

**Timo-Matti Haapiainen**

# **Jumalan lähetys**

**Georg Friedrich Vicedomin *missio Dei* -mallin  
rakenne ja ekumeeninen konteksti**

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi  
yliopiston päärakennuksen auditoriossa XII perjantaina 10. lokakuuta 2014 klo 12

© Timo-Matti Haapiainen

Painopaikka ja -vuosi:

Unigrafia Oy, Helsinki 2014

ISBN 978-951-51-0209-6 (nid.)

ISBN 978-951-51-0210-2 (PDF)

# Esipuhe

Wanha teekkarilaulu kehottaa sorvaamaan vaan, jotta sorvaajalla olisi huomenna kapula. Toisaalta laulu muistuttaa, että jos sorvaaja vain sorvaa, kapulaa ei tulekaan. Tämän kapulan sorvaaminen kesti vuosikymmenen. Hetkittäin näytti siltä, että työ on vain sorvaamista ilman lopputulosta – ja ilman kollegoiden, perheen, suvun ja ystävien pitkäjänteistä tukea kapula olisikin jäänyt syntymättä.

Kiitokset kuuluvat monille. Jatko-opintoihin kannusti ja tutkimuksen aiheen antoi professori Miikka Ruokanen, joka toimi valvojana ja tärkeänä tsemppaajana kalkkiviivoille asti. Yliopistonlehtori Pauli Annala toimi sekä Miikka Ruokasen sijaisena että assistenttina seminaareissa ja tarjosi aiheeseen antoisia näkökulmia. Dosentti Jaakko Rusaman panos alkuvaiheen seminaareissa oli tälle työlle merkittävä. Professori Pekka Kärkkäinen valvoi työn ansiokkaasti loppuun. Työn ohjaajana toimi professori Mika Vähäkangas, joka ei hylännyt oppilastaan Pohjanlahden tälle puolelle, kun kutsu kävi Lundiin, vaan piti hyvää huolta ja avasi myös yhteyksiä pohjoismaiseen missiologiseen yhteistyöhön. Dosentti Risto A. Ahonen toimi toisena ohjaajana. Hänen asiantuntemuksensa ja rohkaisunsa veivät työtä sivu sivulta eteenpäin. Dosentti Juhani Forsberg toimi opponenttina liseniaattiväitöksessä sekä väitöskirjan käsikirjoituksen toisena esitarkastajana. Hänen kokemuksensa ja osaamisensa auttoivat hiomaan monin tavoin keskeneräistä työtäni kohti maalia. Vastaväittäjäni, dosentti Timo Vasko kannusti minua ollessaan töissä kirkon lähetysteologina ja teki esitarkastajana tärkeitä, työtä parantaneita huomioita.

Suuri – ellei suurin – osa tämän tutkimuksen annista perustuu luettelemieni oppineiden osaamiseen ja rohkaisevaan tukemiseen pitkässä prosessissa. Lämpimät kiitokset teistä jokaiselle! Autoitte ymmärtämään teologian rikkauksia ja kuljitte mukanani pitkän, minua suuresti muokanneen ajanjakson elämässäni.

Taloudellista tukea hankkeelle antoivat Vääksyn Yhteiskoulun Tuki- ja stipendisäätiö sekä Tieteen ja taiteen kristillinen tukisäätiö. Kiitos näille tahoille tuesta ja luottamuksesta tähän projektiin.

Osansa taakasta ovat jakaneet mainiot esimieheni ja muut työkaverini Oulunkylän ja Kallion evankelis-luterilaisissa seurakunnissa, Kirjapajalla ja Raamattutalossa sekä Kirkkohallituksessa niin kansliapäällikön toimistossa kuin toiminnallisella osastolla. Piispa Eero Huovinen kannusti nuorta kaitsettavaansa jatko-opintoihin ja osoitti mielenkiintoa prosessiin matkan varrella. Kiitos teille kaikille myötäelämisestä ja kiinnostuksesta!

Jatko-opiskelun iloa ja tuskaa ovat jakaneet lukuisat kohtalotoverit seminaareissa ja epävirallisissa tapaamisissa. Erityiset kiitokset teologian tohtori Elina Hankelalle, joka ehti maaliin ennen minua. Teologi(a)n iloja ja ahdistuksia on kanssani jakanut erityisellä tavalla koko teologian opintojeni aikana teologi ja muusikko Antti Vuori. Valtaisa kiitos! Akateemisen maailman ulkopuolella minua on kasvattanut näinä vuosina Jakaranda johtajanaan muusikko Pekka Nyman. Jakarandan myötä tämän kirjan käsikirjoitus pääsi Namibiaan, Botswanaan ja Etelä-Afrikkaan saakka. Kiitos, Numa ja koko porukka!

Kummini ovat seuranneet kasvuani ihmisenä ja teologina ja tukeneet sitä rukouksin. Kiitos teille! Kiitos myös kummilapsilleni, joista kukaan ei taida muistaa tämän prosessin alkupäätä.

Perheeni ja sukuni ovat olleet korvaamaton apu, tuki, rohkaisija ja normaalielämään palauttaja. Lämpimät kiitokset vanhemmilleni Kristiinalle ja Paavolle, veljelleni Tomi-Pekalle ja perheelleen Jennille, Tuomakselle, Lassille ja Ebballe sekä siskolleni Johannalle ja perheelleen Timolle, Mimosalle ja Nikolakselle.

Vuodesta 2005 olen saanut nauttia nykyisten appivanhempieni Béatrice ja Anssi Lindgrenin suurenmoisesta tuesta. Merci beaucoup pour tout !

Suurimman uhrin väitöskirjatyöni eteen ovat antaneet viisas, kaunis ja kärsivällinen vaimoni Sophie-Madeleine sekä poikamme Daniel ja Kasper. En tiedä, riittävätkö nämä suurimmatkaan sanat välittämään sitä, mitä tahtoisin teille sanoa: anteeksi, kiitos ja rakastan teitä!

Omistan väitöskirjani isoäitini Kaija Paanasen ja isoisäni Reino Haapiaisen muistolle. He opettivat minulle teologian perusteet: Jumala on rakkaus, ja rakkaus ei koskaan katoa.

Vantaan Louhelassa Herramme äidin syntymäpäivänä 8.9.2014,

Timo-Matti Haapiainen

Soli Deo gloria!

## Abstract

The aim of this study is 1) to analyse the substance and the structure of the missiological model in the writings of the German missionary and missiologist Georg Friedrich Vicedom (1903–1974) and 2) to compare Vicedom's model with its contemporaries in ecumenical discourse. The focus is on two themes in Vicedom's texts: the fundamental theological basis and the ecclesiological dimensions.

The term *missio Dei* was first used in Protestant missiological discourse in the 1930s, but it did not become widespread and popular before the International Mission Council's conference in Willingen, Germany in 1952. Vicedom's missiological model is built around this concept, and he was one of the most remarkable popularizers of it.

Early *missio Dei* models were mainly influenced by dialectical theology. Karl Barth, Karl Hartenstein, Hendrik Kraemer and Johannes Christiaan Hoekendijk played decisive roles behind the development of the concept.

The rise of *missio Dei* theology has often been linked with the renaissance of the doctrine of the Trinity in the 20<sup>th</sup> century. However, in his model Vicedom emphasizes the role of the incarnation and revelation of Jesus Christ more than the trinitarian nature of the mission.

Some essential changes were made to Vicedom's *missio Dei* model during the 1950s and 1960s. First, the concept concentrated only on God's saving acts in the sending of the Son. Soon Vicedom widened the concept to include practically all God's sending and saving acts. Later in the sixties, Vicedom returned to the original, narrower, christocentric definition of the concept.

The study argues that God's revelation in Christ plays a dominant role in Vicedom's *missio Dei* model. In this emphasis, Vicedom builds on a Barthian base. God reveals himself to humankind and individuals in his mission, especially in the sending of the Son of God to the world as a human being, Jesus Christ. God's revelation in Christ is passed on to humankind via the proclamation of the Gospel, which actualizes the Word of God.

According to Vicedom, singular texts are not an adequate foundation for a mission. The Bible as a whole expresses God's own mission. God's own mission is primary to any commands or commissions. With this reading, Vicedom urges a theocentric view on mission. Mission is not a human endeavour, which is driven by singular biblical verses or commands. Mission is God's own activity, and the Scriptures as a whole reveal this activity.

The role of pneumatology is diminutive in Vicedom's texts, as it was in his contemporaries' texts also. Vicedom concentrates on the work of the Holy Spirit linked with the Son incarnated. Christ's sending is the particular act, which opens a view to the universality of God's creation, salvation and sanctification. Further, the acts of the Trinity can be understood only from the point of view that Christ opens.

Vicedom adapts the revelatory tension between particular and universal into an ecclesiological framework. For him, a local congregation is the basic form of the Church. The proclamation of the Gospel and the celebration of the sacraments happen locally. God's mission lives in local acts. On the other hand, Vicedom underlines the importance of the *koinonia* in the worldwide church. Every local congregation represents the whole church, not just itself. Church is local and global all the time. Mission needs church. God drives his mission through the church. The church does not own the mission but follows Christ.

Vicedom emphasizes the particularity of Christ, the church and the mission. The confrontation between human understanding and God's revelation as well as between the church and the world is inevitable. The church knows who God is, and the world does not. The church must understand this confrontation. It does not lead to an open conflict or retreat from the world but to a strong solidarity with the world. The followers of Christ must be ready to serve the world and even to suffer because of the Gospel in order to give a proper witness to the world.

# Sisällys

## 1. Johdanto

1.1. Tutkimustehtävä, metodi, lähteet ja toteutus .....	9
1.2. Aiempi tutkimus .....	21
1.3. Tutkimuksen rakenne .....	25

## 2. *Missio Dei* -teologian tausta

2.1. Läntinen kriisi ja lähetyksen paradigman muutos .....	26
2.2. Kriisinteologinen tausta	
2.2.1. Ensimmäisestä maailmansodasta Willingeniin .....	39
2.2.2. Karl Barth .....	41
2.2.3. Karl Hartenstein .....	48
2.2.4. Hendrik Kraemer .....	60
2.2.5. Johannes Christiaan Hoekendijk .....	64

## 3. Vicedomin *missio Dei* -mallin fundamentaaliteologiset perusratkaisut

### 3.1. Ilmoitus mission keskuksessa

3.1.1. Jumalan ja ihmisen erilaisuus ja vastapäisyys .....	71
3.1.2. Jumalan sanan kolmitahoisuus .....	83
3.1.3. Mission raamatulliset perusteet .....	93

### 3.2. Trinitaarisuus

3.2.1. Ilmoitettu Kolminaisuus .....	103
3.2.2. Pojan keskeisyys Kolminaisuuden ilmoituksessa .....	107
3.2.3. Luomisen ja lunastuksen jännite suhteessa kolminaisuusoppiin .....	118

### 3.3. Valtakunnat

3.3.1. Jumalan herruus .....	124
3.3.2. Kristus valtakunnan kantajana .....	131
3.3.3. Kääntymyksen välttämättömyys .....	137
3.4. Antroposentriasta teosentriaan .....	141

## 4. Mission kirkko-opilliset ulottuvuudet

### 4.1. Kirkko Jumalan missiossa

4.1.1. Jumalan mission ja kirkon lähetyksen yhteys .....	143
--	-----

4.1.2. Julistava kirkko kahden valtakunnan välissä .....	154
4.1.3. Kirkon erityislaatuisuus .....	160
4.2. Kirkko sanan ja sakramenttien yhteisönä	
4.2.1. Sakramentit erottavat ja yhdistävät .....	172
4.2.2. Seurakuntien paikallisuus ja kirkon ykseys .....	184
4.2.3. Kirkon instrumentaalisuus ja oleminen .....	196
4.3. Kansa ja kirkko	
4.3.1. Kansan ja kirkon suhteet ongelmana .....	207
4.3.2. Kansan pysyvä merkitys ihmiselle .....	215
4.3.3. Kirkko Jumalan kansana .....	220
4.4. Kirkon kärsimys eskatologisena merkinä .....	227
5. Loppukatsaus .....	238
Lähteet .....	247
Kirjallisuus .....	250



# 1. Johdanto

## 1.1. Tutkimustehtävä, metodi, lähteet ja toteutus

Käsitteen *missio Dei* (Jumalan lähetys) käyttö yleistyi nopeassa tahdissa kansainvälisessä lähetysteologiassa 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla.<sup>1</sup> Käsitteen käyttöönotto ja kehittyminen sekä sen suosion nopea kasvu heijastavat merkittäviä muutoksia, jotka tapahtuivat mission ja lähetymisen<sup>2</sup> perusteiden ja motiivien määrittämisessä toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä. Käsite on nähtävissä reaktiona näihin muutoksiin. Toisaalta käsitteen *missio Dei* löytäminen, sen aktiivinen soveltaminen sekä käsitteen monet tulkinnat ovat osaltaan vaikuttaneet muutoksiin lähetysteologian alalla. Käsitteen *missio Dei* sisältö ei ole ollut lähetysteologisessa keskustelussa yksiselitteinen. Käsitteestä esitetyt tulkinnat ja käsitteen ympärille rakennetut lähetysteologiset mallit ovat

---

<sup>1</sup> Näin esim. Bosch 1991, 390–393. Scherer korostaa *missio Dei* -teologian löytymisen merkitystä: ”The Willingen meeting proved unable to adopt an agreed statement on ‘The Missionary Obligation of the Church,’ but it did succeed in stimulating fruitful reflection on the relationship of the church to missionary obedience, and above all to the mission of God (*missio Dei*). The period between Willingen (1952) and the New Delhi Assembly of the WCC (1961), and particularly the thinking expressed at the Ghana meeting of the IMC (1957), are strikingly relevant today [...]” Scherer 1987, 39. *Missio Dei*:n läpimurto näkyy useissa lähetysdokumenteissa, joista tässä joitakin: ”The saving ministry of the Son is understood within the action of the Holy Trinity; it was the Father who in the power of the Spirit sent Jesus Christ the Son of God incarnate, the saviour of the whole world.” WCC 1983; ”The God who is revealed [...] is a God in Mission. The Sending of the Son and the Holy Spirit to the world was the supreme manifestation of divine missionary activity. [...] Participation in the mission of God is the central purpose of the church.” LWF 1988. Jumalan lähetys on myös LML:n myöhemmän dokumentin *Mission in Context* keskeisiä käsitteitä. LWF 2004, 23–27. Käsite nousi protestanttisesta maaperästä, mutta se ja sen sisällöt on huomioitu myös roomalaiskatolisessa teologiassa. *Lumen Gentium*:in, Vatikaanin toisen kosiilin dogmaattinen konstituutio kirkosta, ensimmäiset luvut määrittelevät kirkon synnyn ja tehtävän *missio Dei*:n hengessä, vaikka itse käsitettä ei mainita. LG 1–5. Kosiilin lähetysasiakirja *Ad gentes divinitus* toteaa: ”Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est, cum ipsa ex missione Filii missionaeque Spiritus Sancti originem ducat secundum Propositum Dei Patris.” AG 2. Vatikaanin toisen kosiilin merkityksestä enemmän Bevans 2013, 101–111. Kirkkojen maailmanneuvoston uusi lähetysasiakirja *Together towards Life* rakentuu voimakkaan pneumatologisen näkökulman kautta tulkitulle *missio Dei* -näkemyskelle. WCC 2012.

<sup>2</sup> Tässä tutkimuksessa sanaa *missio* käytetään, kun viitataan Jumalan missionaaliseen olemukseen ja pelastavaan toimintaan ja läsnäoloon suhteessa maailmaan. Sanalla lähetys ja sen johdannaisilla, kuten lähetystyö ja lähetystehtävä, viitataan Jumalan missioon osallistuvien, luotun todellisuuteen kuuluvien tahojen, kuten kirkon ja lähetysjärjestöjen, tehtävään ja toimintaan. Tämä paikoin korostetun tekninen ratkaisu nousee tutkimusaiheesta ja pyrkii palvelemaan tämän tutkimuksen ymmärrettävyyttä. Mission jakamisessa Jumalan missioon ja kirkon lähetystyöhön on ongelmia (katso esim. Müller 1996: 34), mutta ongelmat jäävät tässä tutkimuksessa vähäisiksi. *Missio Dei* -malli korostaa missiota Jumalan asiana. Tähän missioon kuuluu varsinaisen lähettämisen – niin kolminaisuuden persoonien välisen lähettämisen kuin apostolien ja kirkon lähettämisen – ohessa Jumalan toiminta, joka ei ole varsinaisesti lähettävää mutta tähtää silti pelastukseen. Vrt. Verstraalen, Camps, Hoedemaker & Spindler 1995: 4; Müller 1996: 26–38; Wright 2006: 22–23. Ratkaisu rinnastuu englanninkielisten sanojen ’mission’ ja ’missions’ välillä usein tehtävään eroon. Oborji 2006: 42–43; Wright 2006: 22–24. Vrt. Teinonen, joka Gustav Warneckia käsittelevässä tutkimuksessa kääntää saksankielisen termin *Mission* sanalla ’lähetystyö’ ja termin *Sendung* sanalla ’lähetys’. Teinonen 1959: 12. *Missio Dei* -mallin läpimurto vaikuttaa oleellisesti käytettävien termien mielekkyyteen. On huomattava, että *missio Dei* -ajattelun piirissä voidaan päätyä monenlaisiin ratkaisuihin terminologian suhteen. Esimerkiksi LML:n dokumentti *Together in God’s Mission* käyttää vain termiä *mission*, jonka se kääntää englanniksi sanalla *sending* sekä Jumalan mission että kirkon mission yhteydessä. LWF 1988: 3, 8.

olleet ja ovat toisinaan keskenään hyvinkin erilaisia ja jopa ristiriitaisia tai vastakkaisia tavoitteiltaan ja korostuksiltaan.

Yleisesti ottaen *missio Dei* -käsitettä soveltavien lähetysteologisten mallien lähtökohta on, että lähetys on ensisijaisesti Jumalan itsensä asia. Mission perusteet ovat Jumalassa ja hänen missionaarisessa olemuksessaan ja toiminnassaan pikemmin kuin yksittäisissä Raamatun teksteissä, kuten Matteuksen evankeliumin 28. luvun niin sanotussa lähetyskäskyssä (*The Great Commission*), jota on usein käytetty kristillisen lähetyn keskeisenä perusteena, tai muissa teologisissa yksityiskohdissa. Mission perusteiden sitominen Jumalaan on tarkoittanut usein luopumista ihmis- ja kirkkokeskeisistä perusteista. *Missio Dei* -malleissa missiota ei perustella historiallisilla tai uskonnonhistoriallisilla perusteilla, kuten kristinuskon saavutuksilla ja menestyksellä tai kristinuskon eettisellä tai sosiaalisella paremmuudella suhteessa muihin uskontoihin.

Useiden *missio Dei* -käsitteen ympärille rakentuvien mallien ytimessä on kolmiyhteisen Jumalan persoonien välisten suhteiden ja mission läheinen suhde. Tätä Jumalan ja mission suhdetta on määritelty tavoilla, joiden välillä on huomattavia eroja. Yksi merkittävistä erojen synnyttäjästä on se, miten eri *missio Dei* -malleissa painotetaan immanentista Kolminaisuutta ja ekonomista Kolminaisuutta ja näiden välistä suhdetta.<sup>3</sup> Toisin sanoen kysymys on siitä, nähdäänkö mission syvimmän perustan olevan ikuisuudessa tapahtuvissa Kolminaisuuden sisäisissä lähettämisisä – Pojan syntymisessä Isästä ja Pyhän Hengen suhteessa näihin – vai kolmiyhteisen Jumalan toiminnassa suhteessa luomaansa maailmaan ja erityisesti Pojan inkarnaatiossa, josta seuraa myös Pyhän Hengen vuodattaminen.<sup>4</sup>

Edellä esitetty *Missio Dei* -mallien karkea kahtiajako osoittaa 1900-luvun lähetysteologisessa keskustelussa tapahtunutta käsitteen tulkinnan oleellista muutosta suhteessa sen klassiseen tulkintaan. Missio ja *missio Dei* ovat kristillisen teologian käsitteitä, joilla on alunperin kuvattu Kolminaisuuden sisäisiä suhteita: Isä lähettää Pojan, ja Isä ja Poika lähettävät Pyhän Hengen. Isä ja Poika ovat lähettäjiä, ja Poika ja Pyhä Henki ovat lähetettyjä. Tämä Kolminaisuuden sisäinen missio käsittää klassisessa tulkinnassa niin lähettämisen ikuisuudessa kuin Jumalan maailmaan suuntautuvan mission.<sup>5</sup> Käsitteeseen *missio Dei*

---

<sup>3</sup> Keskustelu immanentista ja ekonomisesta Triniteetistä perustuu voimakkaasti Karl Rahnerin työhön. Rahner 2005.

<sup>4</sup> Katso esim. Oborji: "First, they sought to understand the *basis of mission as coming from within Godself*." Oborji 2006, 134.

<sup>5</sup> Ott 1981, 89–90.

sisältyy klassisessa teologiassa lähtökohtaisesti sekä immanenttisen että ekonomisen Kolminaisuuden aspekti.

Tämän tutkimuksen pääkohde, saksalainen lähetystyöntekijä ja lähetysteologi Georg Friedrich Vicedom oli käsitteen *missio Dei* ensimmäisten huomattavien esittelijöiden ja levittäjien joukossa 1900-luvun kansainvälisessä lähetysteologisessa keskustelussa.<sup>6</sup> Hänen kirjansa *Missio Dei – Einführung in eine Theologie der Mission I* vuodelta 1958 tarkastelee nimensä mukaisesti Jumalan omaa missiota sekä perustelee ja määrittelee tästä näkökulmasta käsin kirkon lähetystehtävän. Kirja toimi merkittävässä roolissa prosessissa, jossa *missio Dei* -käsitteen tunnettavuus ja käyttö yleistyivät ensin lähetysteologisissa piireissä ja sen myötä myös muussa ekumeenisessa teologisessa keskustelussa.

Kuten edellä mainittiin, *missio Dei* -käsite on osoittautunut paitsi hedelmällisten näkökulmien avaajaksi ja missiologian paradigman muutoksen mahdollistajaksi myös käsitteeksi, joka on johtanut moniin toisistaan poikkeaviin ja ristiriitaisiin tulkintoihin. Karl Barthin ja *missio Dei*:n suhdetta tutkinut John G. Flett kirjoittaa:

Mitä on *missio Dei*? Ottaen huomioon käsitteen merkittävyyden ja sen populaarin käytön suosion tähän kysymykseen on yllättävän vaikeata vastata. Yhdellä tasolla voidaan yksinkertaisesti todeta: missionaarinen toiminta perustuu kolmiyhteisen Jumalan omaan olemukseen ja virtaa siitä. Johanneksen ”lähetyskäskyn” (Joh. 20: 19–23) mukaan se, että Isä lähettää Pojan, pitää sisällään toisen liikkeen, kun Poika lähettää kirkon Hengen antamassa rauhassa. Kun mennään tätä pidemmälle, käy kuitenkin ilmeiseksi, että *missio Dei*:n ymmärtämisestä puuttuu koherenssi. Huomionarvoinen epäselvyys ympäröi aksiomaattisia fraaseja, kuten ”Jumala on missionaarinen Jumala”, ”Kirkko on missionaarinen perusluonteeltaan” ja ”Kirkko ottaa osaa Jumalan missioon”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Flett määrittelee Vicedomin merkitystä: ”Georg Vicedom, popularizer of the term *missio Dei* and considered its orthodox representative [...]” Flett 2010, 41. Scherer toteaa: ”For a Lutheran interpretation of *missio Dei* see Georg F. Vicedom, *The Mission of God* [...]” Scherer 1987, 248. Vicedomin merkityksen huomioivat myös esim. Forsberg 1971, 178 ja 1991, 129; Kramm 1979; Hasselhorn 1982, 12–15; Wolanin 1996, 58; Wright 2006, 63; Miyamoto 2007, 40; Oborji 2007, 140–142; Kreider & Kreider 2009, 24; Ahonen 2010, 26 ja Tennent 2010, 55 (Tennent mainitsee *Missio Dei*:n julkaisuvuotena englanninkielisen laitoksen julkaisuvuoden 1963). Hieman yllättäen David Bosch ei mainitse lainkaan Vicedomia merkittävässä teoksessaan *Transforming Mission*. Vicedomin huomiotta jättämisen nostaa esille Chung 2012, 113. Vicedomin merkityksestä käsitteen *missio Dei* suhteen etenkin saksankielisissä protestanttisissa lähetysteologisissa piireissä kertoo se, että hän kirjoitti käsitettä koskevan artikkelin vuonna 1975 julkaistuun *Lexikon zur Weltmission* teokseen. MDE 352.

<sup>7</sup> ”What is *missio Dei*? Given its significance and the extent of its popular usage, this is surprisingly difficult question to answer. It can, at one level, be simply stated: the missionary act is grounded in, and flows from, the very nature of the triune God. Drawing on the Johannine ’Great Commission’ (John 20:19–23), the Father’s sending of the Son includes the second movement of the Son sending his church in the peace of the Spirit. Push deeper than this, however, and it becomes evident that *missio Dei* lacks coherence. Significant ambiguity surrounds axiomatic phrases such as ’God is a missionary God,’ ’the church is missionary by her very nature,’ and ’the church participates in God’s mission.’ Flett 2010, 35. Muita *missio Dei* -käsitteen kriittisiä arviointitekoja: Jongeneel, Jan A. B. & van Engelen Jan M. 1995, 447-448.

Merkittävänä syynä käsitteen sisällön epäselvyyteen Flett pitää lähetysteologisessa keskustelussa tapahtunutta niukkojen lähteiden epäanalyyttistä lainaamista. Näiden ”niukkojen lähteiden” joukossa on edellä mainittu Vicedomin teos *Missio Dei*.<sup>8</sup>

Flettin käsitys *missio Dei* -käsitteen käytön epämääräisyydestä saa tukea monilta tahoilta. Käsitettä on yritetty niin rajata kuin laajentaakin sen jälkeen, kun keskustelu ajautui sekavuuteen radikaalisti toisistaan poikkeavien tulkintasuuntausten vuoksi ja käsitteen tulkinnan perusteissa olevat ongelmat kävivät ilmeisiksi. Werner Krusche pyrki rajaamaan käsitteen siten, että vain Jumalan omat pelastavat teot olisivat *missio Dei*:tä. Tässä mallissa kaikki Jumalan toiminta, josta osa tapahtuu ilman kirkon välitystä, ei ole missiota. Jumalan missiota ovat vain Pojan ja Pyhän Hengen lähettäminen. Kirkko lähetetään julistamaan evankeliumia, jonka kautta Jumala itse toimii pelastavasti.<sup>9</sup> Tällainen käsitys rajaa Jumalan mission niin, että se koostuu vain Kolminaisuuden persoonien välisistä lähettämisistä tai näihin lähettämiin suoraan liittyvistä asioista.

Johannes Aagaard on puolestaan tarjonnut ratkaisuksi käsitteen laajentamista yksiköstä monikoksi, *missio Dei*:stä *missiones Dei*:ksi. Toisin kuin Krusche, jonka ratkaisussa *missio Dei*:n määrittelyä tarkennetaan karsimisen kautta, Aagaard tarkastelee mission kokonaisuutta sen monista osatekijöistä käsin. Viitaten ilmeisesti Max Warrenin ajatuksiin Aagaard korostaa, että Jumala on jo siellä, minne lähetystyöntekijä menee, mutta silti lähetystyöntekijä on myös ”Kristoforos”, Kristuksen kantaja. Kristuksen läsnäolo ja lähetystyöntekijän toiminta ovat molemmat esimerkkejä Jumalan monista toimintatavoista. Paitsi että ajatus yhdestä lähetyksestä kaventaa liian helposti lähetyksen kokonaiskuvaa, siinä piilee Aagaardin mielestä vaara myös mission trinitaarisen perustelun pätevyyden kannalta. Aagaard korostaa, että Kolminaisuuden ykseys on ykseyttä lopussa – ei unitaarisuutta jo nyt. Jumalalla on ollut ja on monta missiota, mutta niillä on yksi ja sama päämäärä. Nämä monet missiot ovat tapahtumia (*happenings*), ja jotta kristitty osaisi tunnistaa ne, tulee hänen seurata maailmaa ympärillään.<sup>10</sup> Yksiköllisen *missio Dei*:n ongelmallisuuteen kiinnittää huomiota myös Libertus A. Hoedemaker, joka pitää *missio Dei*:n ongelmana sitä, että käsite yhdistää keinotekoisesti mission dogmaattisen ja käytännöllisen ulottuvuuden.<sup>11</sup>

*Missio Dei* -mallien moninaisuus selittyy osin sillä, että käsitteen tulkintoja tarkastellaan historiallista taustaansa vasten. Jan Jongeneel korostaa käsitteen valtakautta

---

<sup>8</sup> Flett 2010, 35.

<sup>9</sup> Scherer 1987, 115–117.

<sup>10</sup> Aagaard 1974, 17–20. Warrenista esim. Dillistone 1996.

edeltäneen tilanteen merkitystä käsitteen tulkinnassa. *Missio Dei* -käsitteen tarkastelemisen ohella pitää tarkastella paradigmaa, josta *missio Dei* -paradigmaan siirryttiin. Jongeneel pitää 1950-luvun geopolitiikkaa merkittävänä tekijänä käsitteen suosion taustalla: ”Willingenin lähetyskonferenssi – ei enää pitänyt missiota viimekädessä (läntisten) lähetystyöntekijöiden, (läntisten) lähetysseurojen ja (läntisten) lähettävien kirkkojen velvollisuutena, vaan (kolmiyhteisen) Jumalan tehtävänä.”<sup>12</sup> 1900-luku oli merkittävä vuosisata lännen keskeisen ja monilla aloilla hallitsevan aseman murtumisessa. Oli luonnollista, että lähetysteologinen kehitys seurasi tätä yleistä kehitystä ja reagoi lännen valta-aseman murtumiseen.

Myös Flett korostaa geopolitiittisen tilanteen vaikutuksia *missio Dei* -tulkintoihin. Hänen mukaansa *missio Dei* -tulkintojen keskinäisen koherenssin puute johtuu suuressa määrin käsitteen käyttötavoista. 1900-luvun missiologisessa kontekstissa *missio Dei* ei ole Flettin mukaan olemukseltaan ensisijaisesti konstrukttiivinen teologinen käsite, vaan sen ottaminen käyttöön palveli selviämistä lähetysteologiaan suuntautuneista, historiallisen tilanteen aiheuttamista paineista. Käsitteen *missio Dei* avulla läntinen kristillinen lähetys sai luotua etäisyyttä kolonialismin aikakauteen lähetysteologisten perusteiden ja motiivien tasolla. Saamansa käyttötavan vuoksi käsite ei toiminut niinkään trinitaarisenä lähtökohtana, josta käsin lähetysteologiaa tai mission teologiaa luotiin, vaan se asettui rinnakkain toisten läntisen lähetysten kriisin herättämien lähetysteologisten ratkaisuyritysten kanssa. Flett mainitsee näistä eskatologian ja Jumalan valtakunnan korostamisen sekä kirkon missionaarisen luonteen etsimisen.<sup>13</sup>

Flettin tapa korostaa *missio Dei* -käsitteen nousun ja kehittymisen historiallista kontekstia on perusteltu. *Missio Dei* -käsitteen käyttöönotolle oli ilmeinen sosiaalinen tilaus 1950-luvun lähetysteologisessa keskustelussa. Läntinen lähetysteologia oli *missio Dei* -käsitteen käyttöönoton aikoihin keskellä syvää kriisiä. Kristinusko oli ensimmäisen kerran historiassaan aidosti maailmanlaajuinen uskonto, mutta monet sen vakiintuneet rakenteet ja ajatusmallit horjuivat ja murtuivat nopeassa tahdissa siirtomaiden itsenäistymisen, läntisen sekularisaation, monien maailmanuskontojen uuden nousun ja muiden globaalien ilmiöiden vuoksi. Länsikeskeiset tavat mieltää lähetys eivät toimineet tilanteessa, jossa lännen valta-

---

<sup>11</sup> Hoedemaker 1995, 162–163.

<sup>12</sup> Jongeneel 1997, 60 (käännös tekijän). Katso myös Lehmann 1952, 14–15; Ahonen 2000, 44.

<sup>13</sup> Flett 2010, 36. Myös Tennent tunnistaa ns. sosiaalisen tilauksen *missio Dei*:lle, joka auttoi näkemään lähetysten Jumalan tekona pikemmin kuin läntisten toimijoiden työnä. Tennent 2010, 75–76. Scherer tarkastelee asiaa laajemmassa kontekstissa ilman fokusointia *missio Dei*:hin. Hänen mukaansa lähetysteologia nykymuodossaan syntyi varsinaisesti 1950-luvulla vastaamaan tarpeeseen perustella *missio*. Koko lähetysteologia on siis Schererin näkemyksen mukaan tietystä mielessä kriisin synnyttämää ja siten reaktiivista Scherer 1987, 35–36

asema asetettiin monilla elämänalueilla kyseenalaiseksi voimakkaiden argumenttien tukemana ja lännen suhde muuhun maailmaan muuttui nopealla tahdilla ja perusteellisesti. Historiallinen tilanne ajoi osaltaan lähetysteologiaa paradigman muutokseen, johon *missio Dei* -käsitteen yleistyminen oleellisesti liittyy.

Historiallinen tilanne, joka kosketti voimakkaasti läntistä lähetystyötä ja sitä osaltaan ohjannutta teologista ajattelua, vaikutti *missio Dei* -käsitteen läpimurtoon monin tavoin ja loi sille edellytyksiä. Toisaalta historiallisen tilanteen merkitystä käsitteen muodostuminen kannalta ei tule yliarvioida. Historiallisen kontekstin ohessa käsitteen ymmärtämistä ohjasi teologia. Käsitteen teologisen aineksen ja sen korostetun trinitaarisen perustan ohittaminen tyystin ei ole mielekäästä. Varhaisten *missio Dei* -tulkintojen trinitaaristen muotoilujen pätevyyttä ja koherenssia kohtaan voidaan esittää perusteltua kritiikkiä.<sup>14</sup> Toisaalta niiden voidaan katsoa liittyvän suoraan 1900-luvun kolminaisuusopilliseen kehitykseen, johon protestanttisessa teologiassa vaikutti voimakkaasti Karl Barth.<sup>15</sup>

Tässä tutkimuksessa ollaan kosketuksissa *missio Dei* -käsitteen läpimurron ytimeen 1950–1970-luvuilla Georg Friedrich Vicedomin kirjoitusten kautta. Vicedom edustaa vuoden 1952 Willingenin lähetyiskonferenssin jälkeen tapahtuneen *missio Dei* -käsitteen leviämisen ensimmäistä aaltoa. Hänen teoksensa *Missio Dei* oli ensimmäisiä lähetysteologian yleisesityksiä, joissa lähetystä tarkasteltiin *missio Dei* ensisijaisena viitekehyksenä. Hän oli merkittävä tekijä aikansa lähetysteologisessa keskustelussa, ja hänen kirjoituksiinsa viitataan yhä ahkerasti, mutta hänen missiökäsityksestään ei ole vielä tehty hänen painetun tuotantonsa laajasti huomioon ottavaa systemaattista selvitystä. Useimmat hänestä kirjoittavat tutkijat viittaavat hänen pääteoksiinsa *Missio Dei* ja *Actio Dei* lukuisien muiden aiheen kannalta merkityksellisten kirjoitusten jäädessä huomiotta. Tämä aiempien tutkimusten puute tekee hänestä mielekkään tutkimuskohteen. Suomalaisessa kontekstissa lisämielekkyyttä tuo se, että Vicedom on suhteellisen huonosti tunnettu. Tämä tutkimus toimii osaltaan Vicedomin käsitysten esittelijänä suomalaiselle tiede- ja lähetyisyhteisölle sekä kirkolle.

Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää Vicedomin *missio Dei* -käsitteen ympärille rakentuvan lähetysteologisen mallin keskeinen sisältö, rakenteet ja kehittyminen taustana ekumeeninen konteksti, jolle antoivat oman leimansa muutokset niin geopolitiikassa kuin lähetysteologisessa paradigmassa. Tehtävän suorittaminen paitsi antaa tietoa Vicedomin teologisesta mallista myös tarjoaa mahdollisuuden arvioida kriittisesti sitä kuvaa, joka hänestä

---

<sup>14</sup> Kritiikistä Flett 2010, 161–162.

<sup>15</sup> Barthista ja kolminaisuusopista tiiviisti: Torrance 2007. Barthin merkityksestä Ahonen 2000: 44–45.

aiemmissa tutkimuksissa on syntynyt. Samalla tutkimus valaisee omalta osaltaan 1900-luvun lähetysteologian monivivahteista kenttää.

Georg Friedrich Vicedom<sup>16</sup> syntyi 8.3.1903 maanviljelijäperheeseen Unterrimbachissa Saksassa. Hän opiskeli vuodet 1922–1929 Neuendettelsaun lähetysskoulussa<sup>17</sup> ja Hampurissa. Vuodesta 1929 vuoteen 1939 hän toimi lähetystyöntekijänä Uudessa-Guineassa, missä hänen merkittävimmäksi työalueekseen muodostui Ogelbeng. Suuri osa Vicedomin työstä oli pioneerityötä uusilla lähetyssasemilla. Vicedom palasi Saksaan keväällä 1939. Hän keskittyi Uudessa-Guineassa hankkimansa aineiston pohjalta tutkimustyöhön ja julkaisi vuonna 1943 tutkimusten pohjalta syntyneen teoksen *Die Mbowanb*. Tutkimuksen valmistuttua hän palveli Saksan armeijassa länsirintamalla ja päätyi sotavangiksi. Sotavankileiriltä vapautumisensa jälkeen Vicedom toimi lähetystarkastajana Neuendettelsaun lähetyksessä. Hän myös luennoi Neuendettelsaun seminaarissa ja Erlangenin yliopistossa. Vuonna 1950 hänelle myönnettiin teologin kunniatohtorin arvo Dubuquen seminaarissa ja uskontotieteen kunniatohtorin arvo Marburgin yliopistossa. Vuonna 1956 hänet kutsuttiin *Augustana Hochschule*:n uskontotieteen ja lähetysteologian professoriksi. Lähetysjärjestöuran ja akateemisen uran lisäksi Vicedom teki merkittävän työuran monissa kirkollisissa luottamus- ja asiantuntijatehtävissä lähetysten alalla. Saksassa hän toimi paitsi Baijerin kirkon edustajana lähetyssasioissa myös *Deutscher Evangelischer Missionsrat*:issa ja *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission*:issa. Hän osallistui aktiivisesti myös kansainväliseen toimintaan ja keskusteluun. Georg F. Vicedom menehtyi 13.10.1974 71-vuotiaana.

Tutkimuksen metodi on systemaattinen analyysi. Systemaattisen analyysin tavoitteena on tässä tutkimuksessa Vicedomin *missio Dei* -mallin käsitteistön ja argumentaation analysointi ja *missio Dei* -mallia strukturoivien periaatteiden löytäminen ja määrittäminen.<sup>18</sup> Systemaattisen analyysin alkuvaiheessa etsitään Vicedomin teksteistä keskeiset termit ja käsitteet. Näiden kautta päästään analysoimaan Vicedomin *missio Dei* -mallissa esitettyjä väitteitä ja argumentteja sekä tekstien rakenteita, edellytyksiä ja koherenssia Vicedomin eri

---

<sup>16</sup> Elämäkertatiedot perustuvat pääosin Klaus W. Müllerin väitöskirjaan *Peacemaker. Missionary Practice of Georg Friedrich Vicedom in New Guinea (1929–1939)*. Müller esittelee Vicedomin henkilöhistoriaa laajasti. Müller 1993.

<sup>17</sup> Neuendettelsaun lähetys oli lähtökohdiltaan aikaansa nähden tyypillinen saksalainen lähetysjärjestö: se oli syntynyt luterilaisen pietismin piirissä. Wilhelm Löhe korosti luterilaisen tunnustuksen asemaa. Myös opiskelijoilta edellytettiin sitoutumista siihen. Tämä alkuperäinen painotus oli voimassa vielä silloin, kun Vicedom kirjoittautui seminaariin noin 70 vuotta sen perustamisen jälkeen. Kantzenbach 1969, 148–151; Müller 1993, 4–5.

<sup>18</sup> Heinonen 2001; Vainio 2010, vii–viii.

kirjoituksissa ja mallin kehittymistä. Systemaattisen analyysin ohessa Vicedomin mallia vertaillaan häntä edeltäneiden teologien sekä aikalaisteologien malleihin.

Systemaattinen analyysi pureutuu teksteihin syvyyssuunnassa paljastaessaan ajattelun rakenteita ja ehtoja. Olli-Pekka Vainio pitää systemaattisen analyysin vahvuutena sitä, että ajattelun taustalla vaikuttavien periaatteiden tunnistamisen myötä lukija kykenee tarttumaan luettavan henkilön ajattelussa asioihin, jotka muuten jäisivät huomiotta. Metodien rajoituksena Vainio pitää sitä, ettei ihmisajattelu ole käytännössä lopulta tiukasti strukturoitu ilmiö.<sup>19</sup>

Tämän tutkimuksen lähteet on julkaistu vuosina 1952–1975. Monet ovat luonteeltaan lyhyitä, yhteen erityiskysymykseen tarttuvia kirjoituksia. Lähteiden ikäerot ja luonne ohjaavat suhtautumaan kriittisesti niiden keskinäiseen koherenssiin. Vicedomin kirjoitusten kokonaisuus on varsin fragmentaarinen.

Missiologia on käsitteenä ja teologisena disiplinaarina suhteellisen uusi, vaikka sen alaan kuuluvia asioita on käsitelty usean sadan vuoden ajan muiden nimikkeiden alla tai osana muita teologian osa-alueita.<sup>20</sup> Kristillisen mission piiriin kuuluvia ilmiöitä voi lähestyä monien, lähtökohdiltaan ja metodeiltaan hyvinkin erilaisten tieteellisten disipliinien, esimerkiksi historian, antropologian, sosiologian ja musiikkitieteen, näkökulmista. Missiologinen tutkimus voi olla luonteeltaan kristilliseen traditioon sitoutumatonta tutkimusta. Esimerkiksi Uuden-Guinean lähetyshistoriaa, lähetystyön vaikutusta paikallisiin musiikkiperinteisiin tai protestanttisen lähetyksiikkeen suhdetta 1800-luvun ideologioihin voidaan tutkia analyttisesti ottamatta kantaa kristinuskon normatiivisuuteen tai kristillisen opin koherenssiin.

Missiologiaa voidaan lähestyä myös kristillisen tradition kannalta konstruktivisesta näkökulmasta käsin. Tällöin missiologinen tutkimus sitoutuu oleellisesti kristilliseen traditioon. Bosch liittyy lähtökohtaisesti missionaarisuuden kristilliseen teologiaan. Hän liittyy Martin Kählerin ajatukseen missiosta teologian äitinä. Tätä kuvastaa se, että Jeesus Kristus sai Boschin mukaan aikaan ensimmäisen paradigman muutoksen missionaarisessa ajattelussa. Uutta testamenttia leimaa tästä muutoksesta nouseva voimakas missionaarisuus.<sup>21</sup>

Teoksen *Missiology: An Ecumenical Introduction* toimittajat Verstraelen, Camps, Hoedemaker ja Spindler edustavat myös konstruktivistista näkemystä missiologian luonteesta ja tehtävästä. He korostavat missiologiaan kuuluvaa uskon ja sitoutumisen ulottuvuutta.

---

<sup>19</sup> Vainio 2010, vii–viii.

<sup>20</sup> Missiologian ja missionaarisen ajattelun historiasta ja juurista esim. Bosch 1991, 15–16; Verstraelen, Camps, Hoedemaker & Spindler 1995, 1–6; Vasko 2003, 11–25; Oborji 2006, 41–56.

<sup>21</sup> Bosch 1991, 15–16.



Missiologia on kiinnostunut kristinuskon ja koko maailman kohtaamisesta tai pikemmin Jumalan ja koko maailman ja kaikkien sukupolvien dynaamisesta suhteesta. Kaikille kansoille pelastusta tahtova Jumala on lähtökohta, johon missiologia oleellisesti sitoutuu. Toisaalta missiologian tulee toimia kriittisesti ja tieteellisten metodien mukaan.<sup>22</sup>

Karl Müller korostaa edellisten tavoin sekä tieteellisyttä että sitoutumista kirkon uskoon. Hän kuvaa missiologiaa missionaarista todellisuutta tutkivana tieteenä, jossa tieteellinen kurinalaisuus ja missionaarinen karisma rikastuttavat toisiaan.<sup>23</sup> Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken ja Knud Jørgensen korostavat kristillisen teologian kokonaisuuden missionaarista ulottuvuutta. Mission voidaan katsoa löytyvän kaikkien teologisten disipliinien ja koko kristillisen uskon taustalla.<sup>24</sup>

Konstruktiiivinen missiologi tekee tutkimusta edellä mainittujen käsitysten valossa kristillisen teologian missionaarisen olemuksen parissa ja sitoutuu sekä tieteellisiin metodeihin että kristinuskon missionaariseen tulkintaan, jonka mukaan Jumala kohtaa luomansa ihmiskunnan ja maailman. Tällöin tutkijan maailmankuva on oleellisesti teologinen: Jumala ei ole vain ihmistoiminnan taustalta löytyvä idea tai hypoteesi vaan todellinen toimija, jolla on merkitystä historiassa ja tämän maailman kategorioiden piirissä. Jumalan toiminta ei ole vain tiedon kohde vaan siihen ja sen merkityksiin sitoudutaan.<sup>25</sup> Tämä edellyttää luonnollisesti sitä, että Jumalan toiminta on ainakin jossain määrin avointa inhimilliselle ajattelulle ja tutkimukselle.

Akateemisen missiologisen tutkimuksen analyttiseen ulottuvuuteen kuuluu toistettavuus, jota on laajasti pidetty tieteellisen tutkimuksen yhtenä tuntomerkkinä. Tutkimuksen toistettavuuden kriittisen arvioinnin kannalta tutkijan position huomioiminen on merkittävää. Suureen osaan missiologisesta tutkimuksesta – tämä yksittäinen tutkimus sen osana – tutkijan maailmankuva tai sitoutuminen kristilliseen traditioon yksityishenkilönä tutkimustoiminnan ulkopuolella ei vaikuta siinä määrin, että tutkimuksen lopputulos olisi täysin riippuvainen tutkijan positiosta. Vicedomin pääkäsitteet ja teologiset rakenteet ovat niin kristinuskoon sitoutuneen kuin sitoutumattomankin tutkijan löydettävissä.<sup>26</sup> Esimerkiksi

---

<sup>22</sup> Verstraelen, Camps, Hoedemaker & Spindler 1995, 3–5. Katso myös Scherer 1993, 193 ja Oborji 2006, 42.

<sup>23</sup> "Missiology can be defined as the systematic study of the evangelizing activity of the Church and of the ways in which it is carried out. It is the scientific study of the missionary reality of the Church in which scientific discipline and missionary charism enrich each other." Müller 1996, 26.

<sup>24</sup> Berentsen, Engelsviken & Jørgensen 2004, 16–17.

<sup>25</sup> Esim. Tennent korostaa teologista maailmankuvaa missiologisen tutkimuksen lähtökohtana. Tennent 2010, 59–61. Tietämisen ja sitoutumisen asteista teologian näkökulmasta Hall 1991, 372–388.

<sup>26</sup> Tosin kummassakin tapauksessa voidaan edellyttää sitä, että tutkija hallitsee ns. kristinuskon kielipelin riittävässä määrin. Katso esim. Kirjavainen 2011, 449–452.

Vicedomin käsitys ilmoituksesta on analysoitavissa ottamatta kantaa siihen, onko jumalallinen ilmoitus ylipäänsä mahdollinen ilmiö. Analyysi kohdistuu Vicedomin tekstin aineksiin, rakenteisiin ja ehtoihin sekä niiden asemaan suhteessa muiden teologejen ilmoituskäsitysten analyysihin. Tutkimus ei siis kohdistu ilmoitukseen sinänsä vaan Vicedomin käsitykseen siitä. Tällöin Vicedomin harjoittama teologia voidaan nähdä ensisijaisena teologiana ja tutkimus tämän ensisijaisen tason tutkimisena ja siten toissijaisena.<sup>27</sup> Tutkijan tai tutkimuksen antia soveltavan henkilön sitoutuminen kristinuskoon vaikuttaa lähinnä siihen, kuinka Vicedomin näkemysten arvoa ja merkitystä arvioidaan suhteessa kristilliseen missioon ja muihin näkemyksiin, siis silloin, kun sekundaarisen tutkimuksen sisällöt asetetaan vuoropuheluun primääritason kanssa.<sup>28</sup>

On luonnollista, että tutkijan on syytä tuntea kristillistä uskoa riittävässä määrin. Esimerkiksi kielen filosofia haastaa tarkastelemaan tätä kysymystä omasta näkökulmastaan. Tutkijan positio on oleellinen tekijä siinä dialogissa, jota tutkija käy kohteensa kanssa. Lähetysteologisen tutkimuksen kohteet – joihin tämänkin tutkimuksen kohde kuuluu – operoivat usein uskonnollisella kielellä, joka on toisaalta rakenteiltaan samanlaista kuin muukin kieli, mutta edellyttää myös ilmaisuja, jotka poikkeavat kielen tavanomaisesta käytöstä. Jos tutkija ei kykene operoimaan riittävän sujuvasti uskonnollisella kielellä, joka usein poikkeaa oleellisesti muista kielen käyttötavoista, voi se määrittellä tutkimuksen tuloksia oleellisesti.<sup>29</sup>

Merkittävä tekijä tutkimuksen kannalta on sekä tutkittavan että tutkijan kontekstin huomioiminen. Tämä tutkimus pyrkii ottamaan huomioon sekä sitä fyysistä että aatteellista maailmaa, jossa Vicedom toimi ja ajatteli. On oletettavissa, että hänen kirjoitustensa pintatason viestien ja merkitysten lisäksi teksteistä löytyy vivahteita, joihin syntykonteksti on lyönyt leimansa. Tämän vuoksi tutkimuksen kohteena olevia tekstejä luetaan rinnan aikakautensa muiden tekstien ja aikakautta käsittelevien tekstien kanssa.

Tutkimuskohteen kontekstin ohella tutkijan itsensä konteksti tulee ottaa huomioon. Vaikka yksilön ulkoiset ominaisuudet, kuten syntyperä, kasvuympäristö tai sukupuoli, eivät sinällään saisi vaikuttaa analyysin ja argumentaation pätevytyteen, vaikuttavat kunkin tutkijan

---

<sup>27</sup> Primääritaso ja sekundaaritaso määrittyvät tässä suhteessa toisiinsa. Vicedomin harjoittaman teologian kaltainen teologia ei ole kristillisen teologian absoluuttinen primääritaso. Primääritason voidaan katsoa löytyvän pyhistä kirjoituksista ja kultista, siis Raamatusta ja liturgiasta. Tästä esim. Schmemmann 1979, 129–146; Lathrop 1998, 4–8; Senn 2000, 3–7.

<sup>28</sup> Kristinuskon näkökulmasta voidaan myös ajatella, ettei sitoutuminen sinänsä muuta tieteellistä asetelmaa suuntaan tai toiseen. Esimerkiksi trinitaarinen elämä voidaan nähdä ”kontekstittomana” ja ajattomana faktana. Verstraelen, Camps, Hoedemaker & Spindler 1995, 3–4. Müller pitää keskeisenä missiologian ja kirkon työn yhteyttä. Hänen näkemyksensä mukaan missiologia palvelee kirkon missiota. Müller 1996, 26.

taustat ja konteksti näkemysten sisältöihin ja tulkintoihin. Erilaiset kontekstit herättävät erilaisia kysymyksiä tutkimusaineistolle. Esimerkiksi 2000-luvun alun Suomessa vaikuttanut keskustelu kansankirkosta vaikuttaa siihen, että tutkija helposti kiinnittää huomionsa Vicedomin pohdintaan kansankirkosta ja esittää tekstille niitä kysymyksiä, joita tutkijan itsensä ympäristössä yleisesti kysytään. Myös niin sanotun ”vanhan kristikunnan” alueella tehdyn teologian jännitteinen suhde muiden kulttuuripiirien teologioiden välillä on noussut missiologisessa keskustelussa voimakkaasti pinnalle. Tutkijan on syytä tiedostaa tämä ja arvioida, ovatko hänen kontekstinsa esille nostamat kysymykset mielekkäitä tutkittavan aineiston kannalta ja millä tavoin näiden kysymysten korostukset poikkeavat Vicedomin ja hänen aikakautensa korostuksista.<sup>30</sup>

Tutkimuksen lähteinä toimivat Vicedomin painetut ja julkaistut monografiat sekä artikkelit. Tämän tutkimuksen kohteena oleva aineisto on selkeästi rajattu määrältään ja luonteeltaan: yhden henkilön painetut ja julkaistut lähetysteologiset ja lähetystä käsittelevät tekstit noin kahden vuosikymmenen ajalta. Hypoteesina voidaan pitää sitä, että lähdeaineisto tarjoaa sekä ajallisessa että temaattisessa rajallisuudessaan mielekkään lähtökohdan systemaattiselle analyysille etuineen ja rajoituksineen. Painettuihin lähteisiin keskittyminen on keskittymistä Vicedomin käsityksiin sellaisina kuin hän ja kustantaja tai julkaisija halusivat ne saattaa julkiseen jakoon. Analyysin kohteena ovat siis valmiit tekstit, mikä tuo koherenssia lähdemateriaaliin.

Vicedom kirjoitti muutamia lähetysteologisia monografioita, jotka ovat tämän tutkimuksen ensisijaisia lähteitä. Näistä tunnetuin ja huomioituin on jo mainittu *Missio Dei*, jonka käsikirjoitus valmistui vuonna 1957 ja jossa Vicedom esittelee lähetysteologian perusteet *missio Dei* -käsite lähtökohtanaan. Kirjan dispositio osoittaa voimakkaasti pyrkimyksen teosentriseen otteeseen lähetysteologian hahmottamisessa. Kirjan suuret otsikot ovat *Missio Dei*, Jumalan herruus, Lähettäminen, Mission päämäärä ja Pelastuksen seurakunta. Jo disposition rakenne korostaa näin Jumalaa itseään lähetysten lähtökohtana

---

<sup>29</sup> Huovinen 1987, 199; Kirjavainen 2011.

<sup>30</sup> Verstraelen, Camps, Hoedemaker & Spindler 1995, 1–3; Tennent 2010, 15–18. Läntisen ja globaalin missiologian suhteesta Ahonen 2000, 12–25. Wright huomauttaa, että myös läntinen ympäristö tulee ymmärtää yhä enenevässä määrin omaleimaisena kontekstina. Wright 2006, 42. ”Vanhan kristikunnan” sisäisen ja ulkopuolisen teologian eroista ja jännitteistä esim. Jenkins 2002, 4–5 ja Ahonen 2004, 11–12. Toki edellä mainittu läntisyys voidaan asettaa kyseenalaiseksi lähtökohdaksi. Orientalistinen maailman jako ”länteen” ja ”itään” on ongelmallinen lähtökohdiltaan ja seurauksiltaan. Käsitteet kristikunta tai kristillinen länsi ovat tulkinnanvaraisia muotoiluja. Mitä pienempiin osiin ”länttä” jaetaan, sitä ongelmallisemmaksi yläkäsitteen soveltaminen tutkijan positioinnissa muodostuu. Taustalla on merkityksensä yksilön ominaisuuksien kannalta, mutta tausta ei determinoi yksilöä tiettyyn malliin. Katso orientalismin kritiikin perusteos *Orientalism*. Said 1994 (ilmestyi alunperin 1978). Aiheesta myös esim. Rissanen 2005, 149–159.

kirkon sijaan. Missio on Jumalan missiota, jossa Jumalan herruus johtaa seurakunnan lähettämiseen.

Vicedomin kuoleman jälkeen vuonna 1975 keskeneräisenä ilmestynyt *Actio Dei* on tietysti mielessä teoksen *Missio Dei* täydentävä ja jossain määrin korjaava jatko-osa. Kirjassa Vicedom lähestyy aikansa lähetysteologista keskustelua jakaen sen karkeasti kolmeen ryhmään: 1) pietismin varaan rakentavaan kirkolliseen missioon, 2) sosiaalista oikeudenmukaisuutta korostavaan ekumeeniseen missioon ja 3) evankelikaaliseen missioon. Vicedom oli suunnitellut laajentavansa tarkastelua ortodoksisen ja roomalaiskatolisen lähetysteologian suuntaan, mutta työ jäi sairauden ja kuoleman vuoksi kesken. *Actio Dei* on siis paitsi postuumisti julkaistu teos myös keskeneräinen suhteessa kirjoittajansa alkuperäisiin suunnitelmiin. Tämä antaa oman lisänsä Vicedomin tekstien kokonaisuuden fragmentaarisuuteen.

Vicedomin muita yli sadanviidenkymmenen sivun mittaisia, tämän tutkimuksen kannalta keskeisiä monografioita ovat maailmanuskontojen nousua ja ekspansiivisuutta ruotiva *Die Mission der Weltreligionen*<sup>31</sup> vuodelta 1959, vuonna 1966 julkaistu *Jesus Christus und die Religionen der Welt*, jossa Vicedom käsittelee maailmanuskontoja suhteessa kristinuskoon sekä aikansa lähetysteologian tilaan pureutuva *Mission im ökumenischen Zeitalter* vuodelta 1967. Huomattava osa Vicedomin monografioista on näitä lyhyempiä kirjasia, vihkoja tai artikkeleita, joista suuri osa keskittyy tarkasti rajattuun, usein kansainvälisen keskustelun kannalta ajankohtaiseen ongelmaan tai teemaan. Tämä auttaa Vicedomin ajattelun yksityiskohtien valottamisessa, mutta toisaalta lähdemateriaalin fragmentaarisuus tekee kokonaiskuvan luomisen haastavaksi. Vicedom paitsi ottaa kantaa keskeisiin kysymyksiin myös jättää ottamatta kantaa niihin ongelmiin, jotka eivät ole keskustelussa pinnalla tai jotka rajautuvat tekstien fokuksen ulkopuolelle. Kirjoitusten lyhyys vaikuttaa siihen, että monet teksteissä esille nostetut yksittäistapaukset jäävät sitomatta yleisiin periaatteisiin.

Tutkimus keskittyy ensisijaisesti lähetysteologisiin kysymyksiin lähinnä kristillisen opin näkökulmasta käsin. Päähuomio kiinnittyy fundamentaaliteologisiin teemoihin, kuten kolminaisuusoppiin, kristologiaan, oppiin ilmoituksesta ja ekklesiologiaan. Opilliset kysymykset sidotaan historialliseen taustaansa, jolloin ote on jossain määrin toisaalta dogmihistoriallinen, toisaalta yleiseen historiaan tukeutuva. Tutkimuksessa ei oteta suoraan

---

<sup>31</sup> Tämä on tietävästi ainoa Vicedomin kirja, joka on julkaistu suomenkielisenä käännöksenä. *Maailmanuskontojen nousu* ilmestyi vuonna 1967 Aaro Hurskaisen ja Matti Peltolan kääntämänä Suomen Lähetysseuran Missio-sarjassa järjestysnumerolla 5.

kantaa käytännön lähetystyön tai lähetysstrategisiin kysymyksiin, vaan asioita lähestytään ensisijaisesti Vicedomin tekstien analyysin kautta ja näitä tekstejä historialliseen tilanteeseen peilaten. Tutkimuksen kohteena ovat Vicedomin julkaistut tekstit, eivät esimerkiksi hänen toimintansa Uudessa-Guineassa, vaikka aika Uudessa-Guineassa nouseekin usein esille Vicedomin käsityksiä selittävänä taustatekijänä. Tutkimuksessa oletetaan, että Vicedomin julkaistut tekstit ilmaisevat sen, mitä Vicedom haluaa ajattelustaan ilmaista ja sen, millaisena hän kontekstinsa kokee.

Vertailukohtana toimivan Vicedomin aikalaiskirjallisuuden, kuten merkittävien lähetysteologisten monografioiden ja artikkeleiden sekä ekumeenisten organisaatioiden ja kokousten lähetysteologisten asiakirjojen lisäksi käytettiin Vicedomin teologisten ajatusten ja ratkaisujen sisältöä avaavaa ja näkökulmia laajentavaa kirjallisuutta. Tämän kirjallisuuden suhteen on pyritty edustavuuteen ja tuoreuteen. Vanhempi kirjallisuus on tuonut ensisijaisesti tukea Vicedomin kirjoitusten ymmärtämiseen. Tuoreempi kirjallisuus paitsi avaa Vicedomin ajattelun rakenteita ja merkityksiä myös tarjoaa näkökulmia suuntiin, joihin lähetysteologia on sittemmin suuntautunut.

## **1.2. Aiempi tutkimus**

Klaus W. Müller on kirjoittanut tiettävästi ainoan väitöskirjan, jossa Vicedom on tutkimuksen pääkohde. Tutkimus hyväksyttiin vuonna 1993 Aberdeenin yliopistossa. Kuten väitöskirjan *Peacemaker – Missionary Practice of Georg Friedrich Vicedom in New Guinea (1929–1939)* nimestä käy ilmi, Müllerin tutkimus keskittyy erityisesti Vicedomin työhön Uudessa-Guineassa vuosina 1929–1939. Tutkimus sisältää myös varsin laajan elämäkerrallisen henkilökuvan Vicedomista ja hänen työstään osana kristinuskon leviämistä Uudessa-Guineassa. Müller esittelee laajasti Vicedomin henkilöhistoriaa ja persoonallisuutta. Müllerin ote on pääosin historiallinen. Hän ei paneudu juurikaan Vicedomin toisen maailmansodan jälkeiseen lähetysteologiseen tuotantoon, joka on tämän tutkimuksen kohteena. Müllerin tutkimus ja tämä tutkimus eivät siis asetu oleellisesti päällekkäin vaan lähinnä täydentävät toisiaan, kun ne tarkastelevat Vicedomia eri aikakausista käsin ja erilaisella otteella.

Müllerin työn vahvuus on sen laaja-alaisuudessa. Lähtökohtana on Vicedomin kokemuksen näkeminen avaimena hänen ajatteluunsa ja toimintaansa. Tästä syystä Vicedomin taustat ja kokemukset esitellään laajasti. Toisaalta otteen laaja-alaisuudesta johtuen Müller ei voi pysähtyä yksittäisiin kysymyksiin pitkäksi aikaa. Hän esittelee Vicedomin teologian teemoittain. Hän esittelee keskeiset sisällöt mutta ei pureudu sisältöjen rakenteisiin systemaattisen analyysin kautta. Kaiken kaikkiaan Müller on kirjoittanut

erinomaisen johdannon muuhun Vicedom-tutkimukseen. Hän esittelee taustat ja keskeiset teemat. Myöhempi tutkimus saa syventyä yksityiskohtiin.

Vaikka Vicedomiin tai hänen tuotantoonsa rajoittuvia tutkimuksia on tehty niukasti, hänen *missio Dei* -käsityksensä viitataan muutamassa huomattavassa tutkimuksessa. Thomas Kramm esittelee vuonna 1979 julkaistussa tutkimuksessaan *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission* Vicedomin yhtenä pelastushistoriallis-ekkleesiologisen lähetysteologian mallin edustajana. Keskeistä tälle mallille on Jumalan pelastavien tekojen erottelu Jumalan tekojen kokonaisuudesta. Tässä mallissa kirkon ja maailman välillä vaikuttaa havaittavissa oleva raja. Kirkon ja lähetysten mielenkiinto ja tehtävä eivät tyhjene maailmansisäiseen kehitykseen. Pelastushistoriallis-ekkleesiologisen mallin rinnalla Kramm esittelee historiallis-eskatologisen mallin. Kramm vertailee näitä kahta mallia, niiden käsitteistöä ja niiden struktuuria. Kramm käyttää tutkimuksessaan kolmea Vicedomin kirjoitusta ja ottaa huomioon kehityksen, joka Vicedomin käsityksessä *missio Dei*:stä tapahtui teosten *Missio Dei* ja *Actio Dei* välillä.<sup>32</sup> Kuten tuonnempana huomataan, tämän kehityksen huomioon ottaminen on suhteellisen harvinaista muissa tutkimuksissa.

Karl Müller viittaa Vicedomiin usein vuonna 1985 julkaistussa kirjassaan *Missionstheologie*. Teos ei ole varsinaisesti tutkimus vaan oppikirjamainen johdanto lähetysteologiaan. *Missio Dei* on Müllerille keskeisin Vicedomin teos, mutta hän viittaa myös muihin Vicedomin teksteihin.<sup>33</sup>

Francis Anekwe Oborji käsittelee vuonna 2006 julkaistussa kirjassaan *Concepts of Mission missio Dei* käsitteen kehittymistä ja nostaa Vicedomin esimerkiksi pelastushistoriallisen *missio Dei* -mallin edustajista Walter Freytagin rinnalla. Krammin tavoin Oborji esittelee pelastushistoriallista mallia suhteessa toiseen malliin, jonka hän nimeää lupauksen historia -malliksi (*the History-of-the-Promise Model*). Vicedomin teologian suhteen Oborji perustaa näkemyksensä yksinomaan teokseen *Missio Dei* sekä tutkimuskirjallisuuteen. Oborji esittelee Vicedomin *missio Dei* -näkemystä ja vertailee sitä suhteessa Bengt Sundklerin ja Oscar Cullmannin näkemyksiin pelastushistoriasta. Oborji pitää Vicedomin suurimpana heikkoutena sitä, että Vicedom antaa vain niukasti huomiota niin sanotuille tämänpuoleisille asioille, mistä seuraa maailman ja historian erottaminen toisistaan. Oborjin kritiikki ei ole sekularistista, vaan hän peräänkuuluttaa syvempää otetta paitsi presenttisiin kysymyksiin myös Kristuksen maanpäällisen palvelutehtävän ja

---

<sup>32</sup> Kramm 1979, 72–75; 186–188.

<sup>33</sup> Müller 1985.

pääsiäismysterin ymmärtämiseen.<sup>34</sup> Toisin sanoen inkarnaation avaamat näkökulmat jäävät Oborjin mukaan Vicedomilla ohuesti käsitellyiksi. Tutkimuksessani käy ilmi, että osaan Oborjin kritiikistä löytyy vastaus Vicedomilta itseltään, kun paneudutaan Vicedomin tuotantoon teoksen *Missio Dei* ulkopuolella. Oborjin ratkaisu käyttää kapeaa lähdepohjaa Vicedomin suhteen on ymmärrettävää, sillä Vicedom on lopulta vain sivuhenkilö hänen tutkimuksensa kokonaisuudessa.

Ken Christoph Miyamoto tarkastelee kirjassaan vuodelta 2007 *missio Dei* -käsitteen kehittymistä aasialaisesta näkökulmasta käsin. Miyamoto nostaa Vicedomin esille kirkkokeskeisen *missio Dei* -mallin edustajana. Hän asettaa vastakkain Hoekendijkin käsityksen kirkosta apostolaatin funktiona ja Vicedomin käsityksen kirkosta apostolaatin kantajana. Näin ollen samoin kuin Krammin ja Oborjin tutkimuksissa myös Miyamoton tekstissä näkyy vastakkainasettelu kahden voimakkaan lähetysteologisen linjauksen välillä. Miyamoto lähestyy vuoden 1952 Willingenin lähetyskonferenssia ja *missio Dei* -käsitteen kehkeytymistä tarkastellen näitä niin sanotun läntisen kristikuntamallin romahtamisen luomaa taustaa vasten. Hän tulkitsee Hoekendijkin lähetysteologiaa yrityksenä estää kirkkokeskeisyyden kautta tapahtuva kristikuntamallin restauraatio.<sup>35</sup> Myös Miyamoto käyttää Vicedomin osalta lähteenä vain teosta *Missio Dei*.

John G. Flett käsittelee Vicedomin *missio Dei* -käsitystä osana Karl Barthin ajatteluun pureutuvaa tutkimusta, joka on julkaistu vuonna 2010. Flettin lähtökohta Vicedomin ja muiden varhaisten *missio Dei*:n kehittäjien lukemiseen on kriittinen: hän argumentoi sen väitteen puolesta, että Willingenin lähetyskonferenssin jälkeen lähetysteologiassa pinnalle noussut *missio Dei* -keskustelu kätki eskatologisen orientaation ja missionaarisen ekklesiologian kehityksen irrallisuuden suhteessa kolminaisuusoppiin. Tämä lähtökohta on johtanut keskenään jännitteisiin ja ristiriitaisiin *missio Dei* -tulkintoihin.<sup>36</sup>

Flett tukeutuu Oborjin ja Miyamoton tavoin Vicedomin tuotannossa ainoastaan teokseen *Missio Dei*, jossa Vicedom tekee eron erityisen *missio Dei*:n ja yleisen *missio Dei*:n välillä.<sup>37</sup> Flett löytää Vicedomin laajasta tavasta ymmärtää yleinen *missio Dei* ja Hoekendijkin *missio Dei* -malleista paljon yhteistä. Molemmat mallit korostavat lähettämistä peruskategoriana Jumalan suhteessa maailmaan. Sekä Vicedomilla että Hoekendijkillä tämän

---

<sup>34</sup> Oborji 2006, 136–143.

<sup>35</sup> Miyamoto 2007, 36–37, 40.

<sup>36</sup> Flett 2010, 36.

<sup>37</sup> Tähän eroon paneudutaan tässä tutkimuksessa tuonnempana.

lähettämisen täyteys käy ilmi Jeesuksessa Kristuksessa.<sup>38</sup> Flett siis paitsi nostaa esille vastakkainasettelun lähetysteologisten mallien välillä myös etsii niistä yhteisiä tekijöitä.

Paul S. Chung nostaa kirjassaan *Reclaiming Mission as Constructive Theology* Vicedomin merkittävään asemaan *missio Dei* -teologian kehittymisen kannalta. Hän pitää Vicedomin ansiona sitä, että tämän mallissa kirkolla on keskeinen rooli mission kokonaisuudessa, mikä tekee mallista ekumeenisesti hedelmällisemmän kuin ne kirkon merkityksen ohittavat *missio Dei* -tulkinnat, joissa Jumalan oma missio korostaa lähetysten sekulaareja poliittisia ja sosiaalisia ulottuvuuksia. Chungilla on viittauksia kahteen Vicedomin teokseen, jotka ovat *Missio Dei* sekä *Mission im ökumenischen Zeitalter*.<sup>39</sup>

Edellä esitellyt tutkimukset sijoittavat varsin yksimielisesti Vicedomin lähetysteologina pelastushistoriallisen tai kirkkokeskeisen koulukunnan edustajaksi. Müllerin väitöskirjatutkimusta lukuun ottamatta näistä tutkimuksista jokaisessa Vicedom toimii sivujuonteena pikemmin kuin tutkimuksen keskeisenä mielenkiinnon kohteena. Tästä seuraa käytetyn lähdeaineiston kapeus. Krammin tutkimus, Karl Müllerin *Missionstheologie* ja Chungin teos ovat Klaus Müllerin tutkimuksen lisäksi esitellyistä ainoat, joissa teoksen *Missio Dei* lisäksi käytetään myös muita Vicedomin kirjoituksia. Tästä seuraa se, että Kramm ottaa huomioon Vicedomin ajattelussa tapahtuneen kehityksen. Flettin tutkimus on mielenkiintoinen paitsi ajallisen tuoreutensa myös kriittisyytensä vuoksi. Flett pyrkii haastamaan aikaisempia käsityksiä laajalla rintamalla ja kiinnittää huomion *missio Dei*:n ja kolminaisuusopillisen aineksen todelliseen, suhteellisen ohueksi osoittautuvaan suhteeseen. Samalla Flett rikkoo vastakkainasettelua lähetysteologisten mallien välillä ja etsii konfrontaation ohella molemmille malleille yhteisiä piirteitä.

Suomessa Vicedomia ei ole juurikaan tutkittu. Osmo Tiirilä mainitsee lyhyesti Vicedomin kirjassaan *Johdatus teologiaan*.<sup>40</sup> Vuonna 1972 valmistui Anja Hännisen pro gradu -tutkielma *Georg F. Vicedomin lähetysteologian pääpiirteet*. Tutkimus systematisoi onnistuneesti Vicedomin lähetysteologian teemoja. Tutkielman laajuudelle määritellyt rajat estävät menemisen Vicedomin teemojen ”taakse”, niiden juuriin teologisissa ja aatehistoriallisissa virtauksissa. Nykyisessä suomalaisessa missiologisessa tutkimuksessa Vicedomin merkityksen on tunnistanut Risto Ahonen.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Flett 2010, 41–44.

<sup>39</sup> Chung 2012.

<sup>40</sup> Vicedom mainitaan yhtenä teologeista, jotka korostavat kristinuskon erilaisuutta suhteessa muihin uskontoihin. Tiirilä 1968, 116–117.

<sup>41</sup> Ahonen 2010, 26. Katso myös tämän tutkimusprosessin alustavista tuloksista Haapiainen 2012.



### 1.3. Tutkimuksen rakenne

Taustaluvussa hahmotellaan protestanttisen lähetysteologian piirissä tapahtuneen *missio Dei* -ajattelun kehkeytymisen ja missiologisen paradigman muutoksen teologianhistoriallisia taustoja. Ensin luodaan katsaus tapoihin lähestyä 1900-luvulla tapahtunutta paradigman muutosta sekä yleisenä viitekehyksen muuttumisena että tarkemmin rajattuna lähetysteologisenä ilmiönä. Tämän jälkeen esitellään vuosisadan ensimmäisen puoliskon aikana lähetysteologiseen kehitykseen vaikuttaneita henkilöitä, joiden panos *missio Dei* -teologian kehitykseen ja Vicedomiin on ollut merkittävä. Painopiste on siinä kriisin- tai sananteologisessa suuntauksessa, joka nosti termin *missio Dei* esille ja johon myös Vicedom liittyy.

Ensimmäisessä tutkimusluvussa paneudutaan Vicedomin *missio Dei* -käsityksen ilmoitusteologiseen lähtökohtaan sekä mallin pelastushistorialliseen ja kolminaisuusopilliseen jäsentymiseen. Tutkimuksen painopiste on siis Vicedomin missionaarisen teologian fundamentaalisissa lähtökohdissa: miten Jumala ilmoittaa itsensä suhteessa maailmaan ja tekee siten mahdolliseksi puheen itsestään mission ensimmäisenä toimijana. Toisessa tutkimusluvussa tarkastellaan Vicedomin *missio Dei* -käsityksen lähtökohtien sovellutuksia kirkko-opillisessa ympäristössä: kuinka Jumalan missio motivoi kirkon lähetystehtävän ja millainen on Jumalan missioon liittyvä kirkko. Tutkimuksen päättää johtopäätökset esittelevä loppukatsaus, jossa tarkastellaan tutkimustehtävän täyttymistä.

## 2. *Missio Dei* -teologian tausta

### 2.1. Läntinen kriisi ja lähetyksen paradigman muutos

Kristinuskon ja lähetysteologia sen osana kokivat huomattavia sisäisiä ja ulkoisia muutoksia 1900-luvulla. Muutosten tulkinnaissa on usein sovellettu Thomas Kuhnin paradigmatteoriaa, vaikka alunperin luonnontieteen kehityksen tarkