee” (H8). Diakonian nimeämistä aidon uskon koetinkiveksi kiitettiin. Eräs haastatelluista luonnehti sitä ”helmeksi” ja näki sen antavan perusteet kollektiiviselle itsekritiikille: ”Toi on lause, joka myös paljastaa jos näin ei ole. Jos usko ja diakonia eivät kulje käsi kädessä niin se näkyy päällepäin” (H9). Ymmärrys diakonian merkityksestä ja sen todellisuudessa saama asema kirkossa tarjoavat perustan kriittiselle arvioinnille diakonian paikasta Suomen ortodoksisessa kirkossa.

Ihminen Jumalan kuvana ja Jumala ihmisen Luojana

Kysymykseen diakonian teologisesta lähtökohdasta seitsemän vastaajaa nimesi kantavaksi dogmaattiseksi premissiksi ihmiskuvan. Luonnehdinnoissa korostui yhtäältä ihmisen ontologinen rakenne Jumalan kuvaksi luotuna eli se, että ihminen on Jumalan kuva:

Jokainenhan meistä on Jumalan ikoni (H5)

Raamatun alkulehdillä sanotaan, ihminen on Jumalan kuvaksi luotu. Se tarkoittaa jokaista ihmistä. (H7)

Olemuksellisen Jumalan kuva -aspektin todettiin olevan suoraan yhteydessä ihmisen merkitykseen ja arvoon: ”Kaikilla ihmisillä on ihmisarvo” ja ”kaikki ovat samalla lähtöviivalla” (H1).

Maininta ihmiskuvasta toi näin esille myös asennoitumisen ja ymmärryksen toisesta ihmisestä Jumalan kuvana. Ihmisen ontologinen rakenne ei kuitenkaan jää irralliseksi taustatiedoksi vaan siihen vedoten tehdään käytännön johtopäätöksiä. Tällöin siirrytään Jumalan ja ihmisen ontologisesta suhteesta ihmistenväliseen kohtaamiseen. Jumalan kuva -käsitteen perusteella ”nähdään lähimmäinen Jumalan kuvana” (H8). Silloin on kyse kaikissa ihmisissä olevan Jumalan kuvan näkemisestä ja tunnustamisesta.

Kunnioitamme jokaista ihmistä Jumalan kuvana ja ainutkertaisena persoonana. (H7)

Myös joidenkin taustayhteisöjen toiminnan kuvauksissa viitataan ihmisarvoon ja -kuvaan toimintaa luonnehtivana asennoitumisena. Ortodoksinen diakonia ry:n toiminnassa ”jokaista ihmistä kohdellaan arvokkaana ja vastuullisena riippumatta hänen sen hetkisestä elämäntilanteestaan.” Ihmisarvo on myös yksi kolmesta Filantropian pääarvosta. Yhdistyksen linjauksen mukaan kirkon ihmiskuva ”korostaa jokaisen luodun ihmisarvoa ja kunnioittamista.”

Iljalan toiminnassa korostetaan Jumalan kuva -aspektista juontuvan asennoitumisen keskeisyyttä. Ihmiskuva velvoittaa kohtelemaan kaikkia ihmisiä tasa-arvoisesti: ”Kun Jumala loi ihmisen omaksi kuvakseen, niin meidän pitää hyväksyä kaikki kuvat mitä meille tulee eteen” (H1). Jotta tämä olisi mah-

dollista, toimijoiden on tiedettävä mistä lähtökohdista käsin toimitaan. Toisin sanoen, kun ihmiskuvasta juontuva periaate on sisäistetty, on käytännössä mahdollista hyväksyä lähimmäinen ilman hänelle asetettuja vaatimuksia.

Ihmiskuvan sisäistämisen korostaminen ilmentää ortodoksisuudelle luonteenomaista tapaa lähestyä kirkon palvelutehtävää imago Dei -lähtöisesti. Diakonian perustana on ajatus jokaisen ihmisen näkemisestä sellaisena kuin Jumala on hänet tarkoittanut. Tällä tavoin näkemisen edellytyksenä on hahtuminen muutokseen ja katumukseen siinä kuinka toisia ihmisiä katsotaan (Huttunen 2009, 99). Näin ymmärrettynä ihmiskuva asettaa jokaisen yksilön tasavertaisesti yhteisen jaetun ihmisyyden perustalle. Suhde Jumalaan määrittyy myös, ainakin osaltaan, luotuisuudesta juontuvan samanveroisuuden kautta. Tässä ortodoksisen diakonian perusteet näyttävät poikkeavan luterilaisesta imago Dei -ajattelusta. Pauli Niemelä (2002, 89–90) erittelee ihmiskuvaan pohjautuen luterilaisen diakonian perusteiksi ihmisen ja Jumalan välisen suhteen, lähimmäisenrakkauden vaatimuksen sekä syntisyyden ja pelastuksen kysymykset – mutta ei ihmisten keskinäistä tasa-arvoisuutta. Syntyy vaikutelma, että diakonia kohdistuu tällöin yksilöön. Ortodoksisen ajattelun mukaan ihminen ei niinkään ole yksilö vaan osa yhteisöä (kirkkoa), jonka olemuksen yhtenä rakennusaineena on yhteinen ihmisyyys. Tämän seurauksena diakonia nähdään samanaikaisesti antamisena ja vastaanottamisena sekä yhteisenä kasvuna rakkaudessa (Hakkarainen 1992, 7).

Tasavertaisuuden periaate ilmenee käytännössä siinä, että ortodoksisen diakonian kohderyhmänä ovat kaikki apua tarvitsevat. Yksikään haastelluista ei mieltänyt ortodoksisen kirkon diakoniaa luonteeltaan eksklusiiviseksi, päinvastoin: useimmissa vastauksissa todettiin suorasanaisesti, että ketään ei rajata ulkopuolelle tai käännytetä pois: ”Me emme erottele tai käännytetä asiakkaita. Apua saa kun sitä tarvitsee eikä siinä ruveta saarnaamaan. Jos meillä on ruokaa jaettavana niin saa ruokakassin, jos sitä tarvitsee ” (H7). Kirkon jäsenyys ei ole edellytys avun saamiselle.

Vastaajien kesken näyttää vallitsevan ero ymmärryksessä siinä, minne diakonisen toiminnan ja ihmiskuvan yhteys diakonian käsitteellisessä hahmottamisessa sijoittuu. Viisi yhdistyksissä toimivista haastatelluista nimesi ihmiskuvan diakonian lähtökohdaksi (H1, H6, H7, H8 ja H9). Jokainen heistä teki niin heti haastattelun alussa, kun kysymys diakonian lähtökohdista ensi kertaa nousi esiin. Heidän kuvauksissaan ihmiskuvan sisältö ja sen erilaiset perustelut olivat esillä laajasti. Sen sijaan kumpikaan kahdesta ihmiskuvan

maininneesta diakoniatyöntekijästä (H3 ja H5) ei viitannut siihen toiminnan lähtökohtien yhteydessä. Ensimmäinen heistä mainitsi ihmiskuvan haastattelun lopussa lähimmäisen palvelemisen kautta tapahtuvan Jumalan kohtaamisen yhteydessä (H5). Toinen puolestaan viittasi ihmiskuvaan kommentoimissaan kirkon strategiaa, jonka kuvaus diakoniasta ”liittyy ihmiskuvaan tai elämäntarkastukseen” ja ”ilmaisee ajatuksen, että se [diakonia] kuuluu kaikille” (H3). Ihmiskuvan maininnet diakoniatyöntekijät eivät siis viitanneet siihen diakonian teologista perustaa kartoitettaessa. Kumpikaan ei avannut ihmiskuvan teologista merkitystä laajemmin, jolloin ihmiskuva jäi heillä pelkän maininnan tasolle.

Ero ihmiskuvaan viittaamisen kontekstissa yhdistysten piirissä toimivien ja seurakunnan toimessa olevien kesken antaa aiheen kysyä lähestytäänkö yhdistysten piirissä diakonian teologiaa eri tavalla kuin seurakunnassa. On mahdollista, että yhdistysten teologisiin linjauksiin perehtyneet (ja osin niitä itsekin muotoilleet) yhdistystoimijat ovat sisäistäneet teologisen ajattelun elementit eri tavalla kuin seurakunnan diakoniatyöntekijät. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että sisäistämisen erilaisuus olisi laadullisesti arvioitavissa. Kyse voi olla ennemminkin toiminnan luonteen synnyttämästä erosta ja sen heijastumisesta teologiseen lähestymistapaan. Seurakunnallisen diakoniatyön arjessa korostuvat pragmaattisia ratkaisuja vaativat, yllättäen eteen ilmaantuvat tilanteet. Niissä ei välttämättä ole mahdollista pohtia toiminnan taustalla olevaa teologiaa, vaan toiminta kumpuaa työntekijöiden sisäistämästä ortodoksisesta identiteetistä ja toiminnan arvomaailmasta. Tällöin teologinen reflektointi tapahtuu ennemmin toiminnan toteuttamisen jälkeen. Yhdistysten toiminnassa sen sijaan toimintaa on mahdollista suunnitella enemmän myös etukäteen. Tämä antaa tilaa pohdinnalle, jossa teologinen reflektointi edeltää toiminnan toteuttamista. Diakoniatyön luonteesta johtuen diakonian teologia voi siis olla reaktiivista tai aktiivista. Näin esiin piirtyvä ero ei tarkoita, etteikö diakonia olisi kummassakin tapauksessa syvästi teologista.

Vaikka vain parissa maininnassa ihmiskuvan todettiin eksplisiittisesti pohjautuvan luomisteologiaan (ihminen Jumalan luomana), se oli sitä mielestäni implisiittisesti myös muiden vastaajien kohdalla. Jumala miellettiin selkeästi Luojaiksi. Yhdessäkään haastattelussa ei viitattu Jumalan kuva -käsitteen yhteydessä esimerkiksi kolminaisuusoppiin ja ihmisen ontologista yhteyttä trinitaariseen Jumalaan. Oppia Jumalasta ei muutenkaan keskusteluissa kovin tarkasti jäsennetty. Niinpä Jumalan hypostaattisia erityispiirteitä

tai klassiseen oppiperustaan ankkuroituvia nimiä Isä, Poika ja Pyhä Henki ei mainittu (ks. tarkemmin Bobrinskoy 1999, 261–279). Toimijoiden tietoinen liittyminen ortodoksiseseen traditioon puoltaa silti olettamusta, että keskusteluissa mainittu Jumala ja tarkemmin nimeämätön Jumalan on nimenomaan Pyhä Kolminaisuus.

Luomisperustan nimeämisessä ja kuvaamisessa vastaajat rajautuivat lähinnä ihmiseen. Kolme vastaajaa laajensi luotuisuuden kuitenkin koko luomakuntaa yhdistäväksi tekijäksi: ”Kun ihminen luotiin, ihmiselle annettiin vastuu koko luomakunnasta” (H7). Yhden vastaajan mukaan luomakunnan korostaminen perustuu tietoiseen pyrkimykseen sanottaa kirkollisen toimijan ekologinen suuntautuneisuus teologisella kielellä. Sen sijaan, että käytettäisiin esimerkiksi ainoastaan Suomen virallisen ympäristölinjauksen termejä, asia voidaan ilmaista kirkollisen perinteen mukaisesti luomakunnan kunnioittamisena kaikessa sen moninaisuudessa (H9). Ekoteologinen ymmärrys tiivistyy käsitykseen maailmasta Jumalan lahjana (H8). Luomakunta on myös yksi Filantropian kolmesta arvosta, jonka kuvauksessa suhtautuminen maailmaan kuvataan Jumala-suhteen heijastajaksi: ”Maailmankaikkeus on Jumalan luoma ja luonto on ihmisen huolenpidon alainen. Luomakunnan vahingoittaminen on synti, joka erottaa ihmisen Jumalasta.”

Edellä sanotun perusteella nähdään, että diakonian soteriologinen ulottuvuus sisältää myös ajatuksen luomakunnan vapautumisesta synnin alaisuudesta. Heikki Huttunen (2010, 14) ilmaisee ortodoksisessa teologiassa esiintyvän luomakunnan kunnioituksen ja Jumalan palveluksen yhteyden seuraavasti: ”Ihmisen alkuperä yhdistää hänet toisiin ihmisiin ja Jumalan koko luomakuntaan; rakkaus ja kunnioitus luomistyötä kohtaan on rakkautta Luoja kohtaan.” Tällainen ekoteologinen korostus on viime vuosikymmeninä ollut voimakkaasti esillä etenkin Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin edustamassa teologiassa (ks. esim. Cosmic Grace 2009). Viimeisimmän Suomen vierailunsa yhteydessä patriarkka Bartolomeos toi esiin näkemystä pelastuksesta koko luomakunnan eli ihmisen ja luonnonympäristön luontaisen sopusoinnun palauttamisena (Bartolomeos 2010, 10–11). Ei ole perusteetonta olettaa, että Suomen ortodoksisen kirkon kuuluminen vihreäksi patriarkaksi luonnehditun Bartolomeoksen kaitsentaan heijastuu siinä, että luomakunnan kirkastaminen liitetään diakonian teologiseen tehtävään. Diakoniassa ei tällöin ole kyse vain ihmisten vaan koko luomakunnan palvelemisesta.

Johdannossa esille noussut kohtaamisen teologia liittyy läheisesti kysymykseen ihmisarvosta. Kohtaamisen teologia ilmenee tasa-arvoisena ja vastavuoroisena toinen toisensa auttamisena ja rakentumisena:

[Kohtaamisen teologia] perustuu siihen, että ihmiset ovat auttajia ja autettavia. Toinen toistaan auttavat. Perustuu siihen, että mitä minä voin tehdä toiselle hyvää. Itse tullaan rakentumaan, mutta se perustuu siihen millä tavalla minä voin auttaa toista. Kohtaamisen teologia toimii [Iljallas-
sa] ihan varmasti (H2).

Auttajan ja autettavan tasa-arvoisuuden ymmärtäminen keskinäiseen avunantoon ja molemminpuoliseen rakentumiseen johdattavana kohtaamisena osoittaa, että ortodoksisen diakonian opilliseen perustaan ei ole sisäänrakennettu teologisia kiihdykkeitä pelastaja- tai auttaja-syndrooman tukemiseksi. Tämän tutkimuksen aineiston perusteella ei kuitenkaan ole mahdollista arvioida, missä määrin nämä diakoniatyöntekijän minäkuvaan ja ammatti-identiteettiin liittyvät tekijät ovat todellisuudessa osa myös ortodoksisen kirkon diakoniatyötä.

Kohtaamisen korostaminen osoittaa, että diakonian ei ymmärretä rajautuvan vain aineelliseen avustamiseen, vaan viime kädessä kyse ”on ihmisten kanssa toimimisesta ja kohtaamisesta” (H9). Jokaista ihmistä ja hänen kohtaamistaan arvostava ajattelu kiteytyy lähimmäisenrakkauden periaatteeseen, jonka jokainen haastatelluista mainitsi diakonian teologisena lähtökohtana. Osumien määrä osoittaa, että lähimmäisenrakkaus on ortodoksisen diakonian teologinen kulmakivi, ”pohja jolle me rakennetaan” (H8). Seuraava toteamus kuvaa hyvin kaikkien haasteltujen luonnehdinnoissa välittyvää ymmärrystä diakonian lähtökohdasta: ”[Arvoista] tärkein on lähimmäisenrakkaus ja palveleminen” (H7).

Neljä vastaajaa perusteli lähimmäisenrakkauden velvoittavuutta eksplisiittisesti joko Kristuksen tai Raamatun auktoriteettiin viittaamalla. Kolmen vastaajan (H5, H6 ja H7) perusteluissa siteeratut UT:n tekstikohdat liittyivät opetukseen vähäisimpien tarpeisiin reagoimisesta (Matt. 25:40, 44) ja toisten palvelemisesta (Matt. 20: 26–28). Näiden lisäksi mainittiin ”stefanukset ja kumppanit” (H3) ja rakkauden kaksoiskäskey (H7).

Toimijoiden toimintakuvauksissa lähimmäisenrakkauden kytkeytyminen eksplisiittisiin raamatunkohtiin osoitetaan vain Joensuun seurakunnan diakonian periaatteitten esittelyssä. Rakkauden kaksoiskäskeyyn viitataan ko-

rostetusti vanhatestamentillisena tekstinä (3. Moos. 19:18). Joensuun seurakunnan esittelyssä nostetaan esiin joukko muitakin lähimmäisen palveleminen kehottavia VT:n ja UT:n tekstejä, joilla pyritään korostamaan diakonian raamatullisuutta rajatumman uusitamentillisuuden sijaan (Diakoniatyön perusta).

Lähimmäisenrakkaudessa ei näytä olevan vain kyse teoreettisesta tai raamatullisesta lähtökohdasta, vaan sen katsotaan todellistuvan seurakuntien ja yhdistysten käytännön lähimmäispalvelun toimissa. Helsingin seurakunnan diakoniatoinnin näkökulmasta konkretisoituna lähimmäisenrakkaus tarkoittaa sitä, että ”autetaan ihmistä hädässä” (H4). Iljataan liittyen todettiin: ”Sosiaaliseen lähimmäispalveluun pyritään ja se myös mielestäni toteutuu.” (H2). Haastatteluissa mainittiinkin runsaasti lähimmäisenrakkauden osoittamisen konkreettisia ilmauksia, kuten seuran antaminen yksinäisille, kahvin juominen yhdessä, läsnäolo, ruoanjakelu, lääkärissä käyttäminen, KELAssa asiointi asiakkaan kanssa, taloudellisen avun antaminen, kodinhoidossa auttaminen, lumitöiden tekeminen, hautajaisjärjestelyissä auttaminen, kerhotoiminta ja kirkossa käyttäminen.

Kaiken kaikkiaan ihmiskuvaan liittyvien näkemysten perusteella voidaan todeta, että luomisteologia on keskeinen ortodoksisen diakonian opillinen lähtökohta. Ihminen on Jumalan luoma ja Jumalan kuva (ihmiskuva ontologisena). ”Ihminen Jumalan kuvana ja ihannekuva ihmisestä Jumalan kaltaisena on se voimakkain tekijä siinä pohjalla.” (H6). Ihmiskuva ilmenee lähimmäisiin asennoitumisena: jokaista ihmistä arvostetaan ja jokainen ihminen on tervetullut toiminnan piiriin (ihmiskuva asenteena). Lähimmäisenrakkaus, jota monet painottivat, voidaan nähdä ihmiskuvasta juontuvan asenteen ilmentymänä, joka konkretisoituu moninaisissa lähimmäispalvelun muodoissa. Muutamassa vastauksessa tuotiin esille käsitys lähimmäisen rakkauden laajenemisesta myös ihmiskunnan ulkopuolelle, koko muuhun luomakuntaan. Diakonia aukeaa tällöin kaiken elollisen ja elottoman hyvinvoinnista huolehtimiseksi. Tällainen ajatus kumpuaa ortodoksisesta pelastuskäsityksestä, joka sulkee sisäänsä ymmärryksen koko luomakunnan vapautumisesta Jumalan yhteyteen. Tässä voidaan nähdä painotusero suhteessa läntiseen perinteeseen (vrt. Pihkala 2009, 230–234, 248–252. Luterilaisen ja ortodoksisen pelastusopin leikkauspisteestä ks. Mannermaa 1979)

Luomisteologian eksplikointi keskittyy ihmiseen. Käsitystä ihmisen luonon Jumalan olemuksesta ei vastauksissa koettu tarpeelliseksi tarkemmin

eritellä. Tämä ei välttämättä kieli siitä, että Jumala-kysymys koettaisiin teologisesti merkityksettömäksi. Pikemminkin syy löytyy diakonian alan ihmisuuntautuneisuudesta. Kuten yksi vastaaja kiteytti: ”Koko juttu miksi tätä tehdään, liittyy ihmiseen ja kristittynä olemiseen.” (H9)

Jumalan kuvan kirkastaminen

Edellä jo esiintyi toinen ortodoksisen antropologian keskeinen käsite: Jumalan kaltaisuus. Ortodoksisessa ihmiskäsityksessä tehdään erottelu pysyvän olemuksellisen perustan eli Jumalan kuvan ja tavoitteena olevan täydellisyyden eli Jumalan kaltaisuuden välillä. Tämä tuo ihmisenä olemiseen ajatuksen kasvusta ja kehittämisestä, joiden tavoittelussa korostetaan askeettista, kilvoittelevaa ja pyrkimyksellistä elämänasennetta (Huttunen 2010, 14).

Ero kuvan ja kaltaisuuden välillä nousi eksplisiittisesti esiin vain yhdessä keskustelussa (H6), jossa jaottelu liitettiin Ravensbrückin keskitysleirillä vuonna 1945 kuolleen pyhän Maria Pariisilaisen (Skobtsova) esikuvallisuuteen. Vastaajan mukaan Maria Pariisilainen kohteli jokaista ihmistä Jumalan kuvana ja kaltaisena – siis ei vain luotuna vaan jo pyhittyneenä ja kirkastuneena. Tämän pohjalta haastateltu piti tavoiteltavana, että diakoninen ”asenne tai tapa auttaa olisi sellainen, että jokaista kohdellaan Jumalan kaltaisena.” Tällainen ihannekuva diakonian tavasta ilmentää pyrkimystä palveltavan aihnutkertaisen ihmisarvon korostamiseen ja itsensä asettamiseen hänen palvelijakseen.

Koska kuvan ja kaltaisuuden välinen jaottelu ei muuten esiintynyt aineistossa, sitä ei voi pitää käsitteellisesti keskeisenä suomalaisen ortodoksisen diakonian toimijoiden ymmärryksessä diakonian teologiasta. Sen sijaan kaltaisuuden tavoitteluun kuuluva ajatus aktiivisesta ja pyrkimyksellisestä hengellisestä elämästä oli esillä neljässä haastattelussa. Ihmisen perustehtäväksi luonnehdittiin esimerkiksi hänessä itsessään olevan Jumalan kuvan kirkastaminen. Ortodoksisuudelle ominainen oppi jumalallistumisesta (deifikaatio, theosis) sisältää juuri ajatukset Jumalan kuvasta Jumalan kaltaisuuteen edistymisestä ja Jumalan kuvan kirkastamisesta. Diakonian teologialla on siten antropologisesta perustastaan juontuen myös soteriologinen luonne. Vastaajilla jumalallistumisoppi on diakonian luonnehdinnassa yhteydessä toisten ihmisten kunnioittamiseen ja lähimmäisenrakkauteen: ”Se [lähimmäisen rakastaminen] on se tapa jolla konkreettisesti kirkastetaan sitä Jumalan kuvaa itsessä.

Se että ollaan toisillemme avuksi ja palvellaan toisiamme. Se on tärkeä tapa, jolla uskoa eletään todeksi.” (H7)

Kolme vastaajaa liitti lähimmäisen palvelemisen Jumalan kohtaamisen teemaan. Kaksi heistä kuvasi tätä kristosentrisesti:

Jokaisella ihmisellä on kristilliseen elämäntavotukseen kuuluvana [mahdollisuus] nähdä Kristus jokaisessa lähimmäisessä (H3).

Ihmiskuvan periaatteista kääntäen sanottuna, diakonian olemukseen liittyen, sama asia toisin sanoin: jokaisen ihmisen kohtaaminen on Kristuksen kohtaamista. Emme kohtaa vain turmeltunutta kuvaa, ulkomuotoa vaan Kristuksen. (H6)

Kolmas vastaaja puolestaan luonnehti lähimmäisen kohtaamista Jumalan palvelemisen muodoksi: lähimmäisen palvelemisen kautta ihminen palauttaa Jumalalle sen hyvän mitä on häneltä saanut (H5).

Ajatus diakoniasta Jumalan kuvan kirkastamisena ja Jumalan kohtaamisena lähimmäisessä osoittavat miten keskeisenä ortodoksisessa diakoniassa koetaan Jumalan kuva -aspektista juontuva asenne toista ihmistä kohtaan. Kyse ei ole vain teologisesta periaatteesta, vaan asennoitumisen seurauksena toimijoiden hengellinen kokemusmaailma liittyy osaksi diakonista palvelua. Yksi haastatelluista katsoikin, että diakonia liittyy mystiikkaan, sillä ”se on myös Jumalaa kohti kasvamisen tie – sekä toimijalle että asiakkaalle” (H6). Kristillisen ihmiskäsityksen mukainen lähimmäisten palvelu ja kohtaaminen ovat myös Filantropia ry:n kuvauksen mukaan Jumalaa kohti kurottautumisen muoto. Yhdistyksen toimintaa määrittelevät teemat on kootusti tuotu yhteen hyvin korostuneen soteriologisesti painottuneessa luonnehdinnassa: ”Ihminen tarvitsee pelastukseen Jumalaa, toisia ihmisiä ja koko luomakuntaa.” (Toimintalinjaukset). Määritelmä summaa ortodoksisen diakoniakäsitykseen sisältyvän pelastusopillisen merkityksen, jossa lähimmäisen ja luomakunnan palveleminen ymmärretään Jumalan palvelemisen luontaisiksi ilmauksiksi.

Iljalan toimintaperiaatteisiin kirjattu hesykasmi liittyy ajatukseen Jumalan kuvan kirkastamisesta. Iljalan kontekstissa hesykasmilla ei kuitenkaan tarkoiteta konkreettista askeettista elämänjärjestystä ja mystiikan viljelyä. Iljala ei ”ole mikään kilvoittelupaikka se ei siis sillä tavalla ole hesykastista se toimin-

ta” (H2). Yhteys hesykasmiin on siis enemmänkin teoreettinen, sillä viitataan toiminnan tausta-ajatukseen eli ortodoksisen hengellisen perinteen edustamiin arvoihin. Keskeisenä pidetään lähimmäispalvelua, jonka koetaan painottuvan hesykasti-isien opetuksessa (H2). Hesykasmin voi kuitenkin katsoa heijastuvan käytäntöön siinä, että keskustelun rinnalla kohtaamisen muotoina Iljalassa arvostetaan yhdessä hiljaa olemista ja mietiskelyä. Ne mainitaan Iljalassa tehtävän ”hoitavan työn” muotoina. Näin tapahtuvan kohtaamisen tavoitteena on ihmisen eheytyminen (H1). Haastattelussa kävi ilmi, että vuoden 2013 toimintakertomuksessa maininta hesykasmiin ja ortodoksisen perinteeseen liittymisestä jätettiin pois. Syynä oli, että toimintaa osaltaan rahoittavan Raha-automaattiyhdistyksen (RAY) tarkastajan mukaan niinkin voimakkaat viittaukset ortodoksisen perinteeseen voivat synnyttää vaikutelman Iljana toimimisesta kirkon alueella. Tällöin toiminta ei enää voisi olla RAY:n tukemaa. Toimintaedellytysten turvaamiseksi toiminnan kuvauksessa ortodoksisuutta on häivytetty taka-alalle, vaikka Iljalan ideologinen perusta ei haastateltavien mukaan ole vuoden 2013 myötä muuttunut.

Keskustelujen perusteella voidaan todeta, että lähimmäisenrakkauden periaate ja ihmiskuvasta juontuvat teologiset elementit rakentuvat lähimmäisen kohtaamisessa hengellisiä merkityksiä saavaksi tapahtumaksi. Diakoniassa on tällöin kyse ihmiskuvassa konkretisoituvan luomisperäisen uskon elämisestä todeksi. Ihmisten kohtaaminen on tilanne, jossa Jumalan kuva -käsitteeseen ontologisen tason ja siitä juonnetun asenteen aspekteja manifestoidaan hengellisen elämän ja siihen kuuluvan katsantokannan mukaisesti. Tärkeäksi muodostuu silloin Jumalan, ei siis vain ihmisessä olevan Jumalan kuvan, näkeminen lähimmäisessä. Luomisperustan pohjalta osa vastaajista liittyy diakoniaan myös luomakunnan kirkastamisen merkityksen. Diakoninen kohtaaminen värittyy kauttaaltaan soteriologisesti. Diakonia liittyy toimijoiden ymmärryksessä kysymykseen koko maailman pelastumisesta.

Vaikka tässä yhteydessä ei ole mahdollista paneutua tarkemmin luterilaiseen teologiaan, ajatus lähimmäisen rakkaudellisesta kohtaamisesta Jumalan kohtaamisena näyttäisi poikkeavan luterilaisuuden piirissä esiintyvistä käsityksestä. Siinä erotellaan ihmisen rakkaudessa tehty teko Jumalan rakkaudessa tehdystä teosta. Rakkaudessa tehdyt teot lähimmäisen parhaaksi eivät välttämättä ole Jumalan silmissä hyviä tai oikeita (ks. Ryökäs R. 2001). Kohtaamisen kysymystä on lähestytty luterilaisessa pohdiskelussa toisaalta myös ”ortodoksisessa hengessä”, jolloin ihmistenvälinen kohtaaminen tulkitaan ta-

pahtumaksi, jossa auttajan on mahdollista nähdä oma itsensä ja lähimmäisen-
sä sellaisina kuin he ovat ja voivat olla (Blennberger 2002, 173–174).

Yhteisöllisyys, eukaristia ja diakonia

Diakoniaa ei mielletä tutkimusaineistossa vain kahdenväliseksi toimijan ja asiakkaan suhteeksi, vaan laajemmaksi toiminnaksi, jota tehdään ihmisten kanssa ja ihmisten parhaaksi. Kyse on yhteisön toiminnasta, jota tehdään ihmisyhteisön hyväksi, vaikkakin usein käytännössä yksittäisiä ihmisiä palvel-
len. Monet diakonian muodot ovat kokoavia ja yhteyteen kutsuvia. Diako-
niaan sisältyy näin selkeä yhteisöllinen ulottuvuus, joka voidaan nähdä myös
teologisena periaatteena. Diakonian on ”tarkoitus vahvistaa vielä sitä yhtei-
söön kuulumista. Nimenomman tässä tähän ortodoksisseen yhteisöön” (H5).
Näin ilmaistu diakoninen ajattelu on siis selkeästi ekklesiologista.

Yhteisöllisyyden merkitys käytännön lähimmäispalvelussa tuli keräämäs-
säni aineistossa kaikkein selkeimmin esille Iljalan yhteydessä. Tätä selittänee
se, että Iljalan toimintaan osallistutaan tulemalla mukaan lähimmäispalvelu-
keskuksessa työyhteisöön. Yhteisöllisyys on Iljalan arvo, jonka mukaan arjessa
toimitaan: on tietty rytmi, jonka mukaan kokoonnutaan yhteen kahville ja
lounaalle, ja muutenkin kaikki työ tehdään yhdessä (H2). Muut toimijat eivät
viitanneet vastaavan kaltaisten yhteisöjen olemassaoloon, vaikka yhteisöllisyys
arvona korostuikin.

Yhteisöllisyys konkretisoituu Iljalassa ateriyhteydessä, jonka syvälinen
merkitys rakentuu jo siitä, että ruoka on yhdessä valmistettu: se on yhdessä
kylvetty ja niitetty, yhdessä pöytään kannettu, yhdessä siunattu. Näin päivit-
täisen aterian merkitys laajenee suuremmaksi kuin se yksittäinen hetki, jossa
kulloinkin pöydässä istutaan. Ateria laajenee myös ydinyhteisön ulkopuolelle,
sillä ruokailun piiriin ovat tervetulleet myös talon ulkopuoliset. Ateriyhteys
on Iljalassa avointa: ”Joka päivä joku tulee kylään ja kysyy onko ruokaa. Työt-
ömien ruoka meillä on tavallaan joka päivä.” (H1)

Iljalan ateriyhteyteen liitetään voimakkaita teologisia merkityksiä:

Se on todella vahvasti yhdistävä hetki, vaikka kuinka pitkälle se voidaan
vetää, vaikka ehtoolliseen asti. Voisi melkein sanoa, että se on pelastushis-
toriallinen tapahtuma kun ollaan yhdessä, aterioidaan ja jaetaan. Kyse on
jakamisesta. Mennään jopa niin pitkälle, että ajatellaan, että sen pitäisi olla

yhden pöydän ääressä tapahtuva eikä mikään noutopöytäajattelu. Koska yhteisessä pöydässä jää aikaa toiselle, tarjoillaan toiselle eikä lähdetä välillä pois hakemaan toisesta paikasta. Ateriyhteyden on oltava avointa, ei kai voi ajatella suljettuna piirinä. Kuka tahansa voi tulla aterialle ja ateria on katettuna joka arkipäivä (H2).

Päivittäin toistuvan aterian merkitystä ei Iljalassa kuitenkaan korosteta opeuksellisesti. Olennaista on, että toistuvasti aterioidaan yhteisessä pöydässä, jossa vaihdetaan ajatuksia ja osallistutaan toisten murheitten miettimiseen. Iljalasta annettujen kuvausten perusteella ateriointia voidaan pitää päivittäin toistuvana yhteyden muotona, eräänlaisena kokemuksellisena ja toiminnallisena ilmauksena yhteisöllisyyden arvosta ja sen taustalla olevan teologisesta ymmärryksestä. Ateriyhteyden teologista merkitystä ei kuitenkaan alleviivata vaan asiakkaat saavat liittää ateriointiin omat merkityksensä. Tämä näkyykin asiakkaiden kokemuksessa: he arvostavat sitä, että hengellisyyttä ja hengellisiä tulkintoja ei tuputeta. Tapio Kinnusen mukaan Iljalan naispuoliset asiakkaat arvostivat aterioiden yhteisöllistä merkitystä. He kokivat ruokahetket lämminhenkisinä ja perheenomaisina tilaisuuksina. Miehet puolestaan näkivät yhteisten aterioiden merkityksen ilmaisena ravintona. Kaiken kaikkiaan lähinnä työllisyyskuntoutuksessa olevat asiakkaat pitivät Iljalan hengellisen toiminnan määrää riittävänä. Iljala on heille ensisijaisesti työpaikka, jossa – kuten yleensä suomalaisessa työelämässä – työn tekeminen ja hengellisyys halutaan pitää erillään (Kinnunen 2013, 55, 86).

Edellä arkinen pöytäyhteys liitettiin ehtoolliseen. Eukaristia mainittiinkin useissa luonnehdinnoissa diakonian ilmeisenä viittauspisteenä. Esimerkiksi Filantropian toiminnassa painottuva yhteisöllisyys kumpuaa ”meidän eukaristisesta ajattelusta – –, että paikalliset seurakuntayhteisöt täällä tai siellä kaukana ovat sen saman kirkon kasvoa, rukoilevia ja ylistäviä soluja.” [H9] Diakoniaa ja eukaristiaa ei vastaajan mukaan tulisi erottaa toisistaan. Ortodoksista diakoniaa on luonnehdittu liturgiseksi diakoniaksi, koska sosiaalista tietoisuutta ja persoonallista, elävää kristillisyyttä ei katsota voitavan erottaa liturgian toimittamisesta (Hakkarainen 1992, 5). Ortodoksisen ymmärryksen mukaisella käsityksellä kristillisestä palvelemisesta samanaikaisesti diakonisena ja liturgisena/eukaristisena on nähty olevan relevanssia ekumeeniselle diakonian teologialle (Tadic-Papanikolaou 2014, 730–731). Diakoniatyön ja sakramentin, lähinnä siis ehtoollisen, yhteyttä on ulkopuolisessakin tarkaste-

lussa pidetty ortodoksisen diakonian leimallisena piirteenä (Edström 2002, 344–345).

Ortodoksisen ajatteluun ilmaantui 1970-luvulla ilmaisu ”liturgia liturgian jälkeen”. Sillä viitataan liturgisen elämän ja erityisesti eukaristian keskeisyyden korostukseen: kaikki aidosti kristillinen toiminta kumpuaa kirkon elämän eukaristisesta ytimestä (Bria 1996, 19–22; Tadic-Papanikolaou 2014, 728). Ortodoksinen lähestymistavan mukaan myös diakonia kasvaa eukaristiasta ja liturgiasta elämästä. Alttarin sakramentti ei ole erillään lähimmäisen sakramentista. Tällainen ajattelu on iskostunut myös suomalaiseen ortodoksisuuteen (ks. esim. Leo 2003, 57; Huttunen 2007, 37–39, 43; 2009, 99; 2014; Sidoroff 1992).

Kaikki haastateltavat tunsivat ilmauksen ”liturgia liturgian jälkeen” ja myös liittivät sen diakoniaan. ”Parhaimmillaan olisi niin, että toiminta lähtisi liikkeelle jumalanpalveluksesta.” (H2) Eukaristiasta liikkeelle lähdettyä diakonia nähtiin ”liturgisen yhteyden jatkamisena” (H7) ja ”kirkon sanomana, jolla on jatkumo” (H1). Diakonian ja liturgian yhteyden todettiin ilmenevän jo käsitteellisellä tasolla:

Siis liturgia ja diakonianahan tarkoittavat molemmat palvelusta, vähän eri tavalla, mutta tarkoittavat palvelutehtävää. (H7)

Vaikka osa haastatelluista lähinnä vain totesi liturgisen yhteyden kuuluvan diakonian luonteeseen, muutama haastateltu kuvasi laajemmin ymmärrystään diakonian ja kirkon eukaristisen elämän yhteydestä. Yksi haastatelluista ilmaisi yhteyden uhritematiikan kautta:

Olen mieltänyt eukaristisen yhteyden että se on niin kuin takaperoinen liike, että kun on osallistuttu Kristuksen ruumiiseen ja vereen niin palataan sinne palvelemaan ikään kuin uhraamaan itsensä, vaikka se kevyttä olisikin tässä yhteiskunnassa. (H6)

Toisessa keskustelussa nousi esille ymmärrys diakoniasta eukaristisen jakamisen ja kiitoksen laajentamisena. Tällöin diakoniassa konkretisoituu ”liturgian perustematiikka, että me tuodaan kiitoksena Jumalalle kaikki ja hän antaa sen meille takaisin ja me jaetaan se yhdessä ja me muodostetaan se yhteisö” (H8). Diakonia voidaan siis määritellä eukaristisen asennoitumisen ja eetoksen ilmaukseksi liturgisen kontekstin ulkopuolella.

Esimerkkinä diakonian ja eukaristian konkreettisesta yhteydestä mainittiin kansainvälisen diakonian avaama näkökulma. Monissa maissa eukaristia nostaa moniulotteisesti esiin kysymyksen lähimmäisen kohtaamisesta. Esimerkiksi HIV-positiivisten ihmisten määrä pakottaa ratkaisemaan, miten kukin suhtautuu ehtoollisyhteyteen ja maljan jakamiseen. Eukaristian kontekstissa tapahtuva lähimmäisen kohtaaminen edellyttää itsensä asettamista alttiiksi toisia ihmisiä kohdattaessa (H8). Pohdinta kumpuaa ortodoksisesta liturgisesta praksiksesta, jonka mukaan ehtoollinen jaetaan yhteisellä lusikalla yhdestä maljasta. Liturginen käytäntö haastaa sosiaalisin, taloudellisin ja terveydellisin kriteerein eriarvoiset ihmiset kohtaamaan toisensa tasaveroisina kirkon jäseninä.

Useat haastatellut pohtivat, toteutuuko liturgisen yhteyden periaate käytännössä. Esimerkiksi Iljalan kohdalla liturginen yhteys on tällä hetkellä enemmän teoreettisella pohjalla kuin käytännön todellisuutta (H2). Seuraava sitaatti edustaa hyvin periaatteen ja käytännön välistä jännitettä:

kun me toimitetaan jumalanpalvelus kirkossa, se ei saisi jäädä kirkon seinien sisäpuolelle vaan pitäisi jatkua siten, että sitä eletään todeksi. – – Kuukaanhan ei täydellisesti tätä toteuta koskaan, mutta se on suunta johon pitää pyrkiä kirkon opetuksen mukaan. (H7)

Eräs vastaaja katsookin, että diakonia on peruste liturgisen toiminnan ja mielenlaadun kriittiselle arvioinnille:

Jos siitä [eukaristia] häviää diakonian ulottuvuus, siitä tulee irrallinen saareke. Että me käydään vähän juhlimassa kirkossa, ottamassa vastaan Kristuksen ruumis ja syntien anteeksiantamus ja sitten leijutaan jossain muussa todellisuudessa. Että jos se ei kiinnity johonkin konkretiaan tässä maailmassa. (H6)

Tästä näkökulmasta tarkasteltuna diakonia on eukaristian autenttisuuden määrittäjä. Diakonia herättää kysymään, missä laajuudessa eukaristinen toiminta tavoittaa ihmistenvälisen yhteyden ja jakamisen alueen. Yksi vastaaja näkikin eukaristian ja diakonian yhteyden korostuneen vastavuoroisena. Yksittäisen asiakkaan näkökulmasta hän asetti eukaristisen yhteyden diakonian kruunaajaksi, joka ”ois siellä kaiken huipulla” (H5). Diakonian tavoitteena on

tällöin palaaminen eukaristian alueelle, jolloin eukaristiasta tulee diakonian päämäärä.

Edellä olevien näkökulmien perusteella liturgiaa voidaan pitää diakonian teologian lähtökohtana. Kyse on eukaristisen aktin, palvelun ja kohtaamisen jatkamisesta toisenlaisessa, diakonisessa muodossa. Liturgia on luonteeltaan yhteisöllistä ja yhteistä, aivan kuten diakoniakin. Ortodoksista diakonian teologiaa voi siten luonnehtia yhteisölliseksi ja eukaristiseksi, käsitteiden liittymässä ainakin osaltaan toisiinsa. Usein liturgisen kontekstin ulkopuolella tapahtuva käytännön lähimmäispalvelu sijoittuu lähtökohdiltaan sakramentiteologian ja liturgisen teologian alueelle. Liturgian ja diakonian suhde antaa perusteet arvioida kriittisesti väitetyt yhteyden todentumista ja periaatteiden näkymistä käytännön todellisuudessa.

Diakonia on ortodoksista kun niin sanotaan

Pohtiessaan ortodoksisen diakonian erityislaatua vastaajat eivät nähneet käytännön karitatiivisen työn olevan millään varsinaisella tavalla ortodoksista. Käytännön diakonista työtä kuvailtiin esimerkiksi ”perustyöksi ilman erityistä tunnetta” (H6), ”karkealla tasolla toimimiseksi” (H3) ja ”toiminnaksi selkäytimestä tulevien arvojen mukaan” (H4). Eräs vastaajista kiteytti ajatuksen toteamukseen, että kun ihmisellä on nälkä, hänen tarpeeseensa ei voi vastata kymmenellä eri tavalla – silloin tarvitaan leipää (H6). Diakonian teologiasta ei siis näytä seuraavan, että diakonian praktista tasoa idealisoitaisiin tai analysoitaisiin. Käytännön diakoniassa ei selvästikään pyritä teologisten funktioiden korostamiseen.

Toiminnan muotojen katsotaan silti liittyvän kiinteästi toiminnan taustalla olevaan arvomaailmaan: ”Diakonia ei ole vain toimintaa vaan asenne, joka johtaa toimintaan” (H8). Konkreettiset diakoniset toimet eivät siis ole ”vain toimintaa”, uskosta tai arvoista erillisiä. Päinvastoin, ortodoksisen diakonian toimijat kokevat, että juuri heidän toimintansa ilmentää sitä mihin uskotaan.

Tätä työtä aika pitkään tehneenä sanoisin, että sen käytännön tekemisen kautta jotenkin se meidän arvomaailma näkyä. (H9)

Diakonian kannalta on siis tärkeää, ”että elettäisiin näiden opetusten mukaan” (H3). Filantropian edustajien vastauksissa korostui käsitys siitä, että diakonia

eroaa muunlaisten järjestöjen lähimmäispalvelusta juuri sen taustalla olevan kristilliseen vakaumuksen johdosta. Vaikka Filantropian toiminta olisikin näennäisesti neutraalia kehitysyhteistyötä, sitä tehdään ortodokseina kristillisestä arvomaailmasta käsin. Käytännössä toiminnan lähtökohdan kristillinen luonne voi ilmetä esimerkiksi yhteistyökumppaneiden valinnassa ja erilaisena kysymyksenasetteluna kuin sekulaareilla tai muusta arvopohjasta käsin toimivilla järjestöillä.

Diakoniaan käsitteenä katsotaan siis liittyvän tietty katsomuksellinen tai oppillinen perustus. Ortodoksinen kirkon piirissä tehty diakonia on erottamattomasti yhteydessä ortodoksisen kristillisyyden oppiin ja eetokseen: diakonia ”tekee lihaksi ja näkyväksi sen mitä on olla kristitty ja miten suhtaudutaan maailmaan ja toisiin ihmisiin” (H9). Tällainen ymmärrys tekee diakoniasta väistämättä persoonallista: diakonia ei ole ”anonyymia palvelua vaan se tehdään ilmauksena kristillisestä olemuksesta” (H8).

Toiminnan myös koettiin olevan ortodoksisen uskon mukaista: ”Arvomaailma näkyy käytännön toiminnassa että kaikki se mitä teemme sen on sovittava ortodoksisen arvomaailmaan”. (H7) Toiminta ei siis vain ilmennä lähtökohkia vaan sen on oltava niiden mukaista. Ortodoksinen usko on kriittinen kriteeri, jolla diakonian muotoja voidaan arvioida.

Vastauksista syntyi vaikutelma, että diakonian toimijat katsovat ortodoksisen diakonian olevan ortodoksista yhtäältä sen lähtökohdista johtuen ja toisaalta heidän oman sitoutumisensa perusteella. Seuraava toteamus kuvaa hyvin yleistä asennetta: ”Me perustajat olemme ortodokseja ja toimimme ortodoksisista lähtökohdista niin se on ortodoksista diakoniaa.” (H7)

Tähän liittyy myös toimijoiden henkilökohtaisen vakaumuksen ja diakoniatyön yhteensovittaminen. Useat haastatellut kertoivat pitävänsä tärkeänä, että he diakoniatyötä tehdessään jakavat ortodoksisen kirkon arvomaailman.

En ole koskaan kyseenalaistanut uskontokuntaani, johon kuulun, olen rehellisesti sanonut olevani ortodoksi. (H1)

Jos ei itse eläisi ortodoksisten arvojen mukaan muualla kuin työelämässä, niin olisi omituista jos hyppäisi ortodoksisiin saappaisiin ja silloin elettäisiin näiden arvojen mukaisesti. (H4)

Diakonian hengellinen tausta on toimijoille omakohtaisesti tärkeää. Yksi vastaaja liitti diakonian kristilliseen identiteettiin todetessaan, että kokonaisvaltaiseen diakonisen palvelun ajatukseen ”liittyy havahtuminen siihen, että ymmärtää olevansa kristitty ja kristittynä olemisen” (H8). Tämän johdosta ihmiset eivät välttämättä nimeä lähimmäispalvelua diakoniaksi vaan mieltävät sen luontevaksi osaksi seurakuntayhteisön toimintaa. Kokemukset kansainvälisen ortodoksisen lähetys- ja kehitysyhteistyön kentältä osoittavat, että ortodoksit eri puolilla tekevät ”sitä kristityn pitääkin tehdä”, vaikka eivät miellä toimintaansa diakoniaksi, joksi se Suomessa nimettäisiin (H9).

Useat haastatelluista kertoivat kirkossa käymisen ja etenkin liturgiaan osallistumisen olevan itselleen merkityksellistä. Niiden kuvattiin antavan voimia sekä edistävän henkistä hyvinvointia. Seurakunnan diakoniatyöntekijöiden kommentoissa kirkossa käyminen liittyi suoraan työssä jaksamiseen: ”jotta pystyy sitten olemaan ja elämään tässä työssä” (H4), jossa ”on välillä aika toivotonta” (H3).

Vastaajat pitivät luonnollisena, että ortodoksisen diakonian toimintakentällä on sijaa myös hengellisille kysymyksille ja toiminnalle. Rukous kuuluu eri muodoissa (rukoushetket, ruokarukous, jumalanpalveluksiin osallistuminen) sekä seurakunnan diakoniatyön että yhdistysten toimintaan Hengellinen ulottuvuus ei kuitenkaan ole toiminnassa päällimmäisenä esillä. Yleisenä periaatteena näyttää olevan, että leimallisesti hengellisten teemojen esille ottamista arvioidaan kunkin tilanteen ja asiakkaan tarpeitten mukaan. Aineelliseen tai henkiseen tarpeeseen tai ongelmaan ei siis tarjota hengellistä ratkaisua:

Oman työn lähtökohta on, että jos joku minuun ottaa yhteyttä, minä en ensimmäisenä ota keskusteluun, että mites tämä ehtoollisyhteys, koska jos ihmisillä on kaikki asiat nurinniskoin (H5)

Vain yksi haastelluista korosti keskustelumme aikana useaan kertaan, että hän pitää diakoniatyön tärkeimpänä tehtävänä asiakkaiden kirkollisen yhteyden vaalimista ja vahvistamista.

Osa haastatelluista huomautti, että asiakkaiden kynnys hengellisten asioiden käsittelylle on korkea. Seurakuntien diakoniatyössä hengellisten kysymysten käsittely ei varsinaisesti kuulu diakoniatyöntekijöille. Kaikki kolme diakoniatyöntekijää kertoivat, että sielunhoidollisista asioista vastuun kantavat papit, joiden puoleen asiakkaat tarvittaessa ohjataan.

Ortodoksinen hengellisyys on voimakkaasti läsnä Iljalassa, jonka ympäristöä luonnehdittiin läpeensä ortodoksiseksi. Keskus toimii Ilomantsin vanhassa ortodoksisessa pappilassa, viereisellä tontilla on pyhän Elian kirkko ja lähellä vanha kalmisto. Iljalan seinillä on runsaasti ikoneja. Myös Filantropian toiminnassa korostuu ortodoksinen hengellisyys. Seurakuntiin kotimaassa ja ulkomailla jalkautuva toiminta tapahtuu pääsääntöisesti ortodoksisessa kontekstissa. Suomessa Filantropian tapahtumat ovat jumalanpalvelusten yhteydessä. Ulkomailla toiminta kytkeytyy mahdollisimman kiinteästi paikallisten eukarististen yhteisöjen liturgiseen elämään.

Pyydettäessä vertaamaan ortodoksista diakoniaa esimerkiksi luterilaisen kirkon diakoniaan, vastaajat eivät ryhtyneet yksilöimään selkeitä eroja. Itse käytännön toiminnassa ei nähty eri kirkkojen välisessä diakoniassa eroja.

Kyllähän kaikki kristilliset kirkot ja järjestöt tekee diakoniaa samoista lähtökohdista. Kyllähän me olemme hyvin lähellä toisiamme. Sitten on tietty historian tuomat vivahde-erot, jotka varmasti vaikuttaa. – – Meillä on tietty tukeva ja kantava pohja Raamatussa ja kirkon opetuksessa, joka on ortodoksinen. Se ei tarkoita, että muut tekisivät sitä työtä jotenkin väärin. Se tarkoittaa, että meidän pohjamme on tämä. (H7)

Useat vastaajista täsmensivät, että heillä ei ole tarkemman arvion tekemiseksi riittävästi kokemusta ja tietoa luterilaisen kirkon tai muiden kirkkojen diakoniasta. Kaksi vastaajista (H6 ja H7) arveli varovaisesti, että jos jotakin eroja on olemassa, ne löytyvät kenties selkeimmin ihmiskuvan alueelta (kysymys Jumalan kuvan turmeltuneisuudesta).

Voidaan siis todeta, että käytännön toiminnassa eron luterilaiseen diakoniaan ei katsota juuri näkyvän. Toisaalta luterilaisen diakonian alue ei ole kovin tuttu, mutta ei myöskään vieraaksi koettu, mitä siitä vallitsevien käsitysten neutraalius ilmentää. Vastausten perusteella diakonian kentältä ei ortodoksisten toimijoiden kokemuksessa piirry esiin jännitteitä. Ortodoksinen diakonia on tietoisesti ortodoksista ja ekumeenisesti avointa.

Ortodoksisen diakonian ominaislaadun tematiikkaan liittyy Filantropian edustajien kokemus kansainvälisen diakonian kentältä. He nimesivät ortodoksisten toimijoiden tunnusomaiseksi piirteeksi tietyn kotikutoisuuden. Tässä on selkeä ero sekä kirkollisten että humanitaaristen isojen kansainvälisten järjestöjen professionaalisempaan toimintaan. Koettu ero vaikuttaa il-

mentävän eri konteksteista tulevien toimijoiden ominaisten toimintakulttuurien eroa, ei niinkään erilaisuutta käytännön diakoniassa itsessään.

Ajatus ortodoksisen diakonian kotikutoisuudesta on yhteydessä toiminnan opilliseen perustaan. Kotikutoisuus on aistimus toiminnasta, joka tietystä opillisesta perustasta johtuen synnyttää tietynlaista tunnelmaa. Jos toisia ihmisiä arvostetaan Jumalan kuvina, työtä tehdään silloin pikemminkin ihmisenä kuin organisaationa. Kenties tällainen lähestymistapa rakentaa enemmän ”kotikutoista” kuin ”virkamiesmäistä” diakoniaa. Koska ortodoksisen diakonian tavoitteena ei myöskään ole vain auttaa toisia vaan tarvittaessa myös pelkästään olla lähellä sekä kohdata ja elää yhdessä, vaikuttavat nämäkin tavoitteet diakoniatyön synnyttämään ilmapiiriin. Läsnaoloa ja kohtaamista diakonian päämäärinä arvostavasta toiminnasta kenties väistämättä syntyy tiettyä kotikutoisuutta eli aidosti persoonallista ja yhteisöllistä olemista ja toimintaa.

Johtopäätökset ja pohdinta

Tämä tutkimus selvitti Suomen ortodoksisen kirkon diakoniatyön käytännön toiminnan diakonian teologisia perusteita. Tutkimuksen otanta oli pieni, mutta kattava: haastateltavina oli puolet toimissa olevista seurakuntien diakoniatyöntekijöistä ja kattava edustus kaikista diakonian alalla toimivista kirkollisista järjestöistä. Seurakunnallisen diakoniatyön asiakastasolla pääsääntöisesti toimivat diakoniatyöntekijät eivät selittäneet diakonian teologisia periaatteita niin seikkaperäisesti kuin yhdistysten piirissä työskentelevät haastatellut. Yksittäisten ihmisten ajattelun analyysin sijaan tavoitteena oli rakentaa toimialalla olevien ihmisten käsityksistä kokonaisuus, joka osoittaa keskeisimmät diakoniaan liittyvät opilliset tekijät.

Edellä olleen analyysin perusteella ortodoksisen diakonian opilliset lähtökohdat voidaan tiivistää seuraavasti. Diakonia on

- raamatullista: Diakonian teologiset premissit rakentuvat Raamatussa annetun ilmoituksen varaan, tukeutuen sekä Vanhan että Uuden testamentin kirjoituksiin ja opetuksiin. Pääpaino on luomiskertomuksella, rakkauden kaksoiskäskyllä ja palvelemiseen kehottavilla Kristuksen opetuksilla.
- luomisteologiaa korostavaa: Diakonian lähtökohtana on ihmisen luo-

tuisuus (imago Dei). Ortodoksisen ihmiskäsityksen kautta tulkiten diakonia käsitetään yhteyttä ja vuorovaikutusta edellyttäväksi toiminnaksi suhteessa toisiin ihmisiin, Jumalaan ja koko luomakuntaan. Ytimessä on ajatus kaikkien ihmisten samanarvoisuudesta. Diakonia nähdään palveluna tasaveroisten ihmisten kesken.

- pelastukseen liittyvä: Luotuisuuden pohjalta diakonian perusteissa liitytään pelastuskäsitykseen. Käsitys Jumalan kohtaamisesta lähimmäisessä painottuu. Lähimmäisen palveleminen on diakoniatyötä tekevälle hänen oman hengellisen kasvunsa muoto. Diakoniassa on kyse Jumalaa kohti kasvamisesta. Diakonia nähdään myös koko luomakunnan pelastusta palvelevana toimintana.
- yhteisöllistä ja eukaristista: Diakonia on vastavuoroista toimintaa ihmisten kesken, heidän kanssaan ja heidän hyväkseen. Ajatus diakoniasta (kirkko)yhteisön toimintana korostuu. Tämä tulee ilmi etenkin käsityksessä diakonian eukaristisesta luonteesta. Diakonia on yhteydessä siihen, mitä tapahtuu liturgiassa. Ajatus kiteytyy luonnehdintaan diakoniasta ”liturgiana liturgian jälkeen”.
- ekklesiologista muttei eksklusiivista: Yhteisöllisyyden ja liturgisuuden ilmentämästä ekklesiologisesta painotuksesta huolimatta diakonia ei rajaudu ortodoksisen kirkon jäseniin. Kaikkia palvelemaan eikä avun tarvisijoita erotella. Samalla ortodoksinen diakonia on tekijöidensä käsityksissä selkeästi ja piilottelematta ortodoksista.

Kun lista ortodoksisen diakonian teologian opillisista pääkohdista suhteutetaan tapaan, jolla diakonian toimijat diakoniatyötä kuvasivat, ollaan lähellä diakoniakäsitystä, joka sulkee piiriinsä kirkon koko ihmisyden parhaaksi tekemän työn. Erik Blenbergerin luonnehdinnan mukaan tällä tavoin ymmärretty käsitys diakoniasta sisältää kaiken työn ihmisen fyysis-psykykkis-sosiaalisen henkisen toiminnan parhaaksi, myös sakramentit. Kaikki tähtää ihmisen ja luomakunnan eheyttämiseen (Blenberger 2002, 169).

Haastateltujen kuvauksissa teologinen yläkäsitteistö oli poikkeuksetta yhteydessä lähimmäispalvelun konkreettisiin muotoihin. Teologisten periaatteiden katsottiin toteutuvan käytännön työssä. Toisin sanoen käytännön diakoniassa konkretisoituvat ne teologiset lähtökohdat, jotka diakonian taustalle ymmärretään. Koska diakonia toisaalta on työtä, jossa joudutaan reagoimaan ihmisten välittömiin tarpeisiin, diakonian teologiset taustarakenteet eivät

aina käytännön työssä tietoisesti ohjaa toimintaa ja tehtyjä valintoja. Aineisto osoittaa, että tarvittaessa toiminnan perusteet voidaan kuitenkin yksilöidä verrattain selkeästi.

Tutkimuksen taustaolettamuksena oli Esko Ryökäksen esittämä ajatus diakonian ja opin yhteydestä. Tiivistäen voisi sanoa, että oppiperusta vaikuttaa ymmärrykseen ihmisestä, Jumalasta ja maailmasta sekä näiden kolmen keskinäisestä suhteesta. Tietyn opillisen ymmärryksen pohjalta toimittaessa, toiminta heijastaa sen taustalla olevaa ajattelua. Näin on myös diakonian kohdalla. Esko Ryökäs (2007, 62) toteaa: ”Kun on ollut tietty vakaumus, sitä on sovellettu toimintaan.” Tämä näyttää pätevän myös Suomen ortodoksisen kirkon kontekstissa. Tässä tutkimuksessa haastateltujen kokemuksessa diakoniaa tehdään tietoisesti ortodoksisen uskonkäsityksen pohjalta ja ortodoksisuuden keskeisiksi koettuihin opinkohtiin tukeutuen. Opillinen perustus heijastuu toimintaan, joka nähdään uskon ilmauksena. Vakaumuksen ja toiminnan välistä yhteyttä ilmentää kirkon strategiassa omaksuttu luonnehdinta diakoniasta uskon aitouden koetinkivenä. Diakoniatyötä tekevien ymmärryksessä diakonian koetaan ilmentävän ortodoksisen uskon peruseriaatteita. Diakoniassa tulevat ilmi ortodoksisen uskon luovuttamattomat ja aidot elementit.

Koetinkivi-metaforaan liittyy myös itsekriittisen tarkastelun velvoite. On kysyttävä, mikä on diakonian paikka kirkossa ja kirkon elämässä. Tämä tutkimus keskittyi diakonian teologisten taustarakenteiden hahmottamiseen, jolloin kysymys diakonian asemasta jäi analyysissa syrjään. Haastatteluisia sivuttiin myös kysymystä diakonian paikasta ja arvostuksesta kirkossa. Diakoniaan ohjattujen resurssien vähäisyyden ja kirkon arvopohjasta nousevan diakonian keskeisyyden korostuksen jännitteessä diakoniaa voisi haastateltujen kertomusten perusteella luonnehtia myös ortodoksisuuden kipupisteeksi.

Tehdyn analyysin perusteella voidaan paikallistaa myös diakonian teologian alueelle sijoittuva kipupiste. Oppikysymyksistä ei kirkkojen kesken ole yksimielisyyttä. Myös käsitykset diakoniasta vaihtelevat, sekä kirkkojen sisällä että niiden kesken. Ortodoksisen teologian lähtökohdasta nouseva diakonian teologia poikkeaa ainakin paikoin luterilaisesta diakoniatulkinnasta (tai tulkinnoista). Toisaalta tämä tutkimus osoitti, että diakonian toimijoiden käsityksissä ainakaan erot luterilaiseen perinteeseen eivät näytelleet merkittävää osaa. Samalla mahdollinen (ja todennäköinen) yhteyksien taso jäi vastauksissa kuitenkin lähes kokonaan eksplikoimatta. Analyysiin sisällyttämäni havainnot luterilaisen teologian suuntaan eivät mahdollista teologisten perinteiden

aitoa ja syvällistä vertailua. Tiedostan myös, että esittämäni tulkinnat ovat kritiikille avoimia. Havainnot on tarkoitettu lähinnä herättämään uudenlaisia kysymyksiä ja inspiroimaan jatkotutkimusta, jolle mielestäni on sekä tarvetta että mahdollisuuksia. Artikkelini haastaa analysoimaan tarkemmin, mitä luterilaisen perinteen diakonian teologiassa tarkoitetaan peruskäsitteillä. Samaten se kysyy, mitkä ovat läntisen diakonian perimmäiset tavoitteet. Mitä diakonian kontekstissa tarkoittaa yhteisöllisyys, ihminen Jumalan kuvana, työntekijän ja asiakkaan vastavuoroinen rakentuminen ihmisinä? Onko diakoniassa kyse samasta, mistä uskossa pohjimmiltaan – ihmisen ja koko luomakunnan pelastumisesta – vai nähdäänkö diakonian olevan vain väline jollekin tärkeämmälle? Kansallisessa keskustelussa on herätetty kysymys ekumeenisen opillisen analyysin mahdollisuudesta ja tarpeellisuudesta diakoniakäsitykselle (Ryökäs E. 2006, 212–213. Ks. myös Strohm 2002, 227–228). Missä määrin suomalaisen ortodoksisen diakonian teologiset perusteet ja ymmärrys diakonian luonteesta on saanut vaikutteita luterilaisesta ajattelusta? Onko Suomen eri kirkkojen diakoniaa tutkimalla mahdollista tavoittaa entistä selkeämmin tunnustusmääreistä vapaan kristillisen diakonian ominaislaatu? Tämä artikkeli toivottavasti osaltaan innoittaa pohtimamaan diakonian määrittelymisen kysymyksiä ja kirkoissa diakoniale annettua paikkaa Suomessa ja maamme eri kristillisissä traditioissa.

Lyhenteet

AD	Anno Domini, Diakoniatieteen vuosikirja, Lahti
DT	Diakonian tutkimus [-aikakauskirja]
PSHV	Pyhän Sergein ja Hermannin Veljeskunta
TA	Teologinen aikakauskirja

Lähteet

- Haastattelut (ainesto tekijän hallussa)
Juhana Sirén, 9.9. 2014, Joensuu
Marko Mäkinen, 9.9. 2014, Joensuu
Juha Riikonen, 11.9. 2014, Ilomantsi
Ritva Korhonen, 15.9. 2014, Ilomantsi
Kari Hartikka & Iida Lonkila, 16.9. 2014, Helsinki.
Riina Nguyen & Aino Nenola, 16.9. 2014, Helsinki
Eeva Timonen, 3.10. 2014, Joensuu

Kirjallisuus

- Bartolomeos, ekumeeninen patriarkka (2010). Kirkko – maailman toivo. Esitelmä ortodoksilla kirkkopäivillä 12.6.2010. *Ortodoksia* 51, 7–13.
- Blennberger Erik (2002). Diakonia ja diakonian teologia. *AD*, 165–178.
- Bobrinskoy Boris (1999). *The Mystery of the Trinity*. Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition. Crestwood: SVS Press.
- Bria Ion (1996). *The Liturgy after the Liturgy*. Mission and Witness from an Orthodox Perspective. Geneva: WCC Publications.
- Chryssavgis John (2009). *Remembering and Reclaiming Diakonia*. The Diaconate Yesterday and Today. Brookline: Holy Cross Orthodox Press.
- Cosmic Grace (2009). *Cosmic Grace, Humble Prayer*. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew. Revised edition. Ed. by Chryssavgis John. Cambridge: Wm. B. Eedwards Publishing Company.
- Danouzi Anu (2009). *Diakoniatyö Tampereen ortodoksisessa seurakunnassa vuosina 1950–2005*. Kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopiston teologinen tiedekunta. Painamaton.
- Diakoniatyön perusta (s.a.). Diakoniatyön perusta. *Joensuun ortodoksinen seurakunta*. [<http://www.joensuunortodoksit.fi/diakoniatyon-perusta/>]. 25.11.2015.
- Edström Jan (2002). Diakonia Suomen muissa kristillisissä kirkkoissa. Teoksessa *Diakonian käsikirja*. Toim. Helosvuori Riitta ym. Helsinki: Kirjapaja, 341–359.
- Eskola Jari & Suoranta Juha (2000). *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.
- Etsivä kirkko (2007). *Etsivä kirkko*. Suomen ortodoksinen kirkko vuonna 2020. Ortodoksisen kirkon PTS-työryhmän raportti 23.10.2007. Painamaton.
- Gassmann Günther & Hendrix Scott (2005). *Johdatus luterilaiseen tunnustukseen*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hakkarainen Jarmo (1990). Basileios Suuren sosiaalisesta ajattelusta ja vastuuntunnosta. *TA 2/1990*, 114–120.
- Hakkarainen Jarmo (1992). Ortodoksis-kristillisen diakonian historiasta. Teoksessa *Rakasta lähimmäistäsi*. Ortodoksisen lähimmäispalvelun opas. [s.l.]: PSHV, 4–7.
- Hakkarainen Jarmo (1995). *Ajaton Bysantti II*. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisu ja N:o 16. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Hakkarainen Jarmo (2002). Ihmisrakkaus ja köyhät. Näkökulmia bysanttilaisen armelaisuuden perintöön. Teoksessa *Lasarusesta leipäjonoihin*. Köyhyys kirkon kysymyksenä. Toim. Mäkinen Virpi. Jyväskylä: Atena, 66–86.
- Helsingin seurakunta (s.a.). *Helsingin ortodoksinen seurakunta, Diakonia*. [<http://hos.fi/diakonia/>]. 25.11.2015.
- Hierotheos, Metropolitan of Nafpaktos (1997). *Saint Gregory Palamas as a Hagiorite*. Birth of the Theotokos Monastery. Levadia.
- Hirsjärvi Sirkka & Hurme Helena (2001). *Tutkimushaastattelu: teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Huttunen Heikki (2007). Lähimmäisen sakramentti. *AD*, 33–47.
- Huttunen Heikki (2009). Kristuksen kasvot kärsivässä lähimmäisessä. *AD*, 93–103.
- Huttunen Heikki (2010). Ortodoksinen näkökulma muukalaisuuden teologiaan. *Ortodoksia* 51, 14–22.
- Huttunen Heikki (2014). Perspectives on the church's diaconical mission in society. Teoksessa *From Oulu to Järvenpää*. The Finnish Lutheran-Orthodox Theological Discussions from 2001 to 2012. Publications of the Evangelical Lutheran Church of Finland 11. Helsinki: National Church Council, Department for International Relations, 50–56.
- Kinnunen Tapio (2013). *Asiakkaiden kokemuksia Iljala ry:n lähimmäispalvelukeskuksen työn tuloksista ja merkityksistä*. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma. Teologian osasto, Itä-Suomen yliopisto. Painamaton.

- Kirkkojärjestys (2006). *Ortodoksisen kirkon kirkkojärjestys*. 12.12.2006/174. [https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2007/20070174#L6P94]. 25.11.2015.
- Koch Traugott (1992). Mensch IX. Systematisch-theologisch. Teoksessa *Theologische Realenzyklopädie*, Band 22. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 548–567.
- Koukkunen Heikki (1979). Uudenkaupungin rauhasta nykypäiviin. Teoksessa *Ortodoksinen kirkko Suomessa*. Toim. isä Ambrosius & Haapio Matti. Lieto: Etelä-Suomen Kustannus, 117–158.
- Краснобаева Юлия Евгеньевна [Krasnobaeva Julia] (2013). *ПОНЯТИЕ «СЛУЖЕНИЕ» И ИНСТИТУТ ДИАКОНАТА В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ*. Москва.
- Kärkkäinen Tapani (1999). *Kirkon historia*. Ortodoksin käsikirja. [s.l.]: Ortodoksinen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.
- Laki (2006). *Laki ortodoksisesta kirkosta*. 10.11.2006/985. [https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2006/20060985]. 25.11.2015.
- Latvus Kari (2011). Karitatiivisen diakonikäsittteen synty. *DT 2/2011*, 164–188.
- Leo, arkkipiispa (2003). Diakonia elämässä ja kasvatuksessa. *AD*, 56–59.
- Lossky Vladimir (1991). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. 3rd printing. Crestwood: SVS Press.
- Lähetys ja diakonia (s.a.). *Lähetystyö ja diakonia ortodoksisessa kirkossa*. [https://www.ort.fi/content/lahetystyoe-ja-diakonia-ortodoksisessa-kirkossa]. 25.11.2015.
- Makkonen Heikki (2004). *Johdatus pastoraaliteologiaan*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Maloney George (1990). *Hesykasmi Venäjällä*. Nil Sorskin hengellinen elämä. Heinävesi: Valamon luostari.
- Mannermaa Tuomo (1979). *In ipsa fide Christus adest*. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 30. Helsinki.
- Mar Gregorios Paulos (1988). *Meaning and Nature of Diakonia*. Meditations and Reflections on the Twofold Ministry of Diakonia. Geneva: WCC Publications.
- Metso Pekka (2009). Oikodomia ja diakonia. Diakonia kirkon rakentumisessa Paulos Mar Gregorioksen mukaan. *AD*, 182–207.
- Niemelä Pauli (2002). Diakonia ja ihmiskäsitys. Teoksessa *Diakonian käsikirja*. Toim. Helosvuori Riitta ym. Helsinki: Kirjapaja, 87–103.
- Pihkala Juha (2009). *Uskoa tiedosta ja tietoa uskosta*. Johdatus dogmatiikkaan. Helsinki, Edita.
- Piironen Erkki (1979). Seurakuntatyö. Teoksessa *Ortodoksinen kirkko Suomessa*. Toim. isä Ambrosius & Haapio Matti. Lieto: Etelä-Suomen Kustannus, 196–208.
- Pohjola Anneli & Seppänen Marjaana & Pessi Anne Birgitta (2011). Auttamistyön teoria – keskustelua sosiaalityön ja diakoniatyön suhteesta. *DT 2/2011*, 189–198.
- Rakasta lähimmästäsi (1992). *Rakasta lähimmäistäsi*. Ortodoksisen lähimmäispalvelun opas. PSHV. s.l.
- Ratilainen Petri (2012). *Diakoniatyö Helsingin ortodoksisessa seurakunnassa*. Opinnäytetyö. Diakonia-ammattikorkeakoulu.
- Ryökäs Esko (2006). *Kokonaisdiakonia*. Diakoniakäsityksen opilliset liittymät. Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja, A Tutkimuksia 14. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu.
- Ryökäs Esko (2007). Opin rakenteista kumpuaa diakonian uudistus. *AD*, 59–67.
- Ryökäs Esko (2010). Diakonia Apostolisten isien kirjoituksissa. *Ortodoksia* 51, 43–68.
- Ryökäs Esko & Voitila Anssi (2013). Varhaiset diakonit kirjeiden kuljettajina. *DT 2/2013*, 133–149.
- Ryökäs Riikka (2001). Lähimmäinen avun kohteena vai osallistujana? *AD*, 133–140.
- Sidoroff Matti (1992). Liturginen elämä kirkon lähimmäistyössä. Teoksessa *Rakasta lähimmäistäsi*. Ortodoksisen lähimmäispalvelun opas. [s.l.]: PSHV, 8–11.
- Strategia (2009). *Kirkon strategia 2010–2015*. [https://www.ort.fi/virallisia_asiakirjoja/

- kirkon-strategia-2010-2015]. 25.11.2015.
- Strohm Theodor (2002). Pohjoismainen diakoniatiede saksalaisesta näkökulmasta. Kuusi teesiä tulevista yhteistyömuodoista. *AD*, 221–230.
- Toimintalinjaukset (s.a.). Toimintalinjaukset. *Filantropia*. Ortodoksisen kirkon kansainvälinen diakonia ja lähetystyö. [<http://filantropia.fi/mita>]. 25.11.2015.
- Tadic-Papanikolaou Dragica (2014). Orthodox Contributions for the Understanding and Practice of Diakonia (the ‘Liturgy after Liturgy’). Teoksessa *Orthodox Handbook on Ecumenism*. Resources for Theological Education. Ed. by Kalaitzidis Pantelis ym. Volos: Volos Academy Publications, 725–732.
- Valică Pfarrer Mihai (2008). Eine heutige Philanthropiewissenschaft und Diakonietheologie im Kontext der Orthodoxen Lehre und der Tradition der Rumänisch-Orthodoxen Kirche. [Väitöskirja] Katolisen teologian tiedekunta. Albert Ludwigs Universität, Freiburg. [Painamaton.]

Ohjeita kirjoittajille

Diakonian tutkimus ottaa vastaan artikkeleita ja erilaisia diakonian tutkimukseen liittyviä kirjoituksia. Toimitukselle voi lähettää myös uutisia ja tiedotteita. Diakonian tutkimus ei ennalta sitoudu julkaisemaan mitään aineistoa, ei edes tilattua. Julkaistuista kirjoituksista ei makseta tekijänpalkkioita. Kirjoittajien tulee liittää kirjoitukseen seuraavat tiedot: nimi, oppiarvo, ammatti, työpaikka ja yhteystiedot.

Tutkimusartikkelit ovat tutkimukseen perustuvia kirjoituksia. Niissä ilmaistaan selkeästi selvittävät tutkimuskysymys, tutkimuksen lähdeaineisto sekä käytetty tutkimuskirjallisuus. Toimitus pyytää niistä referee-käytännön mukaisesti asiantuntija-arviot, joiden perusteella toimitus päättää tarvittavista korjauksista ja artikkelin julkaisemisesta. 30 000 merkkiä laajemmista teksteistä on neuvoteltava toimituksen kanssa erikseen. Käsikirjoitukseen on liitettävä noin sadan sanan mittaiset suomen- ja englanninkieliset tiivistelmät tekstistä.

Kirjoituksia on paikka esseille, katsauksille, hiljaisen tiedon ja uusien näköalojen esittelyyn. Kirjoituksissa voi olla viitteitä tutkimuskirjallisuuteen, mutta se ei ole julkaisemisen edellytys.

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

Käytännölliset ohjeet

Diakonian tutkimus -aikakauskirja on siirtymässä sähköiseen julkaisujärjestelmään. Katso tekstien lähettämiseen liittyvät ajantasaiset tiedot osoitteesta <http://dts.fi/aikakauskirja/>. Ongelmatilanteissa ota yhteyttä toimitussihteerin: mari.stenlund@helsinki.fi.

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 kirjoittajatietojasi siihen tiedostoon, jonka on tarkoitus edetä arviointiin.

Kirjallisuusviitteet esitetään tekstissä siten, että sulkeisiin merkitään tekijän nimi ja julkaisuvuosi sekä viittaus sivunumeroon (Hyväri 2001, 276). Mikäli viitataan useampaan lähteeseen, merkitään ne vanhimmasta uusimpaan. Jos viitteen tekijöitä on kaksi, merkitään molempien sukunimet (Stenman & Toljamo 2002, 5–10) ja jos useampia, vain ensimmäinen sukunimi ja ym. (Oranta ym. 2002, 17–20). Jos viitteen tekijä on yhteisö, merkitään yhteisö nimi ja painovuosi (STAKES 2001, 55).

Alaviitteitä tulee käyttää vain erityisestä syystä. Taulukot ja kuvat kirjoitetaan erillisille sivuille kirjallisuuden jälkeen. Tekstiin on kuitenkin merkittävä selvästi taulukon ja kuvion ehdotettu paikka. Dataan pohjautuvat diagrammit lähetetään Excel-muotoisina.

Lähteet merkitään kirjallisuus- ja lähdeluetteloon ensimmäisten tekijöiden sukunimen mukaan aakkosjärjestyksessä sisältäen seuraavat tiedot: tekijän suku- ja etunimi, julkaisuvuosi, teoksen nimi, kustannuspaikka ja kustantaja. Esimerkiksi: Davey Andrew (2001). Urban Christianity and Global Order. Theological Resources for an Urban Future. London: SPCK. Kokoomateoksen osat merkitään kirjallisuus- ja lähdeluetteloon seuraavasti: Sihvo Jouko (1994). Kirkon virka ja siihen vihkiminen, asettaminen, siunaaminen. Teoksessa Ryökäs Esko (toim.) Yksi virka – monta tehtävää. Kirkollisen virkakeskustelun taustoja ja rinnastuksia. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Julkaisuja 79. Helsinki, 83–97. Aikakauslehtiartikkeleista ilmoitetaan tekijän suku- ja etunimi, julkaisuvuosi, artikkelin nimi, aikakauslehden nimi, vuosikerta ja artikkelin sivunumerot. Esimerkiksi: Heikkilä Matti (2001). Lama, nälkä ja sosiaaliturvan väärinkäyttö. Yhteiskuntapolitiikka 66, 545–551.

Pääkirjoitus

Esko Ryökäs ”Idealismista realismiin”

Lukijalle

Hannu Mustakallio Ad Fontes – Näkökulmia diakonian tutkimukseen

Artikkelit

Anni Hentschel Paul's apostleship and the concept of διακονία in 2 Corinthians

Lauri Thurén Rakkautta koko rahalla – diakonian juuret Uudessa testamentissa

Anssi Voitila Diakonoi in the Greek-speaking World until 1st c. CE

Antti Raunio Kultainen sääntö, empatia ja toisen asemaan asettuminen – luterilainen näkökulma diakonisen toiminnan lähtökohtiin

Harri Hautala & Esko Ryökäs Diakonit papiston avustajina Lutherilla – Perinteisen tulkinnan kritiikkiä

Hannu Mustakallio Naisten vahvasta roolista patriarkalliseen vallankäyttöön – Valta- ja johtosuhteiden muotoutuminen Oulun diakonissakodin alkuvaiheessa

Pekka Metso Uskon koetinkivi – Suomalaisen ortodoksisen diakoniatyön teologia siinä toimivien käsityksissä

Diakonian tutkimus

e-julkaisuna osoitteessa

www.dts.fi