

2000-luvun lähetystyö

RISTO AHOSEN LÄHETYSKÄSITYKSEN KESKEISET
PIIRTEET

Ilpo Surokivi
Pro Gradu -tutkielma
Tutkielmaseminaari
Syksy 2020
Itä-Suomen yliopisto

Sisällys

1 JOHDANTO	3
1.1 TUTKIMUSKYSYMYS JA TUTKIELMAN RAKENNE	3
1.2 BOSCHIN KIRJASTA	4
2 LÄHETYKSEN PARADIGMAT AHOSELLA	6
2.1 EDINBURGHIN OPTIMISMI	6
2.2 SYYRIALAINEN LÄHETYS	7
2.3 GLOBALISOITUMINEN HAASTEENA KIRKOLLE	9
3 LÄHETYKSEN KOLMINAISUUSOPILLISET PERUSTELUT	13
3.1 ILMOITUS	13
3.2 LÄHETYS UDESSA TESTAMENTISSA	17
3.2.1 <i>Lähetys Markuksella ja Matteuksella</i>	18
3.2.2 <i>Lähetys Luukkaan evankeliumissa</i>	21
3.2.3 <i>Lähetys Johanneksen evankeliumissa</i>	22
3.2.4 <i>Lähetys Paavalin kirjeissä</i>	23
4 KRISTUS LÄHETYKSESSÄ	26
4.1 JEEBUS JUMALAN ILMOITUKSEN TÄYTTÄMYKSENÄ	26
4.2 RISTIN JA YLÖSNOUSEMUKSEN TODELLISUUS	29
4.3 PELASTUS LÄHETYKSEN PÄÄMÄÄRÄNÄ	30
5 PYHÄN HENGEN MERKITYS LÄHETYKSESSÄ	32
5.1 LÄHETYS JA PNEUMATOLOGIA AHOSELLA	32
5.2 PYHÄ HENKI LÄHETYKSEN EDELLÄKÄVIJÄNÄ	37
6 LÄHETYS JA EKKLESIOLOGIA	39
6.1 LUOSTARIT JA LÄHETYSSEURAT TYÖVÄLINEINÄ	39
6.2 KIRKON MISSIONAARISUUS	47
6.3 MISSIOLOGISTEN METODIEN JA MUIDEN TEOLOGISTEN OPPIAINEIDEN YHTEYKSISTÄ	50
7 LOPPUPÄÄTELMÄ	52
8 LÄHTEET	55
9 KIRJALLISUUS	56

1 Johdanto

1.1 Tutkimuskysymys ja tutkielman rakenne

Risto Ahosen kirjassa *Lähetys uudella vuosituhanella* kirjoittaja käy läpi missiologian eli lähetysteologian eri osa-alueita laajalti ja käsittelee myös lähetystyön historiaa. Hänen varsinaisena tarkoituksenaan ei ole muodostaa yhtä erityistä mielipidettä lähetysteologiasta, vaan kirja on enemmänkin yleinen ja laaja selvitys lähetysteologian ja lähetysten alueelta

Tämän tutkielman tarkoituksena on muodostaa yleinen käsitys Risto Ahosen lähetysteologiasta ja erityisesti sen tärkeimmistä kohdista. Teoksen laajuuden ja yleisluonteisuuden takia olen päättänyt tutkielmassani käsittelemään vain lähetysteologian kannalta tärkeimpiä lukuja ja pyrkinyt niiden perusteella muodostamaan käsityksen Ahosen lähetysteologisesta näkemyksestä.

Tutkimuskysymykseni on, mikä on Risto Ahosen missiologinen näkemys hänen kirjassaan *Lähetys uudella vuosituhanella*.

Tämän kysymyksen pohjalta olen pyrkinyt muodostamaan ensin aiheen kannalta tärkeimpien lukujen perusteella käsityksen Ahosen missiologisesta ajattelusta. Olen käynyt läpi hänen keskeisimpiä ajatuksiaan ja pyrkinyt sitten muodostamaan näistä pohdinnoista ja asioiden analyysistä jonkinlaisen loppupäätelmässäkin näkyvän kiteytyksen. Tutkimuksen vaikeutena on ollut, kuten jo mainitsin, Ahosen kirjan yleisluontoinen ja selostava tyyli. Teoksen tietokirjamainen tyyli vaikeuttaa tulkitsijan mahdollisuuksia muodostaa varsinaista käsitystä Ahosen omasta lähetysnäystä. Tätä tarkoitan teoksen yleisluontoisuudella ja selostavuudella. Tietyissä kohdin on kuitenkin havaittavissa, että Ahosen kohdeyleisöksi on tarkoitettu jo teologiaa jonkin verran tunteva henkilö. Ahonen myös olettaa kirjansa lukijan tuntevan teologian perusanaston. Tämä muodostaa ristiriidan jossain määrin kirjan selostavan tietokirjallisen tyylin kanssa.

Ahonen ottaa teoksessaan kantaa aiempaan lähetysteologiseen tutkimukseen mainiten alan keskeisimpiä suuntauksia 1900-luvulta. Erityisen tärkeänä lähetysteologian eli missiologian historian ja tutkimuksen kannalta Ahonen pitää David J. Boschin kirjaa *Transforming Mission*. Bosch selostaa 1990-lukua edeltäneiden vuosikymmenten lähetysteologisia suuntauksia. Ahosen

kertoman mukaan Boschin teoksessa tulevat selvästi ilmi lähetyksen eksegeettinen perusta ja suurten linjojen hahmottaminen.¹

Ahosen mukaan 1900-luvun loppupuoliskon missiologisessa tutkimuksessa on suuntauduttu enemmän Boschin suosimaan lähetysteologiaan, kun monet eksegeetit ovat tuoneet uutta valoa lähetysteologian raamatullisiin perusteisiin tutkiessaan kristinuskon alkuvaiheita. Tähän liittyvistä julkaisuista keskeisimpänä Ahonen mainitsee uudelleen Boschin kirjan *Transforming Mission* sekä monet hänen muista teoksistaan. Lisäksi Ahonen tuo esille monia muita teologeja, jotka ovat vaikuttaneet lähetysteologiaan samalla tavalla kuin Bosch on siihen vaikuttanut.

Muun aikaisemman lähetysteologisen tutkimuksen lisäksi, jotka Ahonen itse mainitsee kirjassaan muualta maailmasta, voidaan todeta Ahosen itsensä olevan yksi keskeisimpiä lähetysteologeja Suomessa. Tässä pro gradu -tutkielmassa käsiteltävän kirjan *Lähetys uudella vuosituhanella* ohella Ahonen on kirjoittanut lähetysteologista tutkimusta käsittelevät teokset *Maailmanlähetys tienhaarassa*, *Lähetys rajojen ylittäjänä* ja monia muitakin aihepiiriä käsitteleviä julkaisuja.

1.2 Boschin kirjasta

David J. Bosch kertoo kirjassaan *Transforming Mission* lähetysteologiastaan useasti oman paradigmakäsityksensä kautta. Bosch käsittelee ensin kirjassaan Uuden testamentin lähetyskäsitystä käyttämättä kuitenkaan jokaisen analysoitavan asian kohdalla omaa paradigmaansa. Tämän jälkeen hän etenee selvittämään jokaisen ajanjakson omaa missionaarista paradigmaa ja päättyy lopuksi kertomaan lähetyksen postmodernista paradigmasta. Tämän jälkeen Bosch kuvaa esille nousevan ekumeenisen missioparadigman osa-alueita.

Kirjassaan Bosch määrittelee paradigmoiksi seuraavat: primitiivisen kristinuskon apokalyptinen paradigma, patristisen ajanjakson hellenistinen paradigma, keskiajan roomalaiskatolinen paradigma, protestanttisen reformaation paradigma, moderni valistuksen ajan paradigma ja nouseva ekumeeninen paradigma.²

¹ Ahonen 2000, 22–23.

² Bosch 1991, 181–182.

Bosch määrittelee Thomas Kuhnin teorian pohjalta paradigman käsitteen tarkoittavan, ettei tiede varsinaisesti rakennu jatkuvasti lisääntyvän tiedon varaan ja tämän myötä muutu vaan pysyy periaatteessa samanlaisena. Kuhn katsoi tieteen muuttuvan isojen mullistusten kautta. Hän ei kuitenkaan käsittänyt sen varsinaisesti muuttuvan vaan löytävän uudenlaisia tapoja tutkia asioita. Monesti tämä tarkoittaa useassa tutkimuksessa tapahtunutta muutosta siihen suuntaan, etteivät ne enää näe vanhan ajatusmallin tai tutkimusmetodin selittävän Ahosen kirjassaan esittämiä käsityksiä ja lähetysteologisia muutoksia tarpeeksi. Tältä pohjalta muodostuu uusi, kvalitatiivisesti hyvin erilainen käsitys katsoa tutkimuksen kohteena kulloinkin olevaa asiaa. Näin on myös Bosch ymmärtänyt tapahtuvan teologisen paradigman parissa.³ Kuhnin ja Boschin ajatus kuulostaa siltä kuin soveltaisi Darwinin evoluutioteoriaa tieteelliseen ajatteluun.

³ Bosch 1991, 184.

2 Lähetyksen paradigmat Ahosella

Ahosella on johdannossaan keskeisenä analyysin aiheena juuri hänen näkemyksensä siitä, miten lähetysteologiassa on päädytty uudelle vuosituhannelle. Tällä tarkoitan Ahosen käyvän läpi missiologisissa keskusteluissa tapahtuneet muutokset ja mahdollisen kehityksen 1910 Edinburghin lähetyskonferenssista aina 1990-luvulle saakka.

2.1 Edinburghin optimismi

Ahonen aloittaa Edinburghin lähetyskonferenssin ja silloin vallinneen teologisen näkemyksen analyysinsä erityisesti konferenssissa vallinneesta yltiöoptimismista. Yltiöoptimismin keskeisin syy tuolloin oli, että kristinuskon katsottiin leviävän helposti jopa yhden sukupolven aikana koko maailmaan. Tähän optimismiin voitaisiin ajatella olleen syynä väärä ymmärrys ihmisen kyvystä vaihtaa uskontoa. Asenteen kuitenkin nujersi myöhemmin 1910-luvulla alkanut ensimmäinen maailmansota. Konferenssia moitittiin myös sen liiasta keskittymisestä länsimaihin ja osallistujien länsimaalaisuudesta, koska siihen ei ollut kutsuttu tarpeeksi osallistujia kehittyvistä maista.

Ahonen näkee Edinburghin konferenssin keskeisimpänä saavutuksena ekumeenisen työn tärkeyden ymmärtämisen.⁴ Hänen mukaansa lähetyksen suunta on uudella vuosituhannella muuttunut länsimaista ja Euroopasta Aasiaan ja Afrikkaan suuntautuvasta lähetystyöstä nykyiseen Afrikasta ja Aasiasta Eurooppaan suuntautuvaan lähetystyöhön. Tällainen kehitys voidaan selittää länsimaiden maallistumisella ja niiden uudella muotoutumisella lähetyskentiksi. Tähän länsimaiden muodostumiseen uudestaan lähetyskentiksi palataan tutkielmassani myöhemmin pohdittaessa lähetyksen suuntauksia ja muutoksia tultaessa lähemmäksi uutta vuosituhatta.

Yltiöoptimismin kohtaamasta kritiikistä huolimatta voidaan sanoa Edinburghin lähetyskonferenssin keskeisimmän lähetystyöhön liittyneen saavutuksen olleen juuri ekumenian arvon ymmärtäminen. Huolimatta yltiöoptimistisesta ajatuksesta saada evankeliumi levitettyä koko maailmaan jo yhden sukupolven aikana tajuttiin, että tämän tavoitteen saavuttamiseen vaaditaan kaikkien kirkkojen yhteistyötä.

⁴ Ahonen 2000, 11–12.

2.2 Syyrialainen lähetys

Ahosella on johdannossaan hyvin keskeinen painotus alkukirkon lähetykselle ja erityisesti syyrialaisille kirkkoille. Tästä huolimatta on nähtävissä vielä tärkeämpi painotus syyrialaistaisten kirkkojen kohdalla. Katsoisin Ahosen painotuksen johtuvan siitä, kuinka tärkeitä syyrialaiset olivat lähetysteologiselle kehitykselle sekä hänen käsityksestään, jonka mukaan 1900-luvun teologia ja lähetys painottuivat liikaa länsimaiseen lähetystyöhön tuolloin vallinneen kolonialistisen asenteen seurauksena. Keskeinen syy juuri syyrialaistaisten pariin muodostuneesta vahvasta kristillisestä oppineisuudesta ja teologisesta osaamisesta johtuu Ahosen mukaan siitä, että syyrialaiset pakenivat Rooman vainoja tuolle alueelle. Vainot synnyttivät siis kristillisen yhteisön turvalliseen paikkaan kaukana Rooman alaisuudesta ja vainoista. Juuri tämän kehityksen pohjalta Ahonen näkee tärkeäksi mainita kristityt syyrialaiset ja Odessan kaupungin, koska siellä ollut teologinen akatemia muodostui tuolloin keskeiseksi lähetysten koulutusahjoksi. Lisäksi Odessan tärkeyteen ensimmäisinä kristillisinä vuosisatoina vaikutti läheisesti siellä vaikuttanut ja akatemiassa opettanut teologi ja kirkkoisä Efraim Syyrialainen. Odessan akatemian keskeinen asema kuitenkin muuttui myöhemmin 400-luvun jälkimmäisellä puoliskolla vainojen levitessä alueella, ja se siirrettiin itään Nisibikseen.

Erityisesti tuolloin teologiaan, ja Ahosen väittämän mukaan myös syyrialaiseen lähetykseen, vaikutti Efeson ja Khalkedonin konsiilien aiheuttama kristologinen kiista Kristuksen kaksiluonto-opista. Konsiilien vaikutus syyrialaiseen teologiaan ja sen hajaannukseen keskittyi patriarkka Nestoriokseen kohdistuneisiin syytöksiin harhaoppisuudesta. Nestorioksen itsensä mukaan nimetyn kiistan syynä olikin hänen käsityksensä, että Kristuksen luonnot tulee pitää erillään toisistaan. Konsiilien päätöksiin sen sijaan kuului lausunto Kristuksen maallisen ja jumalallisen luonnon erottamattomasta yhteydestä. Nestoriolaiskiista johtikin Syyrian alueella nestoriolaisuuden ja myöhemmin hyvin nestoriolaisesti värittyneen Itä-Syyrian kirkon syntyyn.

Alkukirkon lähetystyön merkittävänä osana Ahonen kertoo myös syyrialaistaisten tekemän lähetystyön Kiinaan. Syyrialaistaisten itään suuntautunut lähetys ei ollut ainoa merkittävä lähetysten suunta, vaan myös Aleksandriaan muodostui jo ensimmäisillä vuosisadoilla tärkeitä teologisia keskuksia. Ahosen mukaan tämän lähetysten myötä kääntyivät kristityiksi sittemmin tärkeiksi teologeiksi muodostuneet Clemens Aleksandrialainen, Origenes ja Athanasius.⁵

⁵ Ahonen 2000, 14–15.

Kuten edellä kuvattiin, Edinburghin lähetyskonferenssin edistysoptimismi on voitu myöhemmin todeta liialliseksi, koska koko maailmaa ei ole vielä saatu kristinuskon piiriin. Kuitenkin on huomattava, miten Ahonen painottaa alkukirkon lähetyksen tärkeyttä tässäkin. Tietyissä mielessä voidaan sanoa, että kirkon teologialta olisi jäänyt puuttumaan paljon alkukirkon kirkkoisia ja meidän aikamme teologia olisi jäänyt vajaaksi ilman syyrialaisten tekemää lähetystyötä. Meidän ei tule kuitenkaan ymmärtää, että Ahonen yrittäisi millään tavalla vähätellä suurista löytöretkistä alkunsa saanutta eurooppalaista lähetystä. Hän nimittäin toteaa sen myös monelta osin vakiinnuttaneen kristinuskon aseman maailmanlaajuisesti.

Puhuessaan lähetyksen paradigmoista kirkon maailmanlaajuiseen asemaan liittyen Ahonen tuo esille teologi Karl Rahnerin väitteen, että kirkkohistoria voitaisiin jakaa kolmeen eri vaiheeseen. Erityisesti tässä Ahonen käyttää juuri termiä paradigma.⁶ Ahosen tavassa käyttää paradigman käsitettä on kuitenkin hieman sekaannusta, koska hän määrittelee sen tarkoittavan sekä vaihetta kristillisen kirkon historiassa että jokaisen vaiheen omaa mallia eli tapaa kuvata ajanjaksoa. Teologisessa sanakirjassa paradigma määritellään malliksi, kaavaksi tai esimerkiksi.⁷ Tästä seuraa se käsitys, että Ahonen näyttäisi ymmärtävän jokaisen vaiheen esimerkin eli paradigman olevan sama kuin itse tuo vaihe.

Huolimatta siitä, millä tavoin Ahonen määrittää paradigman, hänellä on havaittavissa tuo aikaisemmin mainittu Karl Rahnerin vaiheiden painotus. Rahner jakoi vaiheet Ahosen mukaan kolmeen, jotka ovat juutalaiskristillinen, kristinuskon hellenisoituminen ja kristinuskon globalisoituminen.⁸ Ahosen mukaan Rahner perustelee vaiheiden jakoaan historiallisella kontekstilla eli sillä, millä tavoilla hellenistinen ajattelu tuli osaksi uskon tulkintaa ja teologista ajattelua uskon levitessä hellenistiseen maailmaan. Lisäksi Rahner mainitsee, että uskovien tulisi saada kaikkialla tulkita uskoa omasta kulttuurisen taustansa pohjalta. Tähän voidaan todeta kristinuskon olleen levitessään vahvasti katolilaisista eli yleiskansallisesti ymmärrettävissä olevaa. Näin ollen se ei aina välttämättä ollut tulkittavissa jokaisen kulttuurin omasta näkökulmasta, vaan kaikki ovat omaksuneet juuri katolilaisen uskontulkinnan.

⁶ Ahonen 2000, 16–17.

⁷ <http://sanakirja.teol.helsinki.fi/#/>, luettu 20.3.18.

⁸ Rahner Karl, 44–56.

2.3 Globalisoituminen haasteena kirkolle

Globalisoitumisen haaste kirkolle on myös yksi Ahosen keskeisistä aiheista, joita hän käsittelee tässä luvussa yleisesti. Usein voi kuitenkin nähdä, kuinka taustalla vaikuttava globalisaatio on osana muussakin hänen tekstissään. Tarkoitan tällä sitä, että kertoessaan modernista kirkosta hän puhuu paljolti aina globalisaation vaikutuksesta samoin kuin myöhemmin kirjoittaessaan Pyhän Hengen asemasta lähetyksessä. Tämän alaluvun keskeisimpänä tarkoituksena on pohtia, miten globalisaatio ja globalisoituminen ovat vaikuttaneet historian saatossa kirkon toimintaan ja teologiaan.

Globalisaatiosta kirkon kannalta puhuessaan Ahonen aloittaa 300-luvulta Konstantinuksesta jatkaen 700- ja 800-luvuille Kaarle Suuren kirkon ja valtion liitolle luomaan perustaan. Tästä on kuitenkin Ahosen mukaan seurannut uudella vuosituhannella se ongelma, että kirkon ja valtion arvojen erotessa toisistaan niiden välinen liitto on ruvennut purkautumaan. Keskeisimpänä syynä kirkon ja valtion erolle mainitaan juuri länsimaisen kulttuurin moniarvoistuminen.⁹ Monissa tapauksissa, kuten nyt 2000-luvulla Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa, tämä on johtanut keskusteluihin valtion moniarvoisen yhteiskunnan ja kirkon perusarvojen välillä. Kirkoilla on edessään monesti kysymys, ollako mukana moniarvoisessa yhteiskunnassa vai pitääkö kiinni perinteisistä kristillisistä arvoista.

Kyseinen keskustelu on Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa johtanut kirkon sisäiseen jakautumiseen niiden, jotka haluavat pitää kiinni perinteisistä arvoista ja niiden, jotka haluaisivat kirkon seuraavan aikaansa ja yhteiskunnassa vallitsevia arvoja, välillä. Juuri tällaisesta kirkollisesta tilanteesta on kirjoittanut Ahosen mukaan kanadalainen systemaattisen teologian professori Douglas J. Hall. Hall on kritisoinut kirkkoja siitä, että ne ovat monissa maissa niin samaistuneet vallitsevaan kulttuuriin ja valtajärjestelmään, ettei niiden erityistä kristillistä sanomaa enää erota valtakulttuurista.¹⁰

Hallin esittämä näkemys on hyvin asianmukainen ja näkemyksenä myös hyvin ajankohtainen myös lähetyksen kannalta. Jos kirkko menettää kristillisen sanoman ainutlaatuisuuden tai ylipäänsä sanoman tärkeyden ja raamatulliset arvot, voidaan kysyä, onko kirkko silloin enää kristillinen. Tällainen kirkon sisäisen arvomaailman muutos on ainakin Suomessa aiheuttanut sen, mitä Ahonen tekstissään juuri kutsuu pirstaloitumiseksi. Monikulttuurisessa maailmassa lähetystä ja

⁹ Ahonen 2000, 18–19.

¹⁰ Ahonen 2000, 18.

jumalanpalveluselämää harjoittava kirkko on väkisinkin vedettynä moneen suuntaan. Tällainen yhteiskunnasta noussut, kirkkoon vaikuttanut moniarvoistuminen on aiheuttanut sen, että esimerkiksi Suomessa on kirkossa syntynyt monia eri lähetysjärjestöjä ja herätysliikkeitä. Suomessa tällainen hajaannus ei kuitenkaan ole johtanut herätysliikkeiden erkaantumiseen kirkosta ainakaan toistaiseksi.

Kuten edellä on mainittu, kirkolle globalisoituminen tuo tiettyjä haasteita. Näistä keskeisimpänä keskustelussa vaikuttaa olleen Ahosen mukaan juuri kirkkojen yhteisöllisyys verrattuna niiden globaaliin asemaan yhteisöinä. Juuri tästä syystä ovat muun muassa Afrikassa syntyneet niin sanotut riippumattomat kirkot, jotka ovat nähneet yhteisöllisyyden puuttuvan vanhoista kirkoista kokonaan.¹¹ Tästä keskeisimpänä esimerkkinä voidaan pitää katolista kirkkoa. Maailmanlaajana kirkkona se on usein unohtanut paikallisen yhteisöllisyyden. Yhteisöllisyyden unohtamisella tarkoitetaan kansainvälistä kirkkoa, joka on kaikissa yhteyksissä ja maissa pyrkinyt samaan uskonnollisuuden kaavaan jokaisella alueella. Yhteisöllisyys on siis ymmärrettävissä alueelliseksi omalaatuisuudeksi. Huolimatta kirkon jumalanpalveluselämän yhdenmukaisuudesta on kuitenkin huomattavissa kaikilla eri alueilla yksilöllisessä uskonnonharjoituksessa tiettyjä eroavaisuuksia sekä tiettyjä kansallisen perinteen mukaisia juhlia. Esimerkkinä näistä voidaan katolisen kirkon näkökulmasta ajatella olevan tietyllä alueella eniten kunnioitettavat pyhimykset ja noudatettavat tavat. Edellä mainitun kaltainen kansainvälinen kirkko on siis toiminnassaan vienyt muihin maihin oman alakulttuurinsa eikä näin ollen ole antanut jokaiseen maahan muodostua omaa kristillistä alakulttuuriaan.

Globalisaation kannalta ovat Ahosen mukaan maailmassa mystiikkaan ja karismaattisuuteen pohjaavat liikkeet saaneet lisääntyvää huomiota. Ahonen perustelee tätä eniten sillä, että nykymaailmassa uskonnollisuus on mennyt yhä enemmän privatisoituneemmaksi ja eri kirkoista on tullut ”supermarketteja”, joista jokainen hakee aina mitä haluaa.¹² Tässä on tietysti myös nähtävillä aikaisemmin mainittu uskonnollisuuden pirstaloituminen. Jokainen saa itselleen jokaisesta uskonnosta sen, mikä eniten miellyttää sitoutumatta enää vain yhteen uskoon ja sen harjoittamisen muotoihin. Tällainen käytös voi johtua niin sanotusta jokaisen henkilökohtaisen uskon absolutisoitumisesta sekä kirkon uskon relativoitumisesta. Tarkoitin tällä sitä, että monesti voidaan ajatella jokaisella olevan oikeus uskoa niin kuin itse haluaa, eikä ole mitään erityistä ainoa totuutta. Tämä taas aiheuttaa perinteiselle kristinuskolle sen ongelman, että se on monesti väittänyt

¹¹ Ahonen 2000, 19–20.

¹² Ahonen 2000, 20.

Jeesuksen olevan ainoa tie Jumalan luo. Perinteisesti tuo ajatusmaailma on rakennettu sen pohjalle, mitä Jeesus sanoo itsestään Johanneksen evankeliumin 14. luvun jakeessa 6: ”Jeesus vastasi: ’Minä olen tie, totuus ja elämä. Ei kukaan pääse isän luokse muuten kuin minun kauttani.’”¹³

Moniarvoisessa ja -kulttuurisessa yhteiskunnassa tällainen väittäminen, että vain yhdellä uskonnolla tai maailmankatsomuksella olisi ainoa oikea totuus käsitys, voi olla monelle epämiellyttävä.

Tällainen uskonnollinen pirstaloituminen ei Ahosen mielestä näytä johtuvan mistään yhdestä syystä. Näin ollen Ahosen voi ymmärtää tarkoittavan, että voimme toisaalta havaita tietynlaisen asennoitumisen perinteisiä kirkkoja kohtaan johtavan päätelmään monien kirkkojen halusta itsenäistymiseen ja toisaalta perinteisten kirkkojen olevan liian globalisoituneita. Tämän pohjalta voimme sanoa syntyneen afrikkalaisen riippumattoman kirkon. Afrikkalainen kansallinen kirkko on hyvinkin voinut syntyä juuri siltä pohjalta, että on haluttu oma kansallinen, toisista kirkoista riippumaton kirkko. Tämä voi johtua esimerkiksi siitä syystä, että katolinen kirkko pyrkii olemaan globaali kansainvälinen kirkko, ja tämän takia sen sisällä syntyy väistämättäkin eri alueiden seurakuntien välistä kulttuurista kitkaa. Näin ollen voidaan sanoa, että kulttuurisena yhteisönä ei globaali kirkko voi tuoda yhteen kaikkia ihmisiä ja kulttuureja. Toisaalta tällaisessa tilanteessa tulee vastaan sekin, että kirkon tulisi globaalina yhteisönä luoda yksi yhteinen globaali kulttuuri. Tässä on sinänsä kirkon sisällä onnistuttu jossain määrin, vaikka ongelmana onkin yhä jokaisen maanosan ja valtion kulttuuristen erityispiirteiden kohtaaminen.

Palataksemme Douglas J. Hallin ajatteluun kirkoista muuttuvassa ja moniarvoistuvassa maailmassa meidän on hyvä arvioida myös hänen teoriaansa siitä, kuinka kirkosta voi tulla vähemmistökirko, mikäli se ei arvoiltaan perustavanlaatuisesti muutu.¹⁴ Vähemmistökirkoksi muuttuminen on vastassa monellakin kirkolla ja näin ollen voimme pitää sitä yhtenä mahdollisena suuntana edellä mainitun valtakulttuuriin sopeutumisen rinnalla. Näyttää kuitenkin siltä, että kulttuuriin sopeutuminen tai vähemmistökirkoksi muuttuminen koskee enemmän kansallisia kirkkoja, joista esimerkkinä voidaan mainita tutkimuksen kohteena ollut Suomen evankelisluterilainen kirkko. Tässä kohden näkisin Suomen evankelisluterilaisen kirkon suunnan olevan loppujen lopuksi muutos vähemmistökirkoksi huolimatta sen tämänhetkisestä valtakulttuuriin mukautumisesta. Vähemmistöasemaan joutumista voi nopeuttaa juuri valtakulttuuriin mukautuminen, koska se monesti ajaa pois perinteisiä käsityksiä omaavat kirkon jäsenet. Samalla taas kirkossa tulee ongelmaksi, kuinka pitää valtakulttuurin ihmiset mukana jäsenistössä. Tästä voimme nähdä, että

¹³ Kirkkoraamattu 1992.

¹⁴ Ahonen 2000, 18.

kehitys yhteiskunnallisella ja kirkollisella tasolla johtaa yhteiskunnan polarisoitumiseen. Tästä voimme myös päätellä sen, mitä Ahonen toteaa tässä kirjansa tutkittavana olevassa luvussa ja aina uudestaan. Hän nimittäin väittää maallistuvan länsimaisen kulttuurin olevan matkalla yhä kauemmas perinteisistä kirkkoista ja niiden näkemyksistä. Tämä on nähtävillä myös muualla maailmassa ja muissa uskonnoissa eikä ainoastaan kristinuskon pääalueilla, joten voimme sanoa, että tästä syystä Ahonen painottaa lähetystyön tulevan aina vain tärkeämmäksi.

3 Lähetyksen kolminaisuusopilliset perustelut

Ahonen pyrkii osoittamaan lähetyksen kolminaisuusopillisella perustelullaan, millä tavoin koko Jumalan kolminaisuus ilmenee lähetyksessä ja mikä on kolminaisuuden kunkin persoonan tehtävä siinä. Tässä luvussa käsittelen asiaa tarkemmin ja pyrin pääsemään tulokseen niin kolminaisuuden osallistumisesta lähetysohjon kuin kirkon kolminaisuusopillisen teologian vaikutuksesta kirkon lähetysteologiaan.

3.1 Ilmoitus

Ahonen aloittaa lähetyksen kolminaisuusopillisten perustelujen tutkimisen luonnollisella jumalantuntemuksella. Luonnollisella jumalantuntemuksella hän tarkoittaa yleistä ilmoitusta. Tätä näkemystään Ahonen perustelee muun muassa Roomalaiskirjeen kohdalla Room. 1:19–20:

Sen, mitä Jumalasta voidaan tietää, he kyllä voivat nähdä. Onhan Jumala ilmaissut sen heille. Hänen näkymättömät ominaisuutensa, hänen ikuinen voimansa ja jumaluutensa, ovat maailman luomisesta asti olleet nähtävissä ja havaittavissa hänen teoissaan. Sen vuoksi he eivät voi puolustautua.

Ahosen käsitys on osittain paikkansa pitävä, koska tällaisella luonnon suunnitelmallisuutta korostavalla perustelulla on muitakin tukijoita teologiassa. Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen Viiden tien metodissaan näkee yleisen ilmoituksen yhtenä Jumalan ilmoituksena.¹⁵ Akvinolainen puhuu metodissaan tästä ilmoituksen muodosta lähinnä Jumalan olemassaolon todistusmetodinä, joka on teologiassa nimetty teleologiseksi todistukseksi. Teleologinen todistus tarkoittaa, että luomakunnan järjestyksen ja suunnitelmallisuuden tähden sillä täytyy olla suunnittelija.

Akvinolaisen Viiden tien metodin perusajattelun taustalla on se, että hän laskee jumaltodistuksensa ihmisjärjellä pääteltyjen faktojen pohjalta. Lisäksi keskeinen ongelma Akvinolaisen jumaltodistuksissa on, että ne edellyttävät Jumalan olevan alkusyö. Mikään viidestä jumaltodistuksesta ei edellytä jumalan olemassaoloa vaan alkusyöynä voi periaatteessa toimia aivan mikä tahansa alulle paneva voima. Teleologistakin todistusta voidaan perustella kahdesta eri näkökulmasta, joista toinen on Akvinolaisen esittelemä käsitys suunnittelijasta. Olen kuullut tässä

¹⁵ Ahonen 2000, 30–31.

kohden tuohon suunnitelmallisuuden perusteeseen esimerkkinä tästä, että rannekellolla on myös tekijänsä eikä se ole sattumalta syntynyt. Maailmankaikkeudesta puhuttaessa tämä on kuitenkin hieman ongelmallista siinä mielessä, että sen järjestelmällisyyttä voidaan perustella sen pyrkimyksellä tasapainoon ja järjestykseen. Näin ollen maailmankaikkeuden järjestys ja suunnitelmallisuus ovat perusteltavissa luonnollisella tasapainoon pyrkimisellä, jonka aiheuttavat luonnonlait eikä luoja.

Ahonen puhuu myös siitä, miten lähetys ilmenee Vanhan testamentin ja Uuden testamentin teksteissä. Nyt käsiteltävänä olevassa luvussa keskeisenä ajatuksena on se, miten Jumalan lähetys¹⁶ näkyy Vanhassa testamentissa sekä se, miten se rinnastuu Uuden testamentin lähetykseen ja erityisesti evankelistojen ja Paavalin ymmärryksen aiheesta. Ahonen ei sano tässä yhteydessä mitään Uuden testamentin suhteesta Vanhan testamentin tekstiin, mutta toisaalla kylläkin. Tärkeintä Ahoselle on Vanhan testamentin teksteissä se, kuinka niissä ilmenee Jumalan rakkauden suhde ihmiseen sekä Jumalan ja ihmisen välinen vuoropuhelu.¹⁷ Erityisesti tämä ihmisen ja Jumalan välisen vuoropuhelun tutkimus Ahosella keskittyy profeettoihin ja heidän kertomaansa sanomaansa kansalle. Ahonen painottaa tätä lähetykseen keskeisesti liittyvänä asiana Vanhan testamentin teksteissä.

Tällaista Vanhassa testamentissa ilmenevää profeetan ja Jumalan välistä suhdetta Ahonen pitää erityisenä muihin tuon ajan kansoihin verrattuna, koska suhde oli juuri dialoginen eikä vain Jumalan ilmoitusta kansalle muiden kansojen ilmoituksen tapaan. Muilla jumalat sanelivat, mitä kansan tuli tehdä, ja kansa teki. Kuitenkin se ero on vedettävä Vanhan testamentin kirjoituksiin, etteivät ne olleet sinänsä erilaisia muussa kuin siinä, että profeetan kuvataan vastustelleen kutsua virkaansa. Lisäksi dialogisuus ilmenee teksteissä lähinnä vain profeetan ja Jumalan välillä, kun kansa toimii viestin passiivisena vastaanottajana. Kuten Ahonen toteaaakin, ei vuoropuhelu Jumalan ja kansan välillä Raamatun ilmoituksessa ole pelkästään vain Jumalan puhetta kansalle, vaan Jumala myös kuuntelee kansansa valituksia ja reagoi niihin. Tämä on juuri tuo keskeinen syy Vanhan testamentin ajan Israelin kansan ja muiden kansojen suhteessa Jumalaan ja näkyy erityisesti Israelin valitsemisessa Jumalan omaisuuskansaksi sekä erämaavaelluksen tapahtumissa. Lisäksi Ahonen mainitsee tekstissään termin pelastushistoria, jolla on yleisesti tarkoitettu Jumalan työtä historian tapahtumissa. Ahosen pitkä Vanhan testamentin tekstejä koskeva käsittely on tämän pelastushistorian kannalta tärkeä, koska pelastushistoria sitoo yhteen Jumalan lupaukset tulevasta

¹⁶ Jumalan lähetys tarkoittaa Ahosella usein käsitettä *Missio Dei*, mutta tästä myöhemmin tutkielmassani.

¹⁷ Ahonen 2000, 34–36.

messiaasta Uuden testamentin tekstien kuvaukseen Jeesuksesta näiden lupauksen täyttymyksenä. Tässä Ahonen siis yhtyy yleiseen teologiseen perinteeseen.

Ahonen tuo keskeisenä esille Karl Barthin ajatuksen siitä, että Jumalan kolminaisuus yleensäkin tekee ilmoituksen mahdolliseksi. Ahonen myös toteaa tämän olevan tärkeää keskustelulle kolminaisuudesta. Barthin teoriassa keskeisintä on ajatus Jumalasta yhtäaikaisena ilmoituksen antajana, ilmoituksen sisältönä ja sen ymmärtämiseen vaikuttavana tekijänä. Barthin teoriaa on kritisoitu, koska se sivuuttaa Pyhän Hengen keskeisen tehtävän. Ahonen käsittää Barthin teorian tarkoittavan sitä, että kaikki kolme Jumalan persoonaa ovat mukana ilmoituksen kaikissa kolmessa osassa. Jumalan itseilmoituksessa Ahosella on keskeisenä ajatuksena juuri dialogisuus. Jumalan itseilmoitus on Ahosen mukaan juuri dialogista ja juuri Tämän pitäisi hänen mukaansa olla pohjana myös lähetykselle, jonka tulisi pyrkiä dialogisuuteen kohteensa kanssa.¹⁸

Erityisesti lähetysteologisen kehityksen yhteydessä Ahonen mainitsee kirjassa *Missio Dei* -käsitteen ja tuo esille sen syntyyn vaikuttaneen kehityksen 1900-luvun keskeisimmissä lähetyskonferensseissa. Ahosen ydinajatus uuden lähetysteologisen ajatusmallin luomisessa on konferenssien muutos ihmiskeskeisestä lähetysteologiasta jumalanlähetyks-malliin, joka on *Missio Dei* keskeinen ajatus. Edinburghin konferenssin yltiöoptimismi kehittyi myöhemmin Tambaramin konferenssin myötä kirkkokeskeisempään lähetysteologiseen malliin. Uusi malli sai myös osakseen kritiikkiä, koska kirkko itsessään ei voinut olla lähetysten pohjana vaan sille tarvittiin jumalakeskeisempää mallia. Tämä uusi lähetysteologia kehittyi Willingenin lähetyskonferenssin myötä, kun Karl Hartenstein tulkitsevi Willingenin konferenssin tekstejä *Missio Dei* -käsitteen pohjalta.¹⁹ *Missio Dei* pohjautui Hartensteinilla paljon Oscar Cullmanin ajatukseen lähetyksestä eskatologisenä toimintana. Raamatusta asiaa katsottaessa näemme Jeesuksenkin maininneen, että kaikki kansat tulee evankelioida ja vasta sitten tulee loppu.

Edellä on jo käsitelty sitä, mitä *Missio Dei* terminä tarkoittaa ja määritelty, miten teologit ymmärsivät käsitteen heti sen kehittämisen alkuvuosina 1950-luvun alussa. Ahonen tuo kirjassaan ilmi käsitteen kehittämisen aina sen syntymisestä lähtien. Keskeinen ajatus Ahosella on *Missio Dei* -käsitteen kannalta se, että *Missio Dei* edustaa Jumalan täydellistä työtä lähetyksessä ja ihmisten tekemä lähetys on sen mukaista vain osittain.

¹⁸ Ahonen 2000, 42–44.

¹⁹ Ahonen 2000, 44–45.

Missio Dein kehitykseen käsitteenä liittyy läheisesti Johannes Hoekendijk ja hänen ymmärryksensä jumalanlähetyksestä. Hoekendijkin ymmärrys Missio Dei -käsitteestä oli, että se kuvasi Jumalan työtä maailmassa eikä suinkaan kirkoissa ja kirkon kautta. Tämä Hoekendijkin käsitys kohtasi aluksi vastustusta, koska samoihin aikoihin oli Willingenissä syntynyt ajatus Missio Dei -käsitteestä Jumalan työnä kirkossa ja kirkon kautta. Sinänsä tuo Willingenin konferenssin käsitys oli kiinni ainakin osittain vanhassa lähetyskäsitteessä, joka oli syntynyt jo Tambaramin konferenssissa. Uusi Missio Dei -käsitys pohjautui osittain siis vanhan pohjalle. Ahoselle tyypilliseen tapaan tämäkin jää suoraan sanomatta tekstissä ja lukijan pitää usein löytää hänen sanomansa rivien välistä. Ahosella, kuten tulemme myöhemminkin huomaamaan, on tapana jättää rivien väliin myös helposti selitettävää faktatietoa eikä vain tulkittavia mielipiteitä. Tässäkin kohden asia on toisaalta helposti ymmärrettävissä, jos vain lukee koko tekstin.²⁰

Näin ollen voimme todeta Ahosen artikuloinnista huolimatta, että Willingenin uusi Missio Dei -käsite ei ollutkaan yhtä mullistava kuin hän antaa ymmärtää.²¹ Enemmänkin keskustelua mullisti Hoekendijkin ajattelu, koska se vei keskustelun aiemmin vallinneesta kirkkokeskeisyydestä uuteen maailma- ja jumalakeskeiseen ajatteluun. Vanhemman kirkkokeskeisen käsityksen ongelmana voidaan pitää sen liiallista painottumista kirkkoon, jos katsotaan asiaa lähetyksen näkökulmasta. Lähetyksen tarkoituksena on olla tuomassa uusia ihmisiä kirkkoon ja kristilliseen yhteyteen seurakunnassa. Tämä ei kuitenkaan toteudu, jos Jumalan ajatellaan toimivan vain seurakunnassa. Kuitenkin vanhemmalle ajatukselle pohjautuva Missio Dei -käsite oli lähetyksen kannalta hyvä, koska se painotti seurakuntaa ja kirkkoa lähetyksen keskuksena. Tästä keskuksesta evankeliumin tarkoitettiin lähtevän maailmaan jo Matteuksen lähetyksensä pohjalta.

Nyt on hyvä mainita, että keskeisin ero Hoekendijkin ja aikaisemman Missio Dei -käsitteen ymmärryksen välillä ei ollut se, pitääkö seurakunnan tehdä lähetystyötä vaan se, millä tavoin tuo jumalanlähetyksen erityisesti toimii. Hoekendijk irrotti lähetyksen suurimmalta osin seurakunnan toiminnasta siinä merkityksessä, ettei Jumala suinkaan ollut sidottu toimimaan seurakunnan piirissä, vaan aivan irrallaan. Siinä, missä ihmisten tekemä lähetys on sidottu seurakunnan toimintaan ja ihmisten kutsumiseen seurakuntaan, Jumala pystyy toimimaan maailmassa ja puhuttelemaan ihmistä, joka ei ole koskaan evankeliumia kuullutkaan. Näin ainakin ymmärrän itse Ahosen kertomana Hoekendijkin mallin Missio Dei -käsitteestä.²² Kuitenkin Ahonen mainitsee Missio Dei -

²⁰ Ahonen 2000, 42–50.

²¹ Ahonen 2000, 45.

²² Ahonen 2000 45–48

käsitteen olevan kiistanalainen teologisissa piireissä perustuen lähinnä käsitteen laaja-alaisuuteen ja liian moninaisten tulkintamahdollisuuksien takia.²³ Sinänsä kyse on tietynlaisesta tulkintaongelmasta eikä niinkään siitä, että käsite olisi tulkinnanvarainen liiallisuuksiin asti. Onhan monilla muillakin käsitteillä vaikka mitä merkityksiä, mutta usein yleisesti kirjoittamattomasta sopimuksesta on päästy yhteisymmärrykseen, mitä mikin määrite tarkoittaa. Tarkoituksenani on siis sanoa, että Missio Dei -käsitteelle tulisi luoda yksi yhteisesti hyväksytty selitysmuoto.

3.2 Lähetys Uudessa testamentissa

Ahonen aloittaa Uuden testamentin lähetysnäkemysen tarkastelun hyvin käytännönläheisestä ja kirkkohistoriallisesta näkökulmasta hänen aikaisemman näkökulmansa takia. Se sopii yleisesti hänen tyyliinsä kirjoittamisessa, sillä tällä tavoin luvun alussa muodostuu eräänlainen silta Ahosen aikaisemman teologian- ja kirkkohistorian kaltaisesta selitystavasta enemmän eksegeettisempään opin tarkasteluun. Yhä edelleen ollaan kuitenkin enemmän systemaattisessa analyysissä ja Uuden ja Vanhan testamentin tekstejä tulkitaan dogmatiikan näkökulmasta. Luvun alussa tulee ilmi myös Ahosen aikaisempi, osin negatiivinen suhtautuminen varhaisempaan teologiaan. Hänen tekstissään näkyy eräänlainen pohjavire siinä, kuinka hän usein näkee uudemman teologian vanhaa parempana. Tähän hän ei yleensä laske mukaan yleisesti hyväksytyjä teologeja ja teologisia käsityksiä. Ahonen kertoo alussa, kuinka protestanttisessa teologiassa ja erityisesti protestanttisessa lähetystyössä on uudella ajalla ollut kirkon ja valtion yhteys esillä, jolloin lähetystyö on usein muodostunut kirkon selektiiviseksi toiminnaksi. Lähetystyö on tällöin ollut vain muutamien vapaaehtoisten työtä sillä välin, kun kirkko itse on pyrkinyt valtion sisäisen yhtenäisyyden ylläpitämiseen sekä valtion ja kirkon yhteyksien hoitamiseen. Kirkon passiivisuus lähetystyössä aiheutti sen, että lähetystyö useissa tapauksissa siirtyi lähetysseurojen työksi. Ahonen on tässä oikeassa ja kyseinen kehitys on ollut usein nähtävissä ainakin Suomessa, koska täällä lähetystyöstä ovat vastanneet kirkon sijasta eri järjestöt, joista Suomen lähetysseura on toiminut kirkon parissa ainakin 2000-luvulla.²⁴

Lähetystyön perustaa on Ahosen mukaan luonut Israelin kansan eli juutalaisten historia niin erinäisistä kansan kokemista hajaannuksista kuin sen tavasta kastaa proselyyttejä, joita ei kuitenkaan laskettu osaksi virallista Israelia Jeesuksen aikana. Kuitenkin Eräänlaisena juutalaisena lähetystyönä Ahonen pitää myös Vanhan testamentin tekstien kääntämistä kreikaksi ja Septuagintan

²³ Ahonen 2000, 47–48

²⁴ Ahonen 2000, 51.

muodostumista sekä synagogajärjestelmää. Ahosen näkökulmaa ainakin Vanhan testamentin kreikankielisen käännöksen, Septuagintan, osalta voidaan perustella sillä, että kyseinen dokumentti muodostui tärkeäksi osaksi alkukirkon pyhien tekstien kokoelmaa ja sen kreikankielinen teksti oli osittain auttamassa kristinuskon leviämistä pääosin kreikkaa puhuvaan hellenistiseen maailmaan. Jollei VT:n tekstien kreikankielistä käännöstä olisi ollut jo valmiiksi, kristinuskon leviäminen olisi varmasti ollut paljon hitaampaa kuin se oikeasti oli.

Ahonen kuitenkin rajaa juutalaisuuden pohjalta syntyneen lähetyksen hyvin tarkasti vain juutalaisuuteen eikä juutalaisten tekemän lähetystyön pohjalta syntynyttä liikehdintää voida näin ollen sanoa samalla tavalla lähetykseksi kuin kristittyjen tekemää lähetystyötä. Kristittyjen tekemä lähetys syntyi siis juutalaisen proselytismilähetyksen pohjalta, mutta Ahonen ei kuitenkaan pidä niitä rinnasteisina. Suurimpana erona on juuri pelkkä juutalaisten tekemien käännösten antama tuki kristillisen lähetyksen varhaisvaiheille. Varsinainen maailmanlaajuinen lähetyksenäkö voidaan Raamatun mukaan määrittää syntyneeksi vasta Uudessa testamentissa pääsiäisen ja helluntain myötä, ja näin ollen se pohjautuu paljolti Jeesuksen työlle ja lähetyksensäälle. Uudesta testamentista puhuessaan Ahonen antaa siis sen käsityksen, että Jumalan pelastussuunnitelman ja lähetyksen tehtävä on näin ollen siirtynyt kristilliselle seurakunnalle.²⁵

Ahosella Uuden testamentin tekstien käsittelyyn ja erityisesti evankeliumien ja Paavalin näkemysten esilletuomisessa on syynä se, ettei kristillisen kirkon lähetyksestä voi saada tarkkaa käsitystä ilman lähetysteologian raamatullisia perusteita. Keskeiseksi jo luvun alussa mainituksi ongelmaksi nouseekin Raamattuun pohjautuvan lähetysteologian osalta Ahosen mielestä se, että hän katsoo aikaisemman tutkimuksen olleen liian vajavaista. Tämä johtuu lähinnä siitä, etteivät aikaisemmin teologit Ahosen mielestä kiinnittäneet huomiota kaikkiin Raamatussa oleviin lähetysteologisiin näkemyksiin.

3.2.1 Lähetys Markuksella ja Matteuksella

Ahosen mukaan lähetysteologian kannalta keskeisimpänä Matteuksen piirteinä voidaan pitää esille nousevaa pelastushistoriallisten suurten linjojen yhdistämistä Jeesukseen, jonka Matteus käsittää kaikkien kansojen messiaana. Lähetysteologiaan vain osittain liittyen Ahonen huomauttaa, että Matteuksella tulee ilmi ihmisen henkilökohtaisen uskonratkaisun painottaminen.²⁶ Monissa

²⁵ Ahonen 2000, 52–54.

²⁶ Ahonen 2000, 54–57.

kristillisissä yhteisöissä painotetaan juuri henkilökohtaista uskonratkaisua, ja ainakin Ahosen tulkinnan pohjalta voimme sanoa tämän johtavan juurensa Matteukselta. Lisäksi aikaisemmin käsiteltyyn teologiseen käsitykseen, jossa ymmärrettiin kirkko Jumalan valtakuntana maailmassa, on voinut vaikuttaa Matteuksen käsitys Jumalan valtakunnan ilmestymisestä Jeesuksessa. Jeesus antoi helluntaina kirkolleen Pyhän Hengen, jonka tähden kirkko nyt on tuo Jumalan valtakunta maailman keskellä. Kirkolla tarkoitetaan tässä yleistä maailmanlaajaa uskovien yhteisöä, ei mitään yksittäistä kirkkokuntaa.

Matteuksen evankeliumissa Ahonen keskittyy erityisesti kahteen lähetyskäskyyn, joista toinen on Matteuksen evankeliumin luvussa 10 ja toinen luvussa 28. Erityisesti näistä huomion kiinnittää Ahosen maininta luvun 10 lähetyskäskystä, joka ei sinänsä ole maallikkojen ja kirkon parissa lähetyskäsky yleisessä mielessä, vaan se koskee lähinnä opetuslasten työtä vielä Jeesuksen elämän aikana.²⁷ Tietenkin luvun 10 lähettäminen voidaan nähdä lähetyskäskynä juutalaisten pariin. Kuten Ahonen mainitseekin, niin tällainen käsitys teologiassa on ollut ainakin Ferdinand Hahnilla. Hahn perustelee käsitystään juuri sillä, että maanpäällisen elämänsä aikana Jeesus painotti juutalaislähetystä ja kuolemansa jälkeen siirsi painotuksen pakanalähetykseen.²⁸ Ahonen ei kuitenkaan tuo Hahnin näkökulmasta ja perusteluista esille aukkoja, vaan ne voidaan löytää Ahosen perehtyessä Uuden testamentin teksteihin kokonaisuutena. Matteuksen 28. luvun lähetyskäskystä Ahonen mainitsee, että monet eksegeetit ovat tehneet sille vahinkoa tulkitessaan sen olevan myöhempää lisäystä Jeesuksen suuhun pantuna. Ahonen kuitenkin näkee sen eräänlaisena tiivistelmänä Matteuksen koko evankeliumista. Lisäksi voidaan tuoda ilmi luvun 28 lähetyskäskyn yleisyys etenkin protestanttisessa lähetystyössä, jossa juuri tällä kohdalla ja käskyllä on erityisesti perusteltu lähetystyötä. Näin ollen voidaan sanoa ainakin protestanttisen lähetysteologian ja kirkkojen kannalta Matteuksen kirjoittamalla evankeliumilla olevan erityinen asema protestanttisessa kirkossa.²⁹

Ahosen Markuksen evankeliumia koskeva lähetystyöhön ja erityisesti Jeesuksen kirkolle antamaan lähetystehtävään liittyvä painotus on enemmän evankeliumin ja Jeesuksen työn universaaliudessa. Ahosen mukaan Markuksella on tekstissään Jeesuksen työn alueellisen sijoituksen takia painotus evankeliumin ja lähetysten universaaliuteen. Tätä näkemystään Ahonen perustelee sillä, että Markuksen evankeliumissa suurin osa Jeesuksen toiminnasta sijoitetaan Galilean alueelle, joka oli

²⁷ Ahonen 2000 56.

²⁸ Ahonen 2000, 56.

²⁹ Ahonen 2000, 55–57.

tuohon aikaan hyvin monikansallinen. Lisäksi Ahonen mainitsee myös sen, että Markus ei säästele kertoessaan Jeesuksen matkoista aina kreikkalaisten pariin Dekapoliin alueelle. Jos siis lähetystyön perustaksi otettaisiin Ahosen mukaisesti tulkittuna Markuksen evankeliumi, niin voitaisiin tulkita lähetystyön olevan tarkoitettu Markuksella enemmän kaikille kansoille kuin Matteuksen kertoman mukaan.

On kuitenkin nähtävissä, että Ahonen katsoo niin Matteuksen kuin Markuksenkin painottuvan enemmän juutalaistyöhön kuin pakanalähetykseen. Tämä näkemys tulee jälleen ilmi, kun Ahonen tuo esille Ferdinand Hahnin tulkinnan evankeliumin lähetysnäystä. Hahn nimittäin Markuksen lähetysnäkemystä tutkiessaan on todennut tekstin painottavan enemmän evankeliumin ja lähetyksen kuuluvan ensin juutalaisille ja vasta sitten pakanoille. Tässä kohden tulee esille, että Hahn perustelee näkemystään uudestaan vain yhdellä raamatunkohdalla. Hahn on ottanut Jeesuksen ja syyrialaisfoinikalaisen naisen kohtaamisen Markuksen evankeliumin seitsemännestä luvusta esimerkikseen ja tässä kohden toteaa siinä olevasta Jeesuksen puheesta, että hänen on julistettava evankeliumia ensin juutalaisille. Kuitenkin luvun 13 sanassa ”ensin” annetaan eskatologinen etusija pakanoille. Tämä tarkoittaa sitä, että juutalaisilla on etusija evankeliumin lähetyksessä. Ongelmana Hahnin tulkinnassa on se, että Jeesuksen työn kohdistuessa juutalaisiin kansana ei kuitenkaan vielä ollut tarkoituksena tuottaa pelastusta evankeliumin uskon kautta koko juutalaiselle kansalle, vaan opetuslapsista muodostui eräänlainen alkujäännös ja pääsiäisen tapahtumien jälkeen oli tapahtuva erityinen herääminen lopunaikoina. Tästä näkökulmasta asiaa tulkittaessa on otettava huomioon se, että käsittelemme vain evankeliumin tapahtumien ajankohdan lähetystä eli Jeesuksen tekoja. Ahosen mainitsemaa Ferdinand Hahnin näkemystä ei näin ollen koko Raamatun kontekstissa voida yleistää kirkon lähetykseen. Erityisesti evankeliumin kokonaisuuteen verrattaessa Hahnin näkemystä vastaan on se, että Ahonen itse sanoo Markuksen tekstin olevan painotukseltaan enemmän monikansallinen eikä ensisijaisesti juutalaisiin kohdistunut.³⁰

Markuksen tekstiin liittyen on hyvä tuoda ilmi myös Ahosen jo aiemmin Edinburghin konferenssin yhteydessä mainitsema yltiöoptimismi ja triumfalismi. Ahosen mukaan edellä mainittujen kaltaiset näkemykset eivät ole nähtävissä Markuksella eikä teksti niitä tue. Markus sen sijaan tuo hyvin usein ilmi juuri opetuslasten vajavaisuuden ja epäluotettavuuden, josta esimerkkinä mainitaan Pietarin kunniasanaan vedoten tapahtunut Jeesuksen kieltäminen. Lisäksi ensimmäinen, joka tunnustaa Jeesuksen Jumalan Pojaksi, on roomalainen sadanpäällikkö.

³⁰ Ahonen 2000 59–62.

3.2.2 Lähetys Luukkaan evankeliumissa

Ahosen keskeisin painotus Luukkaan tekstien tarkastelussa on niiden pneumatologisessa näkemyksessä. Tällä Ahonen tarkoittaa teksteissä ilmenevää painotusta Pyhän Hengen osuudesta niin Jeesuksen kasteessa ja elämässä kuin apostolienkin työssä. Tähän liittyen Ahonen tuo esille Roland Allenin painottaman Luukkaan teksteissä ilmenevän asian, ettei Luukkaalla ole mitään varsinaista lähetyskäskyä, kuten Matteuksella ja Markuksella on teksteissään. Kuitenkin huomioisin tässä sen ristiriidan, että Ahonen mainitsee aikaisemmin käsitellessään Markuksen evankeliumia Luukkaan lähetyskäskyn.³¹ Varsinaista käskyä ei Luukkaalla olekaan, vaan kehotus lähteä julistamaan evankeliumia ilmenee siinä, kun Jeesus sanoo antavansa Pyhän Hengen ja opetuslasten olevan hänen todistajansa aina maan ääriin asti. Tässä jää kuitenkin epäselväksi, mitä Ahonen tarkoittaa Luukkaan lähetyskäskyllä Markuksen evankeliumin yhteydessä, mikäli koko käskyä ei edes ole olemassa. Myöhemmin Ahonen kuitenkin mainitsee myös Luukkaalla olevan lähetyskäskyn, joka on Luukkaan evankeliumin 24. luvussa jakeissa 46 ja 47.

”Hän sanoi heille: Näin on kirjoitettu. Kristuksen tuli kärsiä kuolema ja kolmantena päivänä nousta kuolleista, ja kaikille kansoille, Jerusalemita alkaen, on hänen nimessään saarnattava parannusta ja syntien anteeksiantamista. Te olette tämän todistajat.”

Tässä kohden on huomioitava se, millaista sanamuotoa tekstissä käytetään. Luukas ei suorasanaisesti ole käskennyt opetuslasten lähteä julistamaan evankeliumia vaan tekstissä kuuluu pikemminkin, että Jeesuksen nimessä on saarnattava parannusta. Käsky ei ole suorasanaisesti osoitettu opetuslapsille, vaikka he ovatkin sen ensisijaisia kuulijoita. Sanamuoto vaikuttaa enemmän yleisesti kaikille kuulijoille osoitetulta kuin esimerkiksi Matteuksen lähetyskäskyn sanamuoto. Tarkoitin tällä sitä, että sanamuoto on kuin monille kuulijoille osoitetussa puheessa. Parannusta on saarnattava, mutta kenen se tulisi tehdä. Jos tekstiä toisaalta tulkitaan kontekstissaan voi sen ymmärtää sanamuodosta huolimatta olevan osoitettu paikalla olleille opetuslapsille. Juuri näin Ahonenkin kohdan tulkitsee ja korostaa kohtaa analysoidessaan sen painottumista juuri parannukseen ja syntien anteeksiantamiseen. Tästä tulee se näkemys, että Luukkaan lähetyskäskyn pohjalta arvioitaessa Luukkaan evankeliumin näkemys lähetyksestä on enemmän parannuksen ja kääntymyksen saarnaamista ja muistuttaa siis hieman Johannes Kastajan työtä.

³¹ Ahonen 2000, 61.

Erityisen tärkeää Luukkaalla on kirkon ja sen lähetystyön näkökulmasta tuleva painotus lähetysten yhteisöllisyyteen. Uskon ylösnousseeseen ei pidä jäädä henkilön yksityisasiaksi vaan siitä tulee kertoa kaikille ja se on julkinen, kaikkia koskeva ja kaikille tarkoitettu. Juuri Luukkaan tekstien yhteisöllisyys on se, minkä voidaan katsoa olevan kirkon lähetystehtävän pohjalla Ahosen mukaan ainakin tässä kohden kirjaa. Kuitenkin tulee kirkon lähetystehtävän perusteluja Ahoselta etsittäessä ottaa huomioon se, ettei hänen tarkoituksensa ole varsinaisesti perustella kirkon lähetystehtävää vaan antaa yleinen kuva lähetysteologisesta tutkimuksesta.³²

3.2.3 Lähetys Johanneksen evankeliumissa

Muihin evankeliumeihin nähden Johanneksen kirjoittamassa on se keskeisin ero, ettei siinä ole mitään yksiselitteistä lähetysnäkemystä, saati sitten lähetyskäskyä, ja tästä sitä on usein kritisoitukin. Tästä huolimatta Ahonen tuo hyvin selvästi esille, että Johanneksella on uskontulkintansa tähden hyvin tärkeä osa kristillisen lähetystyön ymmärtämisessä ja osittain myös sen perusteluissa. Erityisesti viimeaikaiselle keskustelulle sanotaan olleen Johanneksen tekstillä sekä Apostolien teoilla suuri merkitys Ahosen kirjassa. Aikaisemmin mainitulle Missio Dei -käsitteelle ja sen synnylle on Johanneksen evankeliumilla ollut Ahosen mukaan tärkeä merkitys. Lisäksi Ahonen painottaa kirjassaan sitä, että Missio Dei eli Jumalan lähetys sai paljolti alkunsa juuri Johanneksen evankeliumin pohjalta. Tätä väittämäänsä Ahosen voidaan katsoa perustelevan sillä, että niin kuin Isä lähetti Poikansa, niin Poika lähettää opetuslapset evankeliumia levittämään. Jumalan lähetykseen Ahonen yhdistää myös Johanneksen evankeliumin alun Logos-hymnin, jonka hän myös sanoo olevan evankeliumin keskiössä ja näin ollen toteaa Jumalan lähetysten näkyvän läpi koko evankeliumin. Osittain Jumalan lähetysten näkymistä koko evankeliumin läpi tukee myös Ahosen ymmärrys Johanneksen tekstin universaalisuudesta ja niin uskon kuin evankeliuminkin kuulumisesta kaikille kansoille. Ahonen sanoo kirjassaan myös sen, ettei usko ole Johanneksen mukaan ihmisen aikaansaannosta vaan yksin lahja Jumalalta.³³

Näin ollen voidaan sanoa tämän tukevan uudempaa Hoekendijkin ajattelun pohjalta syntyntä Missio Dei -käsitettä. Toisaalta Ahonen sanoo Johanneksella olevan lähetystyöhön liittyen myös se näkökulma, että opetuslapset on lähetetty julistamaan maailmalle Jumalan rakkautta evankeliumin sanomassa ja näin ollen tästä tulee perustelu myös aikaisemmalle Missio Dei -käsitteelle. Jumala

³² Ahonen 2000, 65–66.

³³ Ahonen 2000, 67–69.

toimii maailmassa, kuten Jeesus oli maailmassa, mutta se tapahtuu pääasiassa kirkon kautta ja näin ollen kirkon tehtävänä on evankeliumin julistaminen maailmassa. Kirkon lähetysnäkömyksen kannalta tällä on erityisesti merkitystä siinä, että jos sanomme olevamme Jeesukseen uskovia ja hänen opetuslapsiaan, voitaisiin Johanneksen evankeliumin pohjalta todeta meillä sekä koko maailmanlaajuisella kirkolla olevan velvollisuus evankeliumin levittämiseen lähetystyössä.

Johanneksen evankeliumissa ilmenevään uskon painotukseen Ahonen yhdistää voimakkaasti myös pneumatologian. Erityisen huomion hän kiinnittää Johanneksen evankeliumin lukuihin 14–16, joissa on Jeesuksen jäähyväispuhe. Jäähyväispuheessaan Jeesus nimittäin lupaa opetuslapsilleen Pyhän Hengen parakleetiksi.³⁴ Pyhästä Hengestä Johanneksen evankeliumissa Ahonen sanoo sen olevan juuri ihmisen itsensä saavuttamattomissa eli Jumala antaa Pyhän Hengen kelle tahtoo. Loppujen lopuksi kirkon lähetystyön tulos ei ole kirkon itsensä hallittavissa ja näin ollen ei myöskään sen taakkana kantaa.

3.2.4 Lähetys Paavalin kirjeissä

Paavalilla on Ahosen kirjan mukaan hyvin eskatologisesti painottunut lähetysnäky. Hän perustelee tätä näkemystään sillä, että Paavali Roomalaiskirjeen kahdeksannessa luvussa puhuu synnin vaikutuksesta sekä ihmiseen että luontoon yleisesti. Ahonen mainitsee kirjassaan myös siitä, kuinka tuo Roomalaiskirjeen kohta on usein ymmärretty negatiivisena suhtautumisena yleisesti maailmaan. Ahosen mukaan tämä ei ole kuitenkaan ollut Paavalin tarkoituksena puhuttaessa synnin vaikutuksista, vaan Paavalia tulisi tulkita enemmän kokonaisuutena tässä asiassa. Paavali sanookin myöhemmin samassa kirjeessä, ettei kristittyjen tule vetäytyä yhteiskunnasta vaan toimia sen hyväksi. Mitä tulee Ahosen tulkintaan varsinaisesta Roomalaiskirjeen kahdeksannen luvun kohdasta, voidaan sanoa hänen ymmärtävän tulevan täyttymyksen olevan jo kristityissä Pyhän Hengen vaikutuksesta. Tähän liittyy myös hyvin läheisesti Kristuksen paruusian odotus ja sen myötä tapahtuva koko luomakunnan uudistus. Tämä koskeekin läheisesti Paavalin pragmaattista lähetystä, sillä teologiassaan Paavali korosti Jeesuksen kuoleman ja paruusian välisen ajan olevan juuri pakanalähetyksen aikaa ja vasta paruusian toteutuessa Israel saisi uuden tulevaisuuden.³⁵

Ahonen sanookin tekstissään hieman aikaisemmin juuri siitä, että Paavalin teksteissä on hyvin missionaarinen painotus ja sanoo aikaisemmin teologian ongelmana olleen tämän näkökulman

³⁴ Kreikaksi παράκλητος, Matti Liljeqvistin Uuden testamentin sanakirjan mukaan suomennettu Avustaja, Puolustaja. Ahosella myös Lohduttaja ja Rohkaisija.

³⁵ Ahonen 2000, 75–77.

poisjääminen, vaikka Paavalin teksteistä onkin tehty paljon ja monenlaisia selitysteoksia. Paavalin tekstien missionaarisuutta on kuitenkin Ahosen kertoman mukaan alettu uudestaan ymmärtää vasta 1960-luvulla ja erityisesti tämä koskeekin juuri Paavalin kirjettä roomalaisille. Kuten on jo aikaisemmin tullut esille, Ahonen painottaa Paavalin lähetysnäyn tutkimisensa juuri Roomalaiskirjeeseen.

Kuten voidaan Ahosen kirjasta päätellä, niin tulee Paavalin lähetysnäkemystä analysoida kaikkien hänen tekstiensä pohjalta. Näin ollen voidaan todeta Paavalin lähetysnäyn olleen aikaisemmin mainitun eskatologisen painotuksen lisäksi myös hyvin universaali, eli Paavali lukee evankeliumin kuuluvaksi niin juutalaisille kuin pakanoille. Tätä Ahonen perustelee Paavalin näkemyksellä ja kertomalla siitä, kuinka Paavali galatalaisille kirjoittamassaan kirjeessä ilmaisee.³⁶ Huolimatta siitä, että Paavali sanoo oman lähetystehtävänsä olevan pakanoiden parissa, tulee edellä mainittu evankeliumin sanoman universaalius esille myös hänen teologiassaan. Ahonen tekee tässä kohden yhden mainittavan virheen esimerkeissään. Paavali kyllä mainitsee teologiassaan käsityksensä, mutta Ahosen ensimmäinen esimerkki Roomalaiskirjeestä perustuu lainauksesta päätellen väärin kreikankielisestä tekstistä käännetylle vuoden 1992 kirkkoraamatun kohdalle, jossa kaikki muut suomenkieliset käännökset laittavat lainauksen me-muodossa ja uusin kirkkoraamattu minä-muodossa. Kun asia tarkistetaan kreikankielisestä alkutekstistä, on alkuperäinen sanamuoto ollut ”me olemme saaneet.”³⁷ Näin ollen voidaan todeta, ettei Ahosen viittaus Roomalaiskirjeen ensimmäisen luvun kohtaan ole todistuskappale Paavalin edellä mainitusta teologisesta käsityksestä vaan perustuu vuoden 1992 käännöksen virheelliselle tulkinnalle.³⁸

Ahosella on käyttämästään käännöksestä johtuvien tulkintavirheiden lisäksi paljon hyvääkin tulkintaa Paavalin kirjoituksista ja näin ollen Paavalin lähetysteologiasta. Erityisesti kristillisen lähetystyön kannalta voidaan katsoa sitä, kuinka Ahonen sanoo Paavalin ymmärtäneen toimintansa erilaisuuden eri lähetyskentillä. Paavalista Ahonen nimittäin sanoo sen, että tämä usein keskittyi suuriin maakuntakaupunkeihin, joista esimerkkeinä mainittakoon Tessalonika ja Filippi. Lisäksi Ahonen mainitsee Paavalilta käsityksen, että tämä oli saanut valmiiksi evankeliumin julistamisen Rooman valtakunnan itäosissa. Ahonen kuitenkin tulkitsee ja lainaa osittain ajatuksia Bornkammilta ja perustelee tulkintaa Paavalin tavalla keskittyä juuri suuriin maakuntakaupunkeihin, kuten aikaisemmin tuli ilmi. Saatuaan kannatusta ja seurakunnan aikaiseksi näissä kaupungeissa Paavali

³⁶ Gal. 2:9.

³⁷ Kreikaksi ἐλάβομεν, joka on indikatiivin imperfektin monikon 3. persoonan muoto. Sanatarkasti suomennettuna siis *me saimme*.

³⁸ Ahonen 2000, 72–73.

ajatteli evankeliumin leviävän muualle maakuntaan. Tällainen Paavalin lähetysteologiaan pohjautuva lähetysnäky on mielenkiintoinen myös sen takia, että Suomessa sen on ottanut hieman muunneltuna omakseen viidesläisistä herätysliikkeistä ainakin Suomen Evankelisluterilainen Kansanlähetys.³⁹ SEKL on ottanut Paavalin lähetysteologiasta alkuperäiseen lähetysnäkyynsä juuri edellä mainitun tavan ja tiivistänyt sen lauseeksi ”Evankelioikaa kansat evankelioimaan kansoja.” Tämä oli SEKL:n alkuperäinen lähetysnäky, jota on sittemmin muutettu vuoden 2018 aikana.

³⁹ Tästä edespäin käytetään lyhennettä SEKL tai sekl.

4 Kristus lähetyksessä

Olen aikaisemmissa luvuissa käsitellyt sitä, millä tavoin Ahonen käsittää yleisen ilmoituksen ja ilmoituksen tärkeyden lähetykselle ja sitä, millä tavoin lähetys ilmenee evankeliumeissa ja Paavalin kirjeissä. Tässä luvussa tarkoitukseni on käsitellä sitä, mikä Ahosen mukaan on ilmoituksen täyttymys Raamatussa. Ilmoituksella Ahonen tarkoittaa kirjansa nyt tutkittavassa luvussa Jumalan erityistä ilmoitusta eli Raamattua. Voimme myös käsittää ilmoituksen täyttymyksen tarkoittavan Ahosella lähinnä Vanhan testamentin ennustusten täyttymystä mutta myös jossain määrin Uuden testamentin evankeliumien. Jeesus nimittäin oli tuo ilosanoma. Ahonen painottaa Kristusta ilmoituksen täyttymyksenä ja perusteleekin tämän ajatuksensa juuri Jeesuksen omalla kuvauksella, jonka tämä antoi Johanneksen opetuslapsille Luukkaan evankeliumissa:

Niinpä hän vastasi: 'Menkää ja kertokaa Johannekselle, mitä olette nähneet ja kuulleet: Sokeat saavat näkönsä ja rannat kävelevät, spitaaliset puhdistuvat ja kuurot kuulevat, kuolleet herätetään henkiin ja köyhille julistetaan ilosanoma.'⁴⁰

4.1 Jeesus Jumalan ilmoituksen täyttymyksenä

Ahosen analyysi alkaa osaltaan Vanhan testamentin teksteissä ilmenevistä lupauksista ja Israelin kohtaamasta lupauksen ja täyttymysten ristiriidasta. Lupauksilla Ahonen vaikuttaisi tässä tarkoittavan ensisijaisesti juuri lupauksia tulevasta messiaasta ja VT:n messiasennustuksia. Täyttymys taas tarkoittaa messiasennustusten kohdalla juuri Uudessa testamentissa tapahtunutta Jeesuksen syntymää mutta pienemmässä määrin myös muiden lupauksen täyttymystä. Voimme kuitenkin sanoa Ahosella olevan painotusta jo luvun nimen perusteella juuri messiasennustuksiin ja tästä syystä tuo aikaisempi määritelmä lupauksista. Jännitteellä Ahonen taas tarkoittaa näiden kahden, lupauksen ja täyttymyksen, odottamista. Tätä jännitettä voimme nähdä myös Uudessa testamentissa monessakin kohdassa ja voimme sanoa sen olleen osasyynä Jeesuksen kokemaan ristinkuolemaan.

Tähän lupauksen ja täyttymyksen ristiriitaan vaikuttaa paljolti myös Vanhan testamentin tuomionjulistus. Tähän tuomionjulistukseen liittyy erottamattomasti sanoma Jumalan valmistamasta pelastuksesta, joka tietenkin oli Jeesus Kristus.

⁴⁰ Luuk. 7:22.

Tähän liittyy läheisesti myös Ahosen käsitys Jumalasta taivaallisena Isänä ja siinä vielä erityisemmin painottuneena Kristuksen ainutlaatuisuus. Juutalaisilla ei nimittäin ollut Ahosen mukaan missään nimessä tapana puhutella Jumalaa näin läheisellä termillä.⁴¹ Tämä on Ahosella lähetykseenkin liittyen tärkeä. Kuitenkin on tärkeää mainita, että Jeesus itse puhutteli Jumalaa isänä ja tämä tarttui sitten kristityille ja myöhemmin lähetyksen myötä levisi yleisemmäksi käytännöksi kuin juutalaisten tapa puhutella Jumalaa.⁴² Sen takia on lähetyksen kannalta tärkeää ottaa huomioon tämä asia Ahosen tekstistä. Lisäksi se liittyy hyvin läheisesti tässä luvussa käsiteltävään asiaan ja siihen, miksi lähetystyötä ylipäänsä tehdään. Jeesus Kristus, Jumalan poika, tuli lihaksi ja kutsui Jumalaa Isäkseen. Tämä on lähetykselle hyvin tärkeä kohta, koska tätä sanomaa olemme lähetyksen kautta maailmalle viemässä. Voimme Ahoselta nähdä, kuinka hän ymmärtää jo itsensä Jeesuksen painottaneen olleensa Jumalan Poika.

Jeesuksen sanoma itsestään Jumalan poikana ei ollut ainoa asia, joka oli mullistavaa aikaisempaan juutalaiseen käsitykseen verrattaessa. Ahonen mainitsee, että Kristus ymmärrettiin kristinuskon parissa jo varhaisissa konsiileissa täysin jumalana ja täysin ihmisenä. Ahonen mainitsee, että kyseinen kristillinen oppi tuli kuitenkin varsinaisesti hyväksytyksi käsitykseksi opillisessa mielessä vasta 300- ja 400-luvuilla pidetyissä Nikean ja Khalkedonin konsiileissa. Voimme nähdä jo Raamatussa viittauksia tähän ja voimme sen sanoa olleen myös alkukirkon näkemys.

Kristologisessa mielessä on hyvä tuoda ilmi se, että Ahonen luvun lopussa tuo esille T.F. Torrancen käsityksen Kristuksesta ja ilmoituksen vastavuoroisuudesta. Ahonen jäsentää Kristuksen kaksiluonto-opin ja ilmoituksen yhdeksi opiksi ja näin ollen siihen yhdistyy Torrancen mainittu käsitys. Ilmoitus on nimittäin Ahosella tässä luvussa 3.1.3 ollut ainakin osittain siinä merkityksessä, että niin ilmoituksella kuin Jeesuksella on kaksi luontoa. Lisäksi Torrancen määritelmään on hyvä perehtyä juuri mainitusta syystä. Torrancen kristologisesta ja kaksiluonto-opillisesta käsityksestä kirjoittaa muun muassa Elmer Colyer kirjassaan *The Promise of Trinitarian Theology: Theologians in Dialogue with T.F. Torrance*. Colyerin teoksesta voimme lukea, kuinka Torrance ymmärtää Kristuksen inkarnaation sanoen, ettei Jumala maailmaan tullessaan rajoittanut itseään mitenkään vain Kristukseen ruumiillisesti vaan oli samaan aikaan kaikkialla. Eikä Jumala lakannut olemasta Jumala tullessaan ihmiseksi.⁴³

⁴¹ Ahonen 2000, 79.

⁴² Ahonen 2000, 79.

⁴³ Colyer 2001, 42.

Miten tämä liittyy sitten Ahosen käsitykseen ilmoituksesta? Kuten aikaisemmin sanoin, Ahosella näkyy selvästi painotus siinä, että Jumalan ilmoituksella on samalla tavalla kaksi luontoa kuin Jeesuksellakin ymmärretään olevan. Hän ei sano tätä suoraan missään, vaan sen voi lukea tekstistä rivien välistä. Ahonen tuntuu tämän takia määrittelevän tekstissään Jumalan ilmoituksen tarkoittavan ensisijaisesti yleistä ja erityistä ilmoitusta, ja tarkoitan tässä luvussa käsiteltä ymmärrystä ilmoituksen muodoista. Osittain tätä kautta voidaan myös nähdä ilmoituksen olevan Ahosella kaksiluonto-opin mukainen. Jumalan ilmoitus on konkreettisesti läsnä luonnon suunnitelmallisuudessa, ja tietyllä tavalla Jumalan läsnäoloa voi kokea luonnossa huolimatta siitä, ettei Jumala varsinaisesti ole ihmisen vierellä mukana. Jumala on niin sanotusti metafysisesti ihmisen mukana luonnossa.

Tästä pääsemmekin Ahosen seuraavaan aiheeseen, joka on Kristus Sanana. Ahonen sanoo selvästi Kristuksen olemuksen Sanana tulevan Johanneksen evankeliumista ja katsoo Kristuksen olleen sanaksi tullut liha. Tämä liittyy läheisesti edelliseen aiheeseen ja Colyerin tekstiin, koska Kristus Jumalan Sanana on osa ilmoitusta ja tähän suuntaan Ahonen viittasi jo aikaisemmin. Ahosen käsitys Jumalan ilmoituksesta laajenee nyt käsittämään Kristuksen Sanana eli Logoksena. Kristus on tässä kohden Ahosella lihaksi tullut ilmoitus. Tämä käsitys ja opit, jotka Ahonen nyt mainitsee, ovat tärkeitä lähetyksen kannalta, koska nimenomaan Jeesus itse on lähetyksen keskus. Lähetyksen keskiössä on niin sanottu inkarnationaalinen lähetys, jolla Ahonen tarkoittaa lihaksi tulleen Jumalan Sanan eli Ilmoituksen levittämistä maailmaan. Itsessään termi inkarnationaalinen-lähetys on sidoksissa Kristuksen ristintyöhön ja hänen tulemiseensa ihmiseksi.⁴⁴

Niin inkarnationaalaisella lähetyksellä, Logos-filosofialla kuin Colyerin teorioilla on tärkeä osuus Ahosen lähetyksensä ymmärtämisessä. Ne kaikki kuvaavat sitä yhdestä ja samasta näkökulmasta. Edellä jo mainitsin, kuinka Ahonen tuo esille Torrancen käsityksen lyhyesti alaluvun 3.1.3 lopussa. Lähetys ei ole vain kirjoitetun sanan eli Raamatun tai yleisen ilmoituksen välittämistä, vaan se on myös Jumalan Sanasta eli Kristuksesta kertomista. Tämä kaikki nivoutuu yhteen Ahosella viimeisessä alaluvussa 3.1.5, mutta ennen kuin menen siihen, täytyy tässä kohden ottaa huomioon Ahosen lähetyksnäkyyn liittyvä Logos-filosofia. Ahosen mukaan Logos-filosofia oli nimittäin keskeinen lähetyskeino toisen vuosisadan apologetoille. Ahosen lähetyksnäkyyn tämä liittyy vain siltä osin, että Logos-filosofia näyttäisi hänen mukaansa kuuluvan osaksi lähetystä, mutta voimme nähdä Ahosella tuon olleen konkreettinen lähetysmetodi vain edellä mainittujen

⁴⁴ Ahonen 2000, 82–84.

toisen vuosisadan apologeettien parissa. Ahosen omassa lähetysnäyssä se on taas ainoastaan osa lähetyksen suurempaa olemusta, joka on hänen mukaansa laaja.

4.2 Ristin ja ylösnousemuksen todellisuus

Ristin ja ylösnousemuksen todellisuus on keskeinen osa Ahosen lähetysnäkemystä. Evankeliumin tapahtumien oli oltava totta, vaikka Ahosen mukaan jotkut teologit ovatkin ylösnousemuksen kyseenalaistaneet. Teologiassa on monesti selitetty kristittyjen ja myös evankeliumin kertomusta ylösnousemuksesta eksistentiaalisesta tulkinnasta käsin. Tällöin on nähty ylösnousemusta kannattavien kristittyjen luoneen tuon ajatuksen ylösnousemuksesta, koska ylösnousemus itsessään on luonnonlakien vastaista. Tämän teorian edustajista Ahonen mainitsee Rudolf Bultmannin, joka sanoi, ettei ylösnousemus sovi nykyisen maailmankuvan kanssa yhteen. Tästä huolimatta Ahonen, ennen ja jälkeen tuon edellä mainitun kohdan, perustelee sekä Raamatulla että monilla eksegeettisillä totuuksilla, ettei Bultmannin teoria voi olla totta. Näistä mainittakoon keskeisimpinä juuri Vanhan testamentin ennustuksiin tukeutuminen kristittyjen parissa ja ajatus, että Uuden testamentin ajan kulttuurissa ei olisi itse keksityn tarinan tukemiseen käytetty naisia ensimmäisinä todistajina Kristuksen ylösnousemuksesta. Lisäksi Ahonen mainitsee sen, että kertomuksesta puuttuu kaikki mahdollinen legendanomaisen ja sensaatiomaisen kertomuksellisuus. Ahonen näyttäisi siis pitäytyvän kristillisessä vuosisataisessa traditiossa, että Kristuksen ylösnousemus todella tapahtui. Ahosella voidaan myös nähdä ajatuksena, että ylösnousemuksen todellisuus on edellytyksenä lähetykselle. Jos ylösnousemusta ei olisi tapahtunut, ei olisi lähetystäkään. Näin ainakin Ahonen tekstissään asian ilmaisee, vaikkei hän sitä suoraan sanokaan, mutta koko tekstin painotus tässä ylläluvussa ja ainakin tähän asti kirjassa on tätä käsitystä tukenut.

Ahosen lähetysnäkemys ja myös kirjan yleisen kuvan ymmärryksen kannalta on tärkeää ottaa huomioon Ahosen käsitys teologianhistoriassa eri tavoin tulkitusta ristinkuoleman ja ylösnousemuksen suhteesta. Monet ovat painottaneet ristinkuoleman tärkeyttä ja toiset ylösnousemuksen tärkeyttä. Ahonen itse sanoo, että nämä kaksi on ymmärrettävä yhtenä kokonaisuutena. Tätä väitetään Ahonen perustelee nojaamalla osittain Ernst Käsemannin huomioon ylösnouseen toiveesta, että hänet tunnetaan naulanjäljistään. Risti ei Ahosen mukaan ole vain tappio vaan jo kätketty voitto. Kun tähän lasketaan mukaan Kristuksen ylösnousemus, on Ahosen mukaan voitettu kuolema, synti ja turmiovallat. Näin ollen yhdistettäessä Ahosen käsitys ylösnousemuksen tarpeellisuudesta lähetykselle Ahosen ristin ja ylösnousemuksen

yhteenkuuluvuuteen, niin voidaan sanoa molempien olevan tärkeitä lähetykselle eikä lähetystä ilman niitä olisi. Tätä tukee myös Ahosen esille tuleva ymmärrys siitä, että Kristuksen ristinkuolema voidaan ymmärtää oikein vain synnin, syyllisyyden ja tuomion taustaa vasten. Tämä synnin ja tuomion tausta on perustana kristilliselle sanomalle, jota lähetystyössä ollaan viemässä eteenpäin.

4.3 Pelastus lähetyksen päämääränä

Kristillisessä keskustelussa on vuosisatojen saatossa ja erityisesti 1960- ja -70-luvuilla keskusteltu pelastuskäsityksestä. Tarkoittaako pelastus vain aikojen lopulla tapahtuvaa pelastusta vai jo nyt tapahtuvaa pelastusta ja vaikuttaako se myös ihmisten hyvinvointiin? Ahosen mukaan vapautuksen teologia ja afrikkalainen musta teologia toivat juuri tämän esille omassa teologisessa ajattelussaan, joka myöhemmin Kirkkojen maailmanliiton ja evankelikaalien välillä johti eroon ja evankelikaalit perustivat oman Lausannen liikkeensä.

Ahonen tuo kaiken tämän esille selittääkseen esimerkillä sitä, mikä on ollut pelastuksen käsitteellinen ongelma lähetyksen parissa. Edellä mainitusta se voidaan tiivistää parhaiten kysymykseen, onko pelastuksessa kyse vain ajallisesta tai vain ikuisuudessa tapahtuvasta pelastuksesta. Näin Ahonenkin määrittelee kyseisen ongelman teologisessa keskustelussa. Pelastus on käsitteenä Ahosen mukaan yksi lähetystyön keskeisimmistä kuvauksista. Toisin sanoen pelastus Ahosen mukaan kuvaa kaikkea, mihin lähetys on kutsuttu. Käsitellessään edellä mainittua pelastuksen käsitteellistä ongelmaa Ahonen sanoo tämän ongelman muodostuvan enemmän siitä, että Uudessa testamentissa kirjoittajilla on erilainen kieli ja korostuserot. Ahonen kertoo, kuinka Luukas painottaa evankeliumissaan pelastuksen vaikutuksia jo tässä elämässä. Tästä poikkeavan näkemyksen voimme Ahosen mukaan nähdä Paavalilla, jolla avainkäsitteenä on sovitus. Pelastuminen on pelastumista nimenomaan viimeiseltä tuomiolta. Paavali ei kuitenkaan sinällään sivuuta Luukkaankaan kaltaista käsitystä pelastuksesta, mutta Paavalin painotus on tulevaisuudessa ja Kristuksen paluussa.⁴⁵ Näin ollen voidaan Ahosella hieman nähdä painotusta juuri siihen, että molemmat näkemykset pitävät paikkansa. Hän tuo molemmat näkemykset tässä kohden esille ja sanoo pelastuksen kuvaavan kaikkea, mihin lähetys on kutsuttu.⁴⁶ Tämä yhdistäminen tarkoittaa sitä, että molemmat ovat osa pelastusta. Ahosen käsitys on oikea siinä mielessä, että molemmat

⁴⁵ Ahonen 2000 95–96.

⁴⁶ Ahonen 2000, 95.

näkemykset ovat osa Raamattua ja raamatullista pelastuskäsitystä. Näin ollen voidaan tiettyssä määrin havaita, että Raamatun perusteella kumpikin näkemys on oikeassa. Paras mahdollinen käsitys olisi kuitenkin Ahosen kertoman mukaan yhdistää molemmat näkemykset yhdeksi.

Ahosen tavasta kirjoittaa on sanottava se asia, ja tämä tulee varmasti myöhemminkin esille, että hän usein jättää argumentaatioissaan ja asioiden esittelyssä paljon sanomatta. Useimmissa tapauksissa tuolla tavalla ei sinänsä ole merkitystä, mutta joissain kohdissa, joihin palaan jokaisen itsensä kohdalla, tulee se vastaan, ettei peruslukija millään pysy perässä ilman teologista ennakkotietoa. Edellä mainittu ei sinänsä aiheuta ongelmia lukijalle, jolla on teologista osaamista, mutta jos tekstiä alkaisi lukemaan lähetysteologiasta kiinnostunut maallikko, voisi tulla hieman ongelmia.

Ekumeenisissa lähetyskonferensseissa on asiasta keskusteltu moneen otteeseen, mutta Ahonen tuo erityisesti esille juuri Kristuksen tärkeyden ja ainutlaatuisuuden, joka liittyy vahvasti aikaisempaan käsitykseen Kristuksen ja tämän inkarnaation tärkeydestä lähetykselle.⁴⁷ Tässä Ahonen tuo asian ilmi uudestaan ekumeeniseen lähetysnäkemysliikkeen liittyen ainakin vuosien 1928 Jerusalemin konferenssin yhteydessä ja Tambaramin 1938 konferenssin yhteydessä.⁴⁸ Jerusalemissa todettiin edellä mainitulla tavalla Kristuksen olevan evankeliumi sen sijaan, että evankeliumi olisi vain kertomus Jeesuksesta. Tämä Jerusalemin lähetyskonferenssin julkilausuma on nimeltään *Our Message is Christ*.⁴⁹ Samansuuntaisesti totesi Hendrik Kraemer Tambaramin konferenssissa, että kristillisen uskon ja muiden uskontojen välillä ei ole minkäänlaista jatkuvuussuhdetta. Tämän ajattelun Kraemer pohjasi barthilaiselle teologialle ja aikaisemmin Jerusalemin lausumalle Kristuksesta evankeliumina. Hän siis näki Kristuksen Jumalan ainutlaatuisena ja täydellisenä ilmoituksena, jossa ainoastaan on pelastus.

⁴⁷Ahonen 2000, 78–94.

⁴⁸ Ahonen 2000, 98–99.

⁴⁹ Ahonen 2000, 98.

5 Pyhän Hengen merkitys lähetyksessä

Ahonen kuvailee myös Pyhän Hengen merkitystä lähetyksessä.⁵⁰ Pyhän Hengen merkityksen korostaminen lähetyksen osana on Ahosen kirjassa aivan omana lukunaan, mikä sinänsä luo sille tietyn merkityksen. Kristinuskossa on perinteisesti ajateltu tällä tavalla, ja kyseinen käsitys näkyy jo Uuden testamentin teksteissä liittyen alkukirkossa vallinneisiin käsityksiin. Ahonen ei missään vaiheessa suoraan sano Raamatusta nousevia perusteluja, mutta ne tulevat kuitenkin hänen tekstissään esille erityisesti hänen painotuksessaan. Kyseinen painotus tekstissä tuntuu korostavan raamatullisena perusteluna erityisesti Matteuksen evankeliumin lähetyksensä.

”Ja Jeesus tuli heidän tykönsä ja puhui heille ja sanoi: ”Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä. Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsiksi, kastamalla heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja opettamalla heitä pitämään kaikki, mitä minä olen käskenyt teidän pitää. Ja, katso – –
.”⁵¹

Kuten todettua, tämä ei näy Ahosella erityisesti tekstissä eikä hän perustele pneumatologisia käsityksiään Raamatulla. Voimme kuitenkin nähdä tämän Ahosen tekstissä lähetyksen pneumatologisia perusteluja käsittelevässä luvussa hänen tekstinsä tietyinä alavireinä tai pohjaolettamuksena.

5.1 Lähetyksen ja pneumatologia Ahosella

Ahonen aloittaa kirjassaan lähetyksen pneumatologisten perusteiden selvittämisen aina Vanhan testamentin sivuilta ja perustelee tätä sillä, että Vanhan testamentinkin profetiat puhuvat jo tulevasta Pyhästä Hengestä. Ahosen painotus on siis antaa lähetykselle pneumatologiset perustelut siitä, kuinka tuo pneumatologia näkyy jo juutalaisuudessa ennen varsinaista kristillistä kirkkoa ja näin ollen lähetyksen pneumatologisilla perusteluilla ei ole juuria vain Uuden testamentin lähetyksissä.⁵² Ahonen huomauttaa tässä kirjansa luvussa, että lähetyksen on perustunut kristillisen kirkon aikana etenkin Kristuksen antamille käskyille, erityisesti mainitulle lähetyksensä. Voin

⁵⁰ Ahonen 2000, 107–116.

⁵¹ Matt. 28:18–19 (KR 1938).

⁵² Ahonen 2000, 107–109.

kuitenkin todeta, että Uudesta testamentista löytyviä lähetyksen pneumatologisia perusteluja kertoessaan Ahonen rinnastaa sen jo mainittuihin Vanhan testamentin profeetallisiin ennustuksiin, joista hän erityisesti tuo esille Pyhän Hengen vuodatukseen viittaavat ennustukset. Tämä liittyy läheisesti Uuden testamentin pneumatologiaan, koska Ahonen nostaa esille Pietarin helluntaisaarnan ja Pyhän Hengen vuodattamisen helluntaina.⁵³

Erityisesti Ahosen tekstissä tulee lähetyksen pneumatologisiin perusteluihin liittyen esille myös Pyhän Hengen toiminta. Hän on otsikoinut aihetta käsittelevän katkelman *Miten Pyhä Henki toimii*.⁵⁴ Voimme kuitenkin todeta, että erityisesti juuri tätä lukua käsiteltäessä on olennaista tuoda esille Ahosella olevan hieman metafyyssinen käsitys Jumalan sanasta. Ahonen nimittäin toteaa tämän lainaten Barthia, jonka mukaan Jumalan sanassa on sen inhimillinen ja jumalallinen puoli. Voimme ymmärtää asian sillä tavalla, että Raamattu ei kirjana ole täydellinen Jumalan sana, vaan se on sitä siinä määrin kuin se voi olla täydellisen Jumalan sanan mukainen ihmiskielen puitteissa. Helpommin tätä voi selittää puhumalla tietynlaisesta Raamatun kaksiluonto-opista. Täsmälleen samalla tavalla kuin Jeesus oli maanpäällä ollessaan täydellisesti Jumala mutta kuitenkin samalla täydellisesti ihminen, ja sidoksissa maailman lakeihin ja rajallisuuteen, on myös Raamattu Jumalan sanana sidottu ihmiskielen ja ihmisen käsityskyvyn rajoihin.⁵⁵ Ahosen selitystä Jumalan sanan niin sanotusta kaksiluonto-opista hieman sekoittaa se, millä tavoin hän kirjassaan samassa kohdassa sanoo Jumalan sanassa olevan kolme eri ”sanaa.” Nämä Raamatussa olevat kolme eri sanaa ovat Jeesus Kristus eli Logos, kirjoitettu sana eli Raamattu ja julistettu sana eli saarna messussa.

Erityisesti lähetyksen kannalta tämä kaikki on tärkeää juuri Pyhän Hengen osallisuutena lähetykseen ja siinä, millä tavoin sekä Uusi että Vanha testamentti tuovat Logoksessa sekä Raamatussa ilmi Pyhän Hengen vaikutusta. Ahonen painottaa VT:n tekstin tutkimisen yhteydessä ajatuksena-ajatuksenaan tuoda ilmi, että ajatus-käsitys Jumalan Pyhästä Hengestä ei suinkaan ole vain Uuden testamentin tai vasta helluntaina syntyneen kristillisen seurakunnan peruja. Ajatus Pyhästä Hengestä voidaan löytää niin vanhan kuin uudenkin liiton teksteistä ja näin ollen se on kokonaisuudessaan Jumalan sanan eli Raamatun mukainen. Helluntain painotuksella Ahonen taas vaikuttaisi lähetysteologisesti tarkoittavan tarkoittaa lähetysteologisesti sitä, että juuri tuolloin Jumala vuodatti Henkensä kaikille uskojille ja näin ollen helluntai on Ahoselle kristillisen lähetyksen alkukohta. Pyhä Henki on lähetyksen tärkeä osa ja voimme nähdä sen läpi Raamatun. Kolmella eri Jumalan sanalla Ahonen vaikuttaisi näyttää taas

⁵³ Ahonen 2000, 110.

⁵⁴ Ahonen 2000, 111–113.

⁵⁵ Ahonen 2000, 112.

viittaavan siihen, että olemme lähetyksessä julistamassa kaikkia näitä kolmea sanaa eikä ainoastaan Logosta eli Kristusta.

Lähetykseen liittyen Ahonen nostaa esiin myös kasteen ja ehtoollisen missionaarisen merkityksen. Ensimmäiseksi Ahonen tutkii kasteen merkitystä lähetyksessä, ja voimme tästä todeta sen verran, että kastetta on Ahosen mukaan kutsuttu ”lähetyssakramentiksi”. Kaste ilmenee Ahosella siirtymäriittinä osaksi kristillistä seurakuntaa, ja lähetysteologisesti katsottuna tämä on tärkeä painotus tutkittaessa hänen lähetyksensä. Lisäpaino Ahosella on tekstissä kasteessa uuteen kristityn elämään siirtymisessä. Tämä on Ahosen mukaan kristillisen kasteen merkitys yksilön kannalta, eikä sitä tule unohtaa, vaikka hän sanookin seuraavaksi, että kaste on myös kastetun liittämistä suurempaan kristilliseen yhteisöön. Lisäksi Ahosen lähetysteologiaan ja kastekäsitykseen liittyy vahvasti sekä kasteen että uskon lahjaluonne. Ahonen lainaakin tähän liittyen vuoden 1999 katekismusta:⁵⁶

”Kasteen arvo ei riipu meidän asenteestamme, sillä kaste ja usko ovat Jumalan teko meissä. [Kaste tekee meistä Kristuksen opetuslapsia ja kristillisen kirkon jäseniä. Vaikka olemme syntymästämme saakka ihmiskunnan yhteisen syyllisyyden alaisia, kasteessa meille annetaan kaikki anteeksi ja meidät puetaan Kristuksen puhtauteen.] Pyhä Henki synnyttää meidät uudesti ja lahjoittaa meille uskon, jolla voimme tarttua kasteen lupauksiin.”⁵⁷

Tämä on kokonaisuudessaan tuo Ahosen lainaama kohta katekismuksesta, eikä hän kirjassaan siteeraa kokonaan tuota kohtaa vaan on ottanut siitä juuri kasteeseen liittyvän osan. Tästä voimme kuitenkin nähdä, että Ahosen käsitys seurakuntaan liittämistä löytyy myös evankelisluterilaisen kirkon katekismuksesta. Ahosen käsitys on muutenkin todettavissa hyvin näkemyksen mukaisesti.⁵⁸ Tämä ei sinänsä ole mitenkään häkellyttävä tieto, koska Ahonen puhuu muuallakin hyvin yleiskristillisten arvojen pohjalta.

Ahosen näkemys ehtoollisen asemasta lähetyksessä on lähetysteologisesti painottunut. Hän sanookin, että on usein väärinymmärrys käsittää ehtoollinen vain seurakunnan sisäisenä

⁵⁶ Ahonen 2000, 113–114.

⁵⁷ Katekismus 1991. Hakasulkeissa oleva ei Ahosella kirjassa.

⁵⁸ Ahonen 2000, 114.

toimituksena. Näin ei Ahosen mukaan ole, koska hänen mukaansa ehtoollisella tiivistyy keskeisesti lähetyksen ja yleisestikin kristillisen sanoman ydin.⁵⁹

Tämä käsitys kuvastaa sitä, että Ahonen ymmärtää ehtoollisen lähetykskeskeisesti. Hän ei kuitenkaan sivuuta sitä, että kristillisessä kirkossa on vuosisatojen aikana pidetty ehtoollista keskeisenä muistoateriana Jeesuksen ristintyöstä. Ahonen pohjaakin tähän ajatukseen oman käsityksensä ehtoollisesta lähetykskeskeisenä sakramenttina. Ehtoollinen on Ahosella kuitenkin samalla muistoateria, kuten muillakin kristityillä. Ahosen keskeinen ajatus ehtoollisesta kuvastuu juuri siinä, että hän näkee sen kaikkien kristittyjen yhteisenä ateriaana ja toteaa ehtoollisesta, että kristittyjen välinen jakautuneisuus kuvastaa juuri kristittyjen hajaannusta. Tähän hajaannukseen Ahonen ei sinänsä itse tarjoa selitystä eikä tässä kohden tuo esille ehtoollisesta käytyä ekumeenista keskustelua.

On kuitenkin hyvä tuoda esille osana lähetystyön synnyttämästä kristittyjen välisestä yhteydestä puhuttaessa näkemyksiä muusta kirjallisuudesta. Kirjassaan *The Eucharist and Ecumenism* George Hunsinger tuo esille kristilliselle ekumenialle tärkeitä kohtia sanoessaan, että kirjaa tehdessään hänellä on ollut hankaluuksia löytää ekumeeniselle keskustelulle yhtymäkohtia. Kristittyjen yhteydestä realipresenssiin liittyen Hunsinger toteaa, että on mahdollista löytää kaikilta jonkinlaisia yhtymäkohtia tuohon käsitykseen, vaikka ortodoksinen ja katolinen kirkko eivät olekaan täysin samaa mieltä ehtoollisen luonteesta ja kristittyjen asennoitumisesta ehtoollisen uhriluonteeseen. Tässä asiassa Hunsinger sanoo, että katolinen kirkko ei ollutkaan niin painottunut Kristuksen ristinuhrin toistumiseen transsubstantiaatio-opissa kuin Luther ja muut reformaattorit väittivät. Hunsinger perustelee käsitystään sillä, että reformaattorit saattoivat hyvinkin sekoittaa yleisen katolilaisuuden⁶⁰ anekapasta johtuvaan käsitykseen. Tällä tarkoitan sitä, että reformaattorit Hunsingerin mukaan käsittivät tällöin myös ehtoollisen olevan toistuva uhraus aneiden tapaan. Hunsingerin mukaan ehtoollisen ero tuolta osin oli siis vain väärinkäsitys. Hunsinger puhuu kirjassaan myös ehtoollispapin ja ehtoollisen yhteiskunnallisesta merkityksestä, mutta nämä eivät enää niinkään opillisessa mielessä ole yhteydessä Ahosen ymmärrykseen ehtoollisesta.⁶¹

Kuten mainittua, Ahonen ei sinänsä ota kantaa ehtoollisen eroihin eri kirkkokunnissa eikä siihen, miten ne voitaisiin yhdistää. Asia on kuitenkin tärkeä ymmärtääksemme Ahosen käsitystä

⁵⁹ Ahonen 2000, 114–115.

⁶⁰ Kirjassa käytetään termiä popular Catholicism, suomennan sen tässä yleiseksi katolilaisuudeksi.

⁶¹ Hunsinger 2008, 11–14.

ehtoollisen yhteysluonteesta. Ahonen nimittäin mainitsee ja ymmärtää ehtoollisen kaikkien kristittyjen yhteytenä, ja tietyssä mielessä hänellä voidaan nähdä painotusta siihen, kuinka kaikkien kristittyjen olisi hyvä pitää yhteyttä yllä keskenään. Yllä on lyhyesti mainittu Hunsingeriin viitaten, kuinka tähän tavoitteeseen voitaisiin päästä.⁶²

Lähetyksen kannalta Ahosella ilmenevät myös käsitteet sentripetaalinen ja -fugaalinen, jotka liittyvät läheisesti kristillisen lähetystyön pneumatologiaan. Käsitteinä sentripetaalinen tarkoittaa Ahosen oman määritelmän mukaan keskihakuisuutta ja sentrifugaalinen taas keskipakoisuutta. Näitä Ahonen käyttää sitten koko alaluvun ajan sen sijaan, että puhuisi keskipakoisuudesta ja -hakuisuudesta. Tämä tekee tekstistä kieltämättä hieman vaikeaselkoisen ottaen huomioon edellä mainittujen termien erikoisuuden; ne kun eivät ole yleisesti käytettyjä. Ahosta tarkasteltaessa on tärkeää ottaa huomioon se, että hän lyhyesti ottaa huomioon myös Vanhassa testamentissa ilmenevän keskihakuisuuden ja -pakoisuuden, ei ainoastaan Uuden testamentin. Vanhan testamentin osuus on kuitenkin sen verran suppea, että voimme nähdä painopisteen olevan Uuden testamentin tutkimisessa näiden kahden edellä mainitun termin pohjalta.⁶³ Tämän takia on parempi katsoa tarkemmin Ahosen analyysia Uuden testamentin tekstistä. Ahosen keskeinen ymmärrys on, että kristillinen usko itsessään pyrkii hakeutumaan tasapainoon keskihakuisuuden ja -pakoisuuden välillä. Hän määrittää keskihakuisuuden tarkoittamaan ensisijaisesti hakeutumista jumalanpalvelukseen, mutta muikin seurakunnan sisäinen toiminta kuuluu tähän alueeseen.⁶⁴

Ahonen ei suoraan määrittele keskipakoisuutta yhtä tarkasti kuin keskihakuisuutta. Hän nimenomaan sanoo, ettei kristillisen uskon keskipakoisuuden ja -hakuisuuden voida määritellä tarkoittavan vain lähetystä eli missiota ja jälkimmäisen uskon vahvistumista.⁶⁵ Keskipakoisuus tarkoittaa Ahosen mukaan myös seurakunnan näkymistä yhteiskunnassa ja lähiyhteisössä. Tällä hän tarkoittaa niin kirkon näkymistä esimerkiksi mediassa kuin kirkkorakennusta osana kaupunkimaisemaa. Kristillisen uskon keskipakoisuus ei siis ole vain aktiivista kristillisen seurakunnan toimintaa, kuten lähetys, vaan yleistä näkyvyyttä osana yhteiskuntaa. Ahonen määrittelee uudestaan kristillisen ehtoollisen missionaariseksi, koska se ei ainoastaan kokoa ihmisiä yhteen vaan julistaa myös kirkon sanomaa. Ahosella voi tässä kohden nähdä pneumatologisen näkökulman, jossa Pyhä Henki osaltaan luo kristillisen seurakunnan keskipakoisuuden niin messussa kuin missiossa. Ahonen on laittanut luvut, joissa hän käsittelee ehtoollista ja nyt

⁶² Ahonen 2000, 114–116.

⁶³ Ahonen 2000, 115–116.

⁶⁴ Ahonen 2000, 115.

⁶⁵ Ahonen 2000, 115.

keskipakoisuutta ja -hakuisuutta, pääotsikon *Pyhän Hengen missio* alle. Ahoselle tyypilliseen tapaan lankojen yhdistäminen jää tässäkin lukijan tehtäväksi. Tämä on sinänsä Ahosen argumentaatiossa hieman ontuvaa, kun hän ei selitä yhteyksiä tekstin osien välillä.

Keskihakuisuus ja -pakaisuus ovat siis Ahosella molemmat tärkeitä lähetysteologisia termejä, joita ei sinänsä kumpaakaan voi irrottaa toisistaan. Niitä ei voi Ahosen mukaan myöskään määrittää tarkasti. Kokonaisuutta tutkittaessa voidaan sanoa Ahosen pitävän molempia osana missiota. Lähetit kutsuvat osaksi seurakuntaa, jotta näistä uusista seurakuntalaisista voisi taas tulla omana aikanaan lähettejä. Näin tiivistäisin Ahosen sanoman uskon keskihakuisuudesta ja -pakaisuudesta.

Ahosella Pyhän Hengen missioon kuuluu myös kristillisen kirkon järjestäytyminen ja sen ymmärtäminen Pyhän Hengen työnä. Ahonen esittelee heti seuraavan alaluvun aluksi Adolf von Harnackin teorian, jonka mukaan alkuperäisessä kristillisessä uskossa ei ollut mukana mitään dogmeja, vaan tämä tuli myöhemmin osaksi kirkkoa, kun se hellenisoitui. Ahonen kertoo tuovansa tämän Harnackin näkemyksen esille vain sen yleisyyden takia populaareissa kristinuskon tulkinnossa. Ahonen pitää kuitenkin Harnackin käsitystä vääränä, koska Vanhan ja Uuden testamentin teksteissä ei ole mitään järjestäytymistä vastaan. Vanhatestamentillinen juutalaisuus oli todistettavasti järjestäytynyt uskonto uhreineen ja temppeleineen. Lisäksi Uuden testamentin teksteissä on Ahosen mukaan ainakin Apostolien teoissa ja muutamassa kohdassa pastoraalikirjeitä, että jo alkukirkon aikana piti uutta seurakuntaa muodostettaessa valita seurakunnalle sen vanhimmat. Lisäksi Paavali sanoo Apostolien teoissa, että Efeson seurakunnan vanhimmat on asetettu Pyhän Hengen toimesta. Lisäksi uskon spontaaniudesta kertovat Ahosen mukaan herätykset, jotka ovat tapahtuneet odottamattomina aikoina ja odottamattomissa paikoissa.⁶⁶

5.2 Pyhä Henki lähetysten edelläkävijänä

Ahosen mukaan ennen 1970-lukua oli pitkä ajanjakso, jolloin länsimaisissa kirkkoissa ei pitkään aikaan painostettu lähetystyön pneumatologiaan eikä paljolti muuhunkaan pneumatologiaan. Tämä sai aikaiseksi sen, että monissa roomalaiskattolisissa maissa syntyi helluntailaisia kirkkoja ja näiden kirkkojen yhteydestä nousikin sitten kritiikkiä vanhojen kirkkokuntien puuttuvaa pneumatologiaa kohtaan. Tähän pneumatologian puuttumiseen on myöhemmin tullut muutoksia ja Ahonen mainitsee erityisesti juuri Roland Allenin teorian. Ahonen sanoo Allenin olleen oikeassa siitä, että

⁶⁶ Ahonen 2000, 116–121.

kirkko oli vuosisadan⁶⁷ alkupuolella unohtanut Pyhän Hengen ja lähetyksen erottamattoman yhteyden ja otaksunut Pyhän Hengen työn liittyvän vain totuudenetsintään, pyhitykseen sekä kirkon hallintoon ja järjestykseen. Apostolien teot oli ollut vain kirkkohistoriallisesti käsitetty kirjoitus. Tähän Ahonen sanoo kuitenkin, että Apostolien teoissakin puhutaan siitä, kuinka Pyhä Henki tulee opetuslapsiin ja heistä tulee Jeesuksen todistajia koko maailmassa. Ahosen mukaan Pyhä Henki on annettu kristityille myös parakleetiksi eli puolustajaksi, joka johdattaa heidät kaikkeen totuuteen ja antaa voiman seurata Kristusta.⁶⁸

Näin ollen Ahosen sanoma ja väitteet ovat, että hänen mielestään kirkko on ainakin osittain käsittänyt väärin pneumatologian määritelmän ja hän osoittaa raamatunlauseilla oman näkemyksensä. Ahosen väittämän mukaan Pyhä Henki on läheinen osa kristillistä lähetystyötä ja näin asia on Raamatussa ollut jo kauan. Kirkko on siis tullut sivuuttaneeksi tärkeitä kohtia Raamatun sanasta ja tulkinnut ainakin edellä mainitun pohjalta muun muassa Apostolien tekoja väärin. Ahosen ilmiselvä näkemys on myös se, että kristillisellä lähetyksellä ja Pyhällä Hengellä on tärkeä ja erottamaton yhteys.

Ahonen liittää lähetykseen kuuluviksi myös armolahjat. Armolahjoista puhuessaan Ahonen erottelee selvästi Pyhän Hengen erityisesti antamat lahjat ja koko Jumalan pelastustyön. Ahonen tarkoittaa tämän kirjansa luvun kontekstissa Jumalan pelastustyöllä uskon antamista.⁶⁹ Pyhä Henki synnyttää uskon, ja näin ollen sekä uskon että Pyhän Hengen saaminen on armolahjoista ensimmäinen. Ahosen mukaan Paavalille olivat tietyt armolahjat tärkeämpiä kuin toiset. Näistä tärkeimmät olivat apostolin, profeetan ja opettajan tehtävät, joista myöhemmin kehittyi piispojen ja diakonien virat.⁷⁰ Tietyllä armolahjalla on sidoksensa kirkon historiassa tiettyyn virkaan ja näin ollen voimme ymmärtää armolahjojen merkityksen seurakunnan rakentumisen ja Ahosen pääasian eli lähetyksen kannalta. Voitaisiin nimittäin ymmärtää yhteys Ahosenkin mainitseman apostolin viran ja lähetyksen välillä. Tähän liittyy vahvasti myös Ahosen aikaisemmin mainitsema käsitys siitä, että kirkolle tuli uuden yhteiskunnallisen asemansa myötä tärkeäksi järjestäytyä nykyistä muistuttavaan rakenteelliseen ja hierarkkiseen muotoon kolmannella vuosisadalla ja myöhemmin.⁷¹ Näin ollen lähetyksestä tuli apostolin viran haltijoiden tehtävä ja piispoille ja diakoneille tuli omat armolahjojensa mukaiset tehtävät osana järjestynyttä seurakuntaa.

⁶⁷ Tarkoittaa Ahosella usein 1900-lukua.

⁶⁸ Ahonen 2000, 126–127.

⁶⁹ Ahonen 2000, 127–128.

⁷⁰ Ahonen 2000, 128.

⁷¹ Ahonen 2000, 118–121.

6 Lähetys ja ekklesiologia

Lähetysten ja ekklesiologian yhteydestä on huomattava, että Ahosella on tässäkin luvussa tapana perustaa analyysinsä olettamukselle, että lukija on teologi. Näin ollen tietyissä ekklesiologisen kehityksen kohdissa tulee ymmärtää, että Ahosen kohdeyleisö on selvästi teologiaa osaavat lukijat. Ekklesiologian ja lähetysten yhteys on hänelle yhtä tärkeä kuin teologinen sanasto. Ahonen puhuukin tässä luvussa lähinnä ekklesiologiasta kirkossa ja kirkon sisältä käsin. Hän käsittelee niin luostareita, lähetysseuroja kuin myös ekklesiologiaa lähetysten kannalta. Huomattavaa on kuitenkin jo aikaisemmin Ahosella esille tullut ekumenian ja lähetysten yhteys.

6.1 Luostarit ja lähetysseurat työvälteinä

Ahosella on keskeisenä tässä luvussa, että kristillisessä lähetystyössä jo alussa lähettäjinä toimivat seurakunnat. Ahonen kertoo, kuinka Paavalin lähetti kolme kertaa matkalle Antiokian seurakunta. Myöhemmin seurakuntien ja näin ollen kristinuskon levitessä muualle Välimeren alueella vastuu lähetysten alueellisesta toteutuksesta tuli Ahosen mukaan aina vain enemmän kirkon piispoille. Samalla piispojen tehtäväksi muodostui kuitenkin enemmän uskon säilyttäminen kuin sen levittäminen. Myöhemmin kirkon ja valtiollisen vallan yhdistyessä uskon leviäminen useimmiten nopeutui, koska monesti kokonaisia kansoja siirrettiin kirkon piiriin. Tämä oli huomattavasti yleisempää lännen ja Bysantin kirkon piirissä kuin idän orientaalisissa kirkoissa. Ahosen mukaan tämä ei kuitenkaan merkittävästi vaikuttanut idän kirkkojen leviämiseen yhä pidemmälle itään vaan pikemminkin toimi vainojen kautta niitä levittävänä tekijänä.⁷²

Lännen kirkosta Ahonen taas mainitsee, että kirkon lähetystyössä vaikuttivat eniten juuri munkkiveljistöt.⁷³ Munkkiveljistöt eivät sinällään tuo esille Ahosen omaa lähetysteologiaa vaan Ahosella on tässä kohden tarkoitus antaa lukijalle yleiskäsitys lähetysteologiasta uudelle vuosituhannelle tullessa ja sen aikaisemmasta kehityksestä kuluneen vuosituhannen aikana. Kuitenkin Ahosella voidaan nähdä tietynsuuntaista painotusta ja ymmärrystä historiallisen kontekstin ja Gregorius Suuren mainitsemisessa: hän tuo ilmi lähetysten kuuluvuuden tietyille

⁷² Ahonen 2000, 135–136. Tässä on Ahosen osittainen viittaus hänen aikaisemmin mainitsemaansa lähetysten kirjansa johdannossa sivuilla 12–16.

⁷³ Ahonen 2000, 136–140.

ihmisille tai ihmisryhmille koko sen historian ajan. Ahonen on aikaisemmin tuonut esille, että lähetys kuuluu kaikille kristityille Kristuksen käskyn takia mutta hän tuli siinä kohden tuoneeksi esille Paavalin erityisaseman apostolina ja Paavalin lähetysteologian Raamatussa. Tuo aikaisempi huomio siitä, että lähetys kuuluu kaikille kristityille, näyttäisi Ahosella jäävän aikaisempaan alkukirkon aikaan ja osittain juuri aikaisemmassa jo armolahjojen perusteella muodostuvasta lähetyksestä se siirtyy nyt suurimmalta osin osaksi erityistä lähetin virkaa. Tätä näyttäisi tukevan se, että nyt Ahosen kuvaamassa tilanteessa lähetystehtävä on siirtynyt erityisesti munkkiveljstöjen tehtäväksi ja kirkko ei sinänsä suoraan ollut lähetyksessä mukana. Ahosen lähetyskäsitykseen liittyy myös hänen esille tuomansa paavi Gregorius Suureen liittyvä asia. Kyseinen paavi nimittäin sanoi, ettei mitään pakanatemppeleitä pitänyt hävittää eikä pakanallisia juhlapyyhiä lopettaa vaan antaa niille uusi kristillinen sisältö.⁷⁴

Ahosen kertoman mukaan toinen teologisesti tärkeä henkilö on Saksan apostoliksi kutsuttu Bonifatius, joka yhdisti benediktiinien ja irlantilaismunkkien tavoitteet yhdeksi kokonaisuudeksi.⁷⁵ Hänen mainitsemisensa on tärkeää, koska Bonifatius tukee Ahosen omia näkemyksiä. Bonifatius nimittäin halusi saada lähetysten kirkon johdon alaisuuteen, ja myös tällainen näkemys on nähtävillä Ahosella. Tähän hän palaa moneen otteeseen kirjassaan. Osittain sitä, että Ahonen näkee lähetysten kirkon työnä, voidaan perustella hänen omalla kirkollisella taustallaan. Ahosella on tässä kirjassa protestanttinen, käytännössä luterilainen näkemys lähetyksestä ja sen kuulumisesta kirkon työmuodoksi.

Ahosen lähetysteologisessa näkemyksessä tulee nyt ilmi hänen näkemyksensä lähetysten painotuksesta. Emme voi olla kuitenkaan täysin varmoja näiden asioiden olemisesta Ahosen varsinaisia ja varmoja ajatuksia asiasta, kuten ei voida edellä mainituistakaan, mutta ne antavat kuitenkin jotain suuntaa Ahosen näkemyksestä. Monessa kohden tämä epävarmuus ilmenee siinä, ettei Ahonen varsinaisesti kirjassaan sano omia mielipiteitään eikä totea näkevänsä asiaa jollain tietyllä tavalla vaan pyrkii selostamaan eri näkemyksiä. Näin ollen Ahoselta on monessa kohtaa vaikea nähdä selvästi hänen omaa näkemystään.

Ahonen toteaa fransiskaanimunkkien keskittyneen enemmän väkivallattomaan lähetykseen muslimien parissa, kun taas tekstin pohjalta voimme ymmärtää lähes kaiken muun lähetysten

⁷⁴ Ahonen 2000, 136–137.

⁷⁵ Ahonen 2000, 137.

olleen miekkalähetystä.⁷⁶ Tällä miekkalähetyksellä tarkoitan Ahosen puhuvan keskiajan ristiretkistä. Erityisesti fransiskaanioiden kohdalla hän mainitsee, kuinka itse Franciscus hakeutui viidennen ristiretken aikana hiomaan sopua ja lupaa kristityille lähetystyöntekijöille toimia Egyptin sulttaanin alueella. Rintamalinjan läheisyyden ja Franciscuksen yhteys paaviin eivät kuitenkaan auttaneet asiaa eivätkä neuvottelut ilmeisesti onnistuneet. Ahonen ei kuitenkaan mainitse asiaa vaan jatkaa heti siihen, kuinka fransiskaaneja arvosteltiin. Heitä erityisesti arvosteltiin siitä, etteivät he tunteneet islamia eivätkä paikallista kulttuuria.⁷⁷ Ahosen lähetysteologiaan yhdistäisin tämän siltä kannalta, että hän painottaa juuri fransiskaanioiden lähetystyön väkivallattomuutta ja jättää mainitsematta Franciscuksen neuvottelujen onnistumisen menemällä suoraan arvosteluihin, joita liittyi fransiskaanioiden työhön. Tästä voidaan johtaa se ajatus, että Ahonen pitää tärkeänä juuri paikallisen kulttuurin tuntemusta. Tämä käy osittain ilmi myös vähän myöhemmin Ahosen samassa luvussa sanomasta asiasta, että Etelä- ja Keski-Amerikassa lähetystyö vaikeutui Espanjan ja Portugalin harjoittaman raa'an siirtomaapolitiikan seurauksena.⁷⁸ Eurooppalaisten Ahonen nimittäin sanoo tuhonneen paljon alkuperäisväestön kulttuuria silmittömällä hävitysvimmalla. Tämä ei tietenkään ole mitenkään hyvää toimintaa edistämään kansan evankelioimista, koska he yhdistivät vierasta kieltä puhuvat miehittäjät ja lähetit toisiinsa. Näin ollen painottuu yhä enemmän Ahosen maininta fransiskaanioiden tavasta tehdä väkivallatonta lähetystyötä sekä aikaisempi piispa Gregorius Suuren näkemys pakanatemppeleiden ja -juhlien korvaamisesta uusilla kristillisillä vastineilla. Ahosen lähetysteologia näyttäisi siis painottuvan väkivallattomaan ja tietyllä tavalla aikaisemmat pakanatavat korvaavaan, ei siis tuhoavaan, lähetystyöhön. Ahosen ajattelusta ja kirjasta herää hyvin ajankohtainen kysymys. Olemmeko maailmassa julistamassa Kristuksen sanomaa vai omaa ideologiaamme?

Uskonpuhdistukseen liittyen Ahonen toteaa missiologisia näkemyksiä olleen lähinnä vain Lutherilla. Keskeisin syy, miksi uskonpuhdistajat eivät puhu lähetyksestä on se, että he joutuivat monesti kamppailemaan pelkämästä olemassaolostaan eikä heillä näin ollen ollut aikaa pohtia lähetystyötä. Kuitenkin Ahonen mainitsee Lutherin teologian yleisen missionaarisuuden ja perustelee tätä näkemystään Lutherin kuvaamalla evankeliumin universaaliudella. Lisäksi Lutherin käsitys siitä, ettei Jumalan sanan vaikutukselle voi asettaa rajoja, on Ahosen mielestä hyvin missionaarinen.⁷⁹ Näiden lisäksi Ahonen mainitsee Lutherin puhuvan siitä millä tavoin evankeliumia voidaan julistaa ei-kristillisten uskontojen piirissä. Terminä ei-kristillinen on hieman

⁷⁶ Ahonen 2000, 137–138.

⁷⁷ Ahonen 2000, 138.

⁷⁸ Ahonen 2000, 140.

⁷⁹ Ahonen 2000, 141–142.

ehkä kyseenalainen, koska sen vastakohtaan voitaisiin ymmärtää olevan kristillinen. Jos puhutaan ei-kristillisistä uskonnoista, mitä kristillisiä uskontoja sitten on.

Uskoisin, että ei-kristillisellä uskonnolla Ahonen tarkoittaa muita kuin kristillisiä kirkkokuntia. Toisaalta voitaisiin ehkä ymmärtää tämä Ahosen ja ilmeisesti myös Lutherin määritelmä ei-kristillisestä uskonnosta niin, että jokainen kirkkokunta olisi oma kristillinen uskontonsa. Tällä tavalla määriteltynä törmätään siihen ongelmaan, että yleisesti ja teologisesti katsottuna kaikki kristilliset kirkkokunnat on aina ymmärretty kristinuskoksi eli yhdeksi uskonnoksi. Näin ollen Lutherin ei-kristillinen uskonto on siis mikä tahansa muu uskonto kuin kristinusko.

Kaikesta huolimatta voidaan Lutherin käsityksiä pitää missiologisina, vaikkei hän sitä suoraan teksteillään tarkoita. Tähän liittyvät Ahosen mukaan myös Lutherin kirjoitukset islamin ja juutalaisuuden kohtaamisesta, ja vaikkei niissä Ahosen mukaan suoraan tuoda ilmi, että islamin parissa pitäisi erityisesti tehdä lähetystyötä, ne kuitenkin ohjastavat tekemään sitä.⁸⁰ Ahosen mukaan muutkaan uskonpuhdistajat eivät laajemmin puhu lähetyksestä muuten kuin muutamissa yksittäisissä kannanotoissa samaan tapaan kuin edellä mainittu Lutherin kannanotto koskien islamin parissa tehtävää lähetystyötä oli hänen harvoja kannanottojaan aiheeseen. Lisäksi tuon ajan poliittinen näkemys, että kunkin alueen hallitsija päätti vallitsevasta uskonnosta, sai aikaan aikaan myöhemmin sen, ettei lähetystä koettu läheiseksi luterilaisuuden piirissä.⁸¹ Vallitsevaan näkemykseen vaikuttivat myös teologiset korostukset.

Lutherin ajatuksia tutkinut Ingemar Öberg, johon Ahonen viittaa omassa tekstissään, on käsitellyt Lutheria ja hänen lähetysnäkemystään laajemmin.⁸² Öberg on nimittäin tutkinut reformaattorin tekstejä ja todennut, että niissä ei varsinaisesti ole lähetysteologiaa, mutta Luther on kuitenkin puhunut siitä, kuinka apologeetan tulee tuntea Koraani.⁸³ Tätä näkemystään Öberg perustelee sillä, että Lutherilla oli halu kääntää Koraani latinaksi tukeakseen Saksan kaupunkeja lähestyvien turkkilaisten uskontoa vastaan ja tuntemaan mahdollisten valloittajien arvomaailma. Tekstissä tulee kuitenkin ilmi, ettei reformaattori varsinaisesti tätä tullut itse tehneeksi vaan tekstin *Confutatio Alcorani* islamin riiteistä ja tavoista⁸⁴ kirjoitti dominikaani nimeltään Ricoldus de Monte Crucis

⁸⁰ Ahonen 2000, 142.

⁸¹ Ahonen 2000, 142.

⁸² Ahonen 2000, 142.

⁸³ Öberg 1991, 576–577.

⁸⁴ Öberg 1991, 577. Voidaan kääntää myös tapakulttuuriksi, mutta ruotsiksi seder eli tavat.

ilmeisesti vuonna 1529. Vasta vuonna 1542 Luther sai itselleen latinankielisen kopion Koraanista.⁸⁵ Ahonen ei niinkään tuo ilmi näitä näkemyksiä, vaikka mielestäni olisi hänen lähetysnäkönsä ja Lutherin näkemyksen takia hyvä tuoda tätä tarkemmin esille.⁸⁶

Ajan teologisista käsityksistä Ahonen mainitsee erityisesti vain lähetystä kannattaneen Philipp Nicolain, jonka teologiaan kuului vastoin ajan yleistä ymmärrystä, ettei lähetystyö sinänsä ole vielä loppunut. Tuolloin oli nimittäin yleisenä käsityksenä ymmärtää lähetysten loppuneen jo apostolien aikana. Philipp Nicolai tästä huolimatta näki lähetyskäskyn täytetyksi jo tuolloin apostolien aikana. Ahosen tekstissä ei tule aivan selvästi ilmi, mitä Nicolai tarkoitti termeillä ”täytetty” ja ”loppunut”, mutta Ahonen ei kuitenkaan ilmeisesti usko niiden tarkoittaneen lähetysten loppumista. Lisäksi on merkittävää huomata, että Nicolai suhtautui hyvin myönteisesti niin roomalaiskatolisen kuin idän ortodoksisen kirkon lähetykseen.⁸⁷

Tämä on Lutherin lisäksi toistaiseksi Ahosen ainoa maininta teologista tuolta ajalta, joten voimme tästä muodostaa jonkinlaista ajatusmallia Ahosen omasta lähetysajattelusta. Ahonen mainitsee tässä teologin, joka oman aikansa valtasuuntauksesta huolimatta ajattelee tavalla, joka on lähempänä nykyajattelua siinä, miten lähetykseen suhtaudutaan. Voitaisiin siis sanoa, ei vain Ahosen näyn olevan nykyaikainen, vaan sen olevan myös hyväksyvä niin oman teologian kuin muidenkin kirkkojen teologian suhteen. Koko tuon ajan muuta ajattelua Ahonen nimittäin käsittelee hyvin yleistäen ja kuvaten kaikkien ajatelleen tietyllä tavalla. Tämän takia voidaan mielestäni sanoa Ahosen lähetysnäyn olevan nykyaikaisen lisäksi varsin suopea kaikkia kristillisiä kirkkokuntia ja erityisesti heidän tekemäänsä lähetystä kohtaan.

Myöhemmin ortodoksian aikana lähetysnäkemys jyrkentyi huomattavasti ja sanottiin, että lähetystehtävä oli periaatteessa saatu päätökseen jo apostolien aikana. Tämän näkemyksen jyrkkyydestä Ahonen tuo esille tapauksen, jossa luterilainen maallikko Justinian von Welz teki aloitteen lähetysten uudelleen järjestämiseksi luterilaisessa kirkossa sekä lähetysjärjestön perustamiseksi.⁸⁸ Welz oli valmistanut kolme traktaattia, joissa hän perusteli näkemystään. Wittenbergin yliopisto kuitenkin kumosi Welzin ajatukset raamatullisin ja opillisin argumentein. Tässä voidaan mielestäni nähdä Ahosen yrittävän ilmaista lähetysnäystä sen, ettei luterilaisen puhtasoppineisuuden ajan lähetysteologia ollut hyväksi, vaan se oli vain tiukka ja ankara.

⁸⁵ Öberg 1991, 577.

⁸⁶ Ahonen 2000, 142.

⁸⁷ Ahonen 2000, 143.

⁸⁸ Ahonen 2000, 143.

Luterilaisen puhtasoppineisuuden ajan lähetyksestä saa Ahoselta hyvin negatiivisen kuvan siitäkin syystä, että hän mainitsee seuraavassa kappaleessa yksittäisen puhtasoppisen teologin, joka kutsui Welziä harhaoppiseksi fanaatikoksi.⁸⁹

Vasta myöhemmin Philipp Jakob Spenerin kirjoitettua uudistusohjelmansa *Pia Desideria* alkoi yhteiskunnallinen muutos suhteessa evankeliumiin ja lähetykseen. Spenerillä oli uudistusohjelmansa ajatuksena Ahosen mukaan myös se, että uskon yksityisyyden tähden kuului evankeliumin levittäminen uskoville ja kirkolle eikä niinkään esivallalle ja hallitsijalle. Tätä edusti ilmeisesti myös Spenerin näkemys, vaikka Ahonen puhuu vain yleisesti pietismin sanomasta eikä Spenerin henkilökohtaisesta näkemyksestä.⁹⁰ Tämä näkemys johti kuitenkin lähetyjärjestöjen muotoutumiseen, koska kirkossa suhtauduttiin yhä kielteisesti lähetykseen.

Ahonen ei sinänsä itse sano tässä omaa näkemystään, miten lähetystä tulisi hänen mielestään tehdä, mutta voimme kuitenkin havaita tiettyä painotusta. Kirkon piirissä ei edelleenkään tehdä lähetystä vaan, kuten jo aikaisemminkin katolilaisuuden kohdalla keskiajalla, voidaan tässäkin nähdä lähetysten muodostuvan järjestäytyneessä kristinuskossa enemmänkin yksittäisten ihmisten ja lähetyjärjestöjen osaksi. Ahonen ei suoranaisesti kerro meille omaa mielipidettään vaan voimme aikaisempaan verrattaessa todeta Ahosen kannattavan kantaa, että lähetystyön tulisi olla vain muutaman erityisesti lähetystyöhön erikoistuneen henkilön alaa. Ahonen nimittäin toteaa, että kirkossa ja muutenkin kristittyjen parissa puhtasoppineisuuden aikana sekä myös yhteiskunnassa oli tietyt paikat jokaiselle ihmiselle. Ahonen toteaa näin puhuessaan Spenerin uudistusohjelmasta eikä tässäkö kohden kumoa ajatusmallia.⁹¹ Ei ainoastaan Ahosen vaan koko kristillisen historian aikaisesta lähetysnäystä on huomioitavaa Ahosen kirjassa se, miten lähetys näin monessa tilanteessa muodostuikin aina järjestöjen ja tietyn ihmisryhmän hoidettavaksi, vaikka Uudesta testamentista asiaa katsottaessa Kristus antoi lähetystyön kaikille häneen uskoville.

Pietismin ja muiden herätysliikkeiden pohjalta syntyneestä lähetykseen positiivisesti suhtautuvasta ideologiasta kertomisen ja edellä mainitusta asiasta kertomisen jälkeen Ahonen puhuu tekstissään siitä, kuinka monissa maissa Keski-Euroopassa alettiin muodostaa lähetystyötä herätysliikkeiden omien lähetysseurojen parissa. Tästä on kuitenkin turha puhua sen enempää, koska Ahonen käytännössä vain listaa eri seuroja sekä niiden perustamisvuosia. On kuitenkin huomattava, että hän

⁸⁹ Ahonen 2000, 143.

⁹⁰ Ahonen 2000, 144–145.

⁹¹ Ahonen 2000, 144–145.

tuo ilmi teologi William Careyn ja evankelisen herätysliikkeen ja pietismin. Ahonen ei sinänsä mainitse näistä mitään erityistä, paitsi että Careylle muodostui osittain liian legendaarinen maine lähetysten historiassa. Lisäksi lähetysseuroihin liittyvään kehitykseen kuuluu Ahosen mukaan se, että vuosisadan vaihteessa myös suuret kirkot tulivat mukaan lähetystyöhön.⁹²

Käsitellessään lähetystyötä lähetysseuroissa ja aikaisemmin samassa luvussa katolilaisissa luostareissa Ahonen tuo esille alaluvun 5.1 lopussa oman vertailunsa näiden kahden kirkkokunnan eroista. Ahonen näyttäisi vertaavan lähinnä katolilaista lähetystä koko protestanttiseen lähetykseen. Vertailu ei ole mitenkään arvottava, ja samankaltaisuuksista puhuttaessa voidaan nähdä Ahosen itsekin huomanneen lähetysten kehityksessä niin protestanttisella kuin katolilaisella puolella samansuuntaista muutosta. Lähetys on muutoksen myötä alkanut molemmilla kirkkokunnilla elpymään 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alussa.⁹³ Lisäksi molemmilla näyttäisi tapahtuneen, että kirkon oman työn ohelle nousi myös uusia lähetysjärjestöjä ja -organisaatioita. Kaikesta tästä neutraalista analyysistä huolimatta pistää Ahosen tekstissä silmään se, kuinka hän käsittelee katolisen kirkon suhdetta lähetystyöhön. Ahonen nimittäin väittää tekstissään:

”Valistus ja Napoleonin hallitusaika palvelivat roomalaiskatolista lähetystä kuitenkin välillisesti siinä, että roomalaiskatolinen lähetys alkoi 1800-luvun alussa irrottautua kiinteistä siteistä valtioon.”⁹⁴

Tulkitsisin tämän osittain niin, että Ahosella saattaa olla tietty negatiivinen suhtautuminen kirkon ja valtion yhteydestä lähetystyöhön. Kuitenkin asia voidaan nähdä Ahosen mielipiteenä suhteessa aikaisempaan tilanteeseen, joka roomalaiskatolisessa lähetystyössä vallitsi aikaisemmin. Roomalaiskatolinen lähetys oli nimittäin aikaisemmin pääasiassa alueellisten hallitsijoiden määrättävissä.⁹⁵ Nyt etäännyttiin lähetysten osalta aikaisemmasta käytännöstä yhä enemmän. Ahonen ei tässä kohden kuitenkaan mainitse, miten se tarkalleen ottaen tapahtui.

Käsitellessään vuorostaan roomalaiskatolisen ja protestanttisen lähetystyön eroavaisuuksia lähetystyön rakenteessa Ahonen ottaa esimerkiksi kaksi Englannissa vaikuttavaa yhteisöä. Näistä

⁹² Ahonen 2000, 144–146.

⁹³ Ahonen 2000, 146–150.

⁹⁴ Ahonen 2000, 146.

⁹⁵ Ahonen 2000, 135–141.

toinen on anglikaaninen Church Missionary Society ja toinen roomalaiskatolinen Mill Hill Missionaries.⁹⁶

Tässä kohden tulee heti aluksi huomata Ahosen vertailusta se, että hän ottaa esimerkiksi vain kaksi eri järjestöä ja vain pääosin anglikaanisesta Englannista. Ahonen tekee tässä siis sen tulkinnallisen yleistyksen, että nämä kaksi järjestöä edustavat jollain tavalla näkemyksissään koko protestanttista lähetystyötä tai vastaavasti toisen järjestön osalta kokonaan katolilaista lähetystyötä. Tämän voidaan sanoa olevan Ahosen retoriikan keskeinen ongelma tässä alaluvussa. Lopussa Ahonen kyllä toteaa CMS:n⁹⁷ olevan yleistävä kuvaus siitä, kuinka protestanttinen lähetystyö on muuttunut ja miten se kuvastaa eroja, muttei sen kummemmin perustele, miksi on valinnut juuri nämä yhteisöt. Ahonen jättää myös täysin perustelematta motiivinsa valita Mill Hill Missionaries katolilaiselta puolelta.

Huolimatta Ahosen argumentaatiossa ilmenevistä ongelmista voimme silti nähdä hänen kuvaamansa erot protestanttisen ja roomalaiskatolisen lähetystyön välillä. Ensimmäinen mainittu ero kohdistuu anglikaanisen ja roomalaiskatolisen yhteisön työntekijöihin. CMS on ollut vapaaehtois pohjalta toimiva maallikkoliike, johon on voinut liittyä sekä pappeja että maallikoita. Mill Hill Missionaries on puolestaan ollut pappien yhteisö, joka on perustamisestaan lähtien kuulunut kiinteästi osaksi katolisen kirkon organisatorista rakennetta. Toisena erona Ahonen mainitsee yhteisöjen organisaation rakenteen. CMS on ollut Ahosen omin sanoin neuvotteleva ja keskustelevali eli demokraattinen, kun taas Mill Hill Missionaries on ollut autoritaarinen. Kolmas eroavuus näillä kahdella järjestöllä on siinä, mikä niiden ylin päättävä elin on ja niiden suhde kirkkoon. Mill Hill Missionaries -järjestön asioista on päätetty pääasiassa Vatikaanissa sijaitsevassa Propaganda de Fides -osastossa, mikä on hidastanut paljon päätöksentekoprosessia ja tuonut siihen byrokraattisia piirteitä.⁹⁸

⁹⁶ Ahonen 2000, 147. Mill Hill Missionaries on viralliselta nimeltään The Society of St. Joseph of the Sacred Heart for the Foreign Missions, mutta käytän tässä kohden Ahosen enemmän käyttämää ja tunnetumpaa nimeä Mill Hill Missionaries.

⁹⁷ Ahonen 2000, 147–148. CMS tarkoittaa Church Missionary Societya. Käytettävä lyhenne on peräisin Ahoselta itseltään.

⁹⁸ Ahonen 2000, 147–150.

6.2 Kirkon Missionaarisuus

Ahosen ajattelussa on aikaisemmin ollut hyvinkin vaikeaa nähdä mitään selvää yksittäistä lähetysnäkyä, ja tämä voidaan osin nähdä analyysissäni. Alaluvussa 5.2. hän sanoo kuitenkin paljonkin lähetystyöstä, ja voimme alkaa helpommin muodostaa Ahosen lähetysnäkyä.

Aikaisempaan saattaa vaikuttaa se, että Ahosella ei sinänsä ollut välttämättä niinkään väitteitä aikaisemmin käsittelemistään asioista tai sitten vasta lähemmäs hänen omaa aikaansa tultaessa hänen näkemyksensä tulevat enemmän ilmi, koska niihin hän on voinut omalta osaltaan vaikuttaa ja näin ollen hän on myös muodostanut näkemyksensä.⁹⁹

Varsinaisesti Ahosella vaikuttaisi tässä kohden olevan se näkemys ja korostaa myös itse sitä, mitä sanoi Tambaramin ja Edinburghin konferenssiin nähden.¹⁰⁰ Näin ollen Ahosen lähetysnäkemystä ei ole voinut selvästi aikaisemmasta vastaavaa käsittelevästä kohdasta nähdä, koska hänen lähetysnäkyänsä näyttäisi vahvasti kuuluvan kirkko-oppi ja toisaalta kirkon osuus lähetystyössä. Lisäksi Ahosen voidaan nähdä antavan tässäkin kritiikkiä kirkon yhteydestä yhteiskuntaan. Ahonen nimittäin väittää kirkon osuudesta yhteiskunnassa, että tiukka integroituminen osaksi yhteiskunnan rakennetta on tuonut kirkkoon sellaisia valtuuksia, jotka eivät kuulu kristilliseen uskoon. Lisäksi kirkon oleminen tiukkana osana yhteiskuntaa on Ahosen omien sanojen mukaan hämärtänyt monia kirkon olennaisia piirteitä. Erityisesti protestanttisten kirkkojen kohdalla tämä näyttäisi Ahosella korostuvan, ja hän väittääkin kirkkojen kehityksen kirkon, valtion ja yhteiskunnan keskinäisessä riippuvuudessa olevan juuri tämän edellä mainitun länsimaisen kehityksen huono puoli.

Tämän kehityksen Ahonen on yhdistänyt jo alussa mainitsemaani Tambaramin kokouksessa tapahtuneeseen muutokseen, kun kirkkoissa alettiin huomata länsimainen maallistuminen ja yhteiskunnan ja kristillisen maailman erilaisuus.¹⁰¹ Ahosen edellä mainittu kritiikki siis on kuvausta siitä, kuinka kirkot eivät ole huomanneet omasta vaikutusalueestaan tulleen lähetyskentän. On herätty siihen ajatukseen, ettei kerran evankelioitu ole aina evankelioitu. Kristillisen kirkon työ evankeliumin levittämiseksi lähetystyönä on siis Ahosen ymmärryksessä jatkuvaa ja toistuvaa työtä emmekä näin ollen voi sanoa, että jollain alueella lähetystyön voidaan katsoa olevan loppuunviety. Tähän näyttäisi myös tässä luvussa yhdistyvän hyvin vahvasti se, mitä Ahonen sanoo maailmansodista ja niiden vaikutuksista kirkolliseen kenttään. Aiemmin hyvinkin kristillisistä

⁹⁹ Ahonen 2000, 151–165.

¹⁰⁰ Ahonen 2000, 11–16, 42–50.

¹⁰¹ Ahonen 2000, 151–154.

alueista tuli sotien myötä uudestaan lähetyskenttiä ja Ahonen tarjoaa tästä esimerkkinä juuri Neuvostoliiton.

Maallistuminen ei ole siis Ahosen mukaan vain tuonut kirkolle uusia haasteita siitä, miten evankeliumia tulisi julistaa lähetyksessä vaan missä lähetystyötä tarvitaan. Omastakin maasta, jonka katsottiin olleen aikaisemmin kristillistä aluetta, onkin tullut osa lähetyskenttää. Maallistuminen näyttää Ahosen mukaan paljolti vaikuttavan myös kirkkoihin ja näiden oppiin, kuten edellä on mainittu.

Kuitenkin voidaan Ahosella nähdä nyanssi siihen suuntaan, että kirkkojen tulisi olla enemmän kristittyjen yhteyteen perustuvia yhteisöjä kuin edellä mainittuja kansankirkkoja. Tämä näkyy erityisesti siinä, kuinka hän alaluvussa 5.2.2. kertoo meille Lutherin *communio*-käsitteestä ja myöhemmin kirkkoihin tulleesta termistä koinonia. *Communio* viittaa Lutherilla Ahosen mukaan enemmän ehtoollisessa muodostuvaan sakramentaaliseen yhteyteen, kun taas koinonian Ahonen määrittelee tässä kohden tarkoittamaan yleistä kristittyjen yhteyttä. Huolimatta painotuseroista näiden kahden termin välillä voidaan nähdä Ahosen perustavan kirkko-oppinsa tunnustuskirjojen mukaiselle käsitykselle. Alaluku onkin otsikoitu sopivasti *Mitä kirkko on?*¹⁰² Ahonen ei suoranaisesti ainakaan vielä tässä mainitse asiaa, mutta osittain voidaan sanoa tämän käsityksen heijastuvan myös hänen lähetysteologiaansa. Koinonian voidaan katsoa näin ollen Ahosella olevan tärkeä osa myös lähetyksessä uusien kristittyjen tullessa osaksi kristittyjen yhteyttä. Näin voitaisiin asia nähdäkin, koska Ahonen tuo ilmi tekstissään ekumeenisissa keskusteluissa esiintyneet tulkinnat koinoniasta.¹⁰³ Ahonen sanoo, että koinonia on ymmärretty kirkon yhteyden, jumalan persoonien ja ihmisen ja Jumalan välistä yhteyttä kuvaamana terminä. Kuten monessa muussakin kohdassa, tässäkin Ahonen tarkoittaa käsitteellä kirkko koko kristillistä kirkkoa yhtenä maailmanlaajana kirkkona eikä puhu mistään yksittäisestä kirkkokunnasta. Näin ollen lähetyksessä kaikki kristilliset seurakunnat, jotka lähetyskentillä mahdollisuuksien mukaan rakennetaan tai alueellisesti mukaan toimintaan otetut yksittäiset kristityt lasketaan osaksi Ahosen mainitsemaa maailmanlaajaa kirkkoa.

Kirkon missionaariseen luonteeseen ja siitä käytyyn keskusteluun yhdistyvät Ahosen ajattelussa myös kirkon tuntomerkit, ja näiden pohjalta hän sanookin, että viime vuosikymmeninä ennen hänen kirjansa kirjoittamista on käyty keskustelua erityisesti juuri tästä aiheesta. Näistä kaikista ja niiden missionaarisuudesta Ahonen sanookin, että ne tiivistyvät juuri jumalanpalvelukseen. Kristillinen

¹⁰² Ahonen 2000, 154–156.

¹⁰³ Ahonen 2000, 155.

messu kirkon tuntomerkkien ilmeisimpänä käyttötilanteena tuo Ahosen mukaan esille niiden missionaarisuuden. Hän myös sanoo messun olleen kirkon keskihakuisen ja -pakoisen liikkeen keskus.¹⁰⁴ Messu kokoaa ihmisiä kirkkoon ja toimii lähettäen heidät messun jälkeen maailmaan. Näin Ahonen määrittelee lyhyesti uudestaan keskipakaisuuden ja keskihakuisuuden. Tämä ei itsessään ole Ahosella mitenkään painotuksen kohteena käsiteltävässä luvussa, koska hän on käsitellyt sitä kirjassaan jo aikaisemmin. Ahosella voitaisiin nähdä tässä kirkon ja sen tunnusmerkkien keskeisenä missionaarisena painotuksena olevan hänen käsityksensä kirkon katolisuudesta ja apostolisuudesta, joka onkin hänen seuraava aiheensa.

Ahonen lainaa kirjassaan lyhyen pätkän Nikean uskontunnuksesta ja sen pohjalta käsittelee kirkon apostolisuutta ja katolisuutta. Ahonen sanoo näiden termien toimivan kirkossa sisäkkäin toinen toistaan täydentäen.¹⁰⁵ Kaikki tämä on yhteydessä myös Ahosen aikaisemmin määrittelemään koinonia-käsitteeseen, ja sen kautta hän käy nyt läpi muitakin Nikean uskontunnustuksen kohtia. Ahonen tuo ilmi myös sen, kuinka pyhä ja yksi liittyvät myös koinoniaan.

Katolisuudella Ahonen tarkoittaa paljolti juuri uskon universaaliutta. Hän ei puhu uskon universaaliudesta vain tässä ajassa vaan koko maailmanhistoriassa. Tärkeintä Ahoselle siis kirkon katolisuudessakin on uskon pohjalta tuleva universaalius, jota hän aikaisemmin tarkoitti myös sanalla koinonia. Nyt kirkon katolisuuden analyysillään hän vain painottaa juuri tuota käsitystä. Kirkon katolisuuteen Ahosella liittyy myös hyvin vahvasti eskatologisia piirteitä ja hän sanookin, että katolisuuteen kuuluu lopunaikana tapahtuva kaikkien uskovien yhteys Kristuksessa.

Toisaalta Ahosen ymmärtäessä koinonian ja maailmanlaajan kirkon katolisuuden näin voimme muiden teologioiden ajatuksia kristittyjen yhteydestä tutkiessamme ja kartoittaessamme ymmärtää koko kirkon katolisuuden tarkoittavan enemmän yleismaailmallisuutta. Huolimatta Ahosen näkemyksen eskatologisuudesta voimme muun muassa G. R. Evansilta ja Paul Avikselta nähdä, ettei kirkon katolisuus vaadi eskatologisuutta kirkon katolilaisuuden ymmärtämiseksi.

Evans muun muassa rakentaa kirkon katolisuutta ja yhteisöllisyyttä ekumeenisen keskustelun varaan ja katsoo kirjassaan *Method in Ecumenical Theology*, että ekumeniassa voimme pyrkiä

¹⁰⁴ Ahonen 2000 157, käsitelty aikaisemmin kirjassa ja Ahonen palaa tässä asiaan uudestaan. En sen tähden puutu asiaan uudestaan.

¹⁰⁵ Ahonen 2000 157–160.

ekumeenisten metodien avulla yhteisymmärrykseen eikä siihen liity välttämättä minkäänlaista lopunaikoihin liittyvää. Ekumenia ei ole vain lopunaikoina ilmenevää kristittyjen yhteyttä ja yhdistymistä vaan aivan tavoiteltavissa olevaa jo tänäkin päivänä.¹⁰⁶

Toinen tällainen on Paul Avis kirjassaan *The Identity of Anglicanism*. Hän sanoo kirjassaan anglikaanisuuden olevan monelta osaltaan ekumeeninen eikä missään kohdin mainitse kristittyjen yhteyteen liittyvää apokalyptiikkaa. Kirjan painoituksena on lähinnä nimensä mukaisesti kuvata anglikaanisuuden identiteettiä ja itseymmärrystä, mutta tekstistä voidaan nähdä useaan otteeseen, että yhteisöllisyyden on korostettu tarkoittavan erityisesti anglikaanien välistä yhteyttä.¹⁰⁷ Tämä ei kuitenkaan ole ainoa tilanne, jossa Avis käyttää yhteyttä tarkoittavaa kommuunio-termiä kuvaamaan kristittyjen yhteyttä. Hän käsittää tällaisen yhteyden vallitsevan myös niillä kristillillä kirkkokunnilla ja yhteisöillä, joiden kanssa anglikaanisen yhteisön¹⁰⁸ kirkot ovat muodostaneet yhteyden sopimusten pohjalta. Yhteisöllisyyteen kristittyjen välillä ei näin ollen Aviksella hänen tekstissään liity minkäänlaista viittausta apokalyptisuuteen, vaan kirkkokuntien välinen yhteys on saavutettavissa jo nyt.¹⁰⁹ Tämän hän mainitsee erityisesti niiden kirkkojen kohdalla, joiden kanssa Englannin kirkko on muodostanut ehtoollisyhteyden ja näin ollen sallinut täydet sakramentaaliset oikeudet muun muassa Suomen evankelisluterilaisen kirkon papeille toimia Englannin kirkon ehtoollismessussa ja vastaavasti myös Englannin kirkon papeille vapauden toimia Suomen kirkossa.

6.3 Missiologisten metodien ja muiden teologisten oppiaineiden yhteyksistä

Paul Avis ja G.R. Evans ovat kirjoittaneet ekumenian alalta, mutta ekumenian ja missiologian metodit ovat pitkälti samoja. Tämä tulee ilmi Ahosen kirjaa luettaessa hyvin selvästi muuan muassa juuri uskonnonvapautta käsittelevissä luvuissa. Missiologian metodit eivät sinällään Ahosen kirjan perusteella eroa paljoakaan muista teologisten oppiaineiden metodeista. Ahosella ilmenee muun muassa ekumeniasta tuttuja keskustelun termejä juuri uskontojen kohtaamista kuvaavassa luvussa, jossa hän käsittelee kristinuskon käymää dialogia muiden maailmanuskontojen kanssa.¹¹⁰

Muidenkin uskontojen kanssa käytävä dialogi on tärkeää, mutta Ahosen tapa käsitellä uskontojen

¹⁰⁶ Evans Method in Ecumenical Theology.

¹⁰⁷ Avis, 2008 11–16, 48–49.

¹⁰⁸ Kirjassa anglican communion ja tällä Avis viittaa aikoinaan Englannin siirtomaihin ja muualle syntyneisiin paikallisiin kirkkoihin. Näistä esimerkkinä Avis mainitsee muun muassa Kanadan anglikaanisen kirkon. Tietyissä kohdin kirjassa jää hieman epäselväksi yhdistääkö hän tähän myös muut identiteetiltään sopivat kirkot, kuten Suomen evankelisluterilaisen kirkon.

¹⁰⁹ Avis 2008, 74–76.

¹¹⁰ Ahonen 2000, 211–254.

kohtaamista maailmanuskontojen näkökulmasta on siinä määrin ymmärrettävästi rajattu, että se koskee juuri suurimpia uskontoja ja tämän pohjalta suurinta osaa ihmiskunnasta. Kristinuskon ja sen sisäiset keskustelut antavat hyvän esimerkin siitä, miten toisten uskontojen kohtaamiseen olisi hyvä suhtautua lähetyksen parissa.

Tärkeimpänä tällaisena ajatusmallina niin toisten kirkkokuntien ekumeenisessa kohtaamisessa kuin nyt Ahosella uskontojen kohtaamisessa voidaan pitää juuri dialogisuutta. Uskontojen dialogi on tärkeämpää kuin käännyttäminen. Ahonen lähestyykin tätä osa-aluetta lähetysteologiassaan ekumenian suunnalta ja väittää juuri proselytism¹¹¹ olleen kirkkokuntien välisissä ongelmissa suurimpia tekijöitä.¹¹² Ekumeenisessa kirjallisuudessa¹¹³ ei uusimpien keskustelujen pohjalta kuitenkaan tällaista löydy. Ahosen proselytismiongelma on siis ilmeisesti päästy uudemmassa ekumeniassa eroon ja on pyritty juuri keskustelujen kautta yhteisymmärrykseen kirkkokuntien kesken.

¹¹¹ Proselytismi tarkoittaa toisten kirkkokuntien tai uskontojen edustajien kastamista toiseen kirkkokuntaan tai uskontoon ja tämä on ainakin Ahosen tekstin pohjalta aikaisemmin ymmärretty negatiivisena toimintana yhteisöjen keskinäisten suhteiden kannalta.

¹¹² Ahonen 2000, 207–209.

¹¹³ Avis 2008; Evans 1996.

7 Loppupäätelmä

Ahosen kirjassa ja päätelmissä näkyy selvä missiologisen tutkimuksen osaaminen ja analyttisyys. Hänen missiologinen analyysinsä on hyvin monipuolinen ja kattaa lähetyksen tutkimisen monesta eri näkökulmasta. Tämä vaikeuttaa yhden yksittäisen näkemyksen löytämistä Ahosen kirjasta. Vaikeuteen vaikuttaa myös hänen käsittelemiensä asioiden erilaisuus toisiinsa nähden. Ahosella on näkemyksiä niin lähetyksen ekklesiologiasta, kolminaisuusopillisista perusteluista kuin pelkästä historiallisesta kerronnasta. Ahosen analyysi on siis huomattavan laaja. Näin ollen yhden kattavan päätelmän luomiseksi tulee asiaa katsoa jokaisesta näkökulmasta erikseen.

Lähetyksen paradigmoista Ahosella voimme sanoa sen, että Ahonen sanoo asenteiden olleen Edinburghin ja vielä Tambaraminkin konferenssissa osittain liian optimistisia. Näitä yltiöoptimistisia lähetyksenäkemyksiä vastaan syntyi sitten globalisaatio ja sen tuomat haasteet kirkolle. Näin ollen kirkko ei enää voinutkaan kokea pystyvänsä levittämään uskoa vuosisadan loppuun mennessä koko maailmaan. Globalisaation haasteet eivät kuitenkaan lopu vain tuossa Ahosen luvussa käsiteltäviin ongelmiin, minkä kirjoittaja itsekkin tuo ilmi. Näin ollen voimme nähdä Ahosen käsityksen pyrkivän siinä osin jatkuvan lähetystyön näkemykseen. Ahonen nimittäin näyttäisi ymmärtävän lähetystyön olevan jatkuva prosessi; kirkon työ yhdellä alueella ei lopu, kun sinne on perustettu seurakunta.

Ilmoituksen ja lähetyksen yhteydestä Ahosen keskeisimmäksi korostukseksi nousee Missio Dei- eli Jumalan lähetys -käsite. Käsitteen ydinajatus on, että kaikki lähetys on Jumalan itsensä tekemää lähetystä ja toiminnassa on näin ollen mukana koko kolminaisuus. Pyhä Henki lahjoittaa uskon ja kirkastaa uskovalle Poikaa, Poika armahtaa ja Isä lähettää Pojan maailmaan armahtamaan maailman. Ahosella vallitseva käsitys Missio Dei kuvastaa siis koko kolminaisuuden olevan osana lähetystä. Ahonen käsittelee lisäksi lähetystä Uudessa testamentissa, koska hän väittää, ettei Uuden testamentin kertomuksia ole tutkittu teologiassa tarpeeksi lähetyksen näkökulmasta. Voimme kuitenkin sanoa Ahosen päätyvän teksteissään samoihin johtopäätöksiin kuin ilmeisesti ne harvat, joista hän ei ole kuullut mutta monet ovat lukeneet.

Kun yhdistetään Ahosen esille tuomat käsitykset Kristuksesta lähetyksessä ja ylipäänsä hänen kirjassaan mainitsemansa käsitykset Kristuksen inkarnaatiosta sekä pelastuksen tärkeydestä, voimme päätellä Ahosen kristologisen käsityksen lähetyksestä olevan hyvin paljon soteriologiaa

painottava. Tällä tarkoitan sitä, että Ahonen antaa painoarvoa Raamatun sanomalle ja erityisesti Kristuksen pelastustyölle. Ahosella on nähtävissä, että tuosta Kristuksen pelastustyöstä on hänen mukaansa hyvä tulla tärkeä osa myös yksittäisen kristityn elämää ennen kuin tämä alkaa viemään evankeliumia muualle ja muille ihmisille.¹¹⁴ Kristuksen työ lähetyksessä on siis tärkeä ja Ahonen painottaa soteriologian vaikutusta myös yksittäisen ihmisen elämässä.

Ahosen kertoessa Pyhästä Hengestä ja armolahjoista hänen missiologiset näkemyksensä tulevat merkittävästi esille kuvaten missiologisten ajatusten pneumatologista aspektia ja raamatullisuutta. Ahosen näkemys Pyhän Hengen osallisuudesta lähetyksessä on hyvin laaja, ja hän esittää sen tekstissään pitkälti rivien välissä ja hyvin hienovaraisesti. Sitä voidaankin pitää tietyssä määrin epäselvänä. Tämä johtuu lähinnä siitä, että hänen kirjansa on enemmänkin esittelyä siitä, kuinka asioista on 2000-luvun alkuun tultaessa päädytty ajattelemaan, ja Pyhän Hengen osallisuus on Ahosella loppujen lopuksi vain lista erilaisista näkemyksistä eikä sinänsä hänen oma mielipiteensä tai näkemyksensä.

Ahosen käsitys kirkon missionaarisuudesta ja viimeisen lukuni analyysissä on se, että lähetys jatkuu edelleen. Edinburghin ja Tambaramin konferenssien jälkeen, ja myös toisen maailmansodan vaikutuksesta, lähetyksessä herättiin siihen, että se on jatkuvaa työtä kirkossa. Kirkoissa on huomattu, että oma kotiseutu on muodostunut uudestaan lähetyskentäksi ja muullakin lähetystyöllä maailmalla on tarvetta. Tämä on Ahosen väittämän mukaan pääosin syytä yhteiskunnan maallistumisesta länsimaissa ja muuallakin.

Ahonen painottaa myös kirkkojen sisäisten lähetystyöntekijöiden tarvetta. Hän sanoo useasti lähetysten edellä mainittujen konferenssien ja niiden jälkeen tapahtuneiden muutosten myötä langenneen eri lähetysjärjestöille niin Suomessa kuin muuallakin maailmassa ja kritisoi tätä. Voimme näin ollen nähdä Ahosella käsityksen siitä, että lähetystyö on kaikkien kristittyjen työtä kaikkina aikoina eikä vain muutaman lähetystyöhön erikoistuneen ihmisen tai organisaation vastuualuetta.

Ahosen käsitys lähetyksestä on näin ollen hyvin yleismaailmallinen. Lähetystyö on jokaiselle kristitylle kuuluvaan työtä kaikkialla kaikkina aikoina. Lähetystyössä vaikuttaa Jumalan koko

¹¹⁴ Ahonen 2000 78–104.

kolminaisuus Missio Dei -käsityksen mukaisesti tähdäten ihmisen pelastumiseen uskossa
Kristukseen pelastajanaan, eli lähetystyö on myös soteriologista.

8 Lähteet

Ahonen, Risto. *Lähetys uudella vuosituhannella*. Saarijärvi: Saarijärven Offset 2000

9 Kirjallisuus

Aejmelaus, Lars (2008). *Uuden testamentin kreikan kielioppi*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy

Avis, Paul (2008) *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Ecclesiology*. New York: T&T Clark

Bosch, David J. (1991). *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books

Colyer, Elmer M. (2001). *The Promise of Trinitarian Theology: Theologians in Dialogue with T. F. Torrance*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Douglas J.D. editor (1990) *The New Greek-English Interlinear New Testament*. Carol Stream, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc.

Englannin ja ulkomaan bibliaseura (1904) *Biblia*. Helsinki

Evans, G.R. (1996) *Method in Ecumenical Theology: The lessons so far*. New York: Cambridge University Press.

Hunsinger, George (2008) *The Eucharist and ecumenism: Let us keep the feast*. New York: Cambridge University Press.

Katekismus (2000) *Katekismus, Suomen evankelisluterilaisen kirkon kristinoppi, hyväksytty kirkolliskokouksessa vuonna 1991*. Vilppula: Oy Edita Ab käytetyn painoksen painovuosi.

Kirkon keskusrahasto (2008) *Kirkkoraamattu 1933/38, käännöksen tekijänoikeudet rauenneet*. Jongbloed

Kirkon keskusrahasto (2009) *Kirkkoraamattu 1992*. Jongbloed

Rahner, Karl (1980) *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*. The Catholic Mind.

Teologinen sanakirja <http://sanakirja.teol.helsinki.fi/#/>

Öberg, Ingemar (1991) *Luther och världsmissionen*. Åbo: Åbo Akademis kopieringscentral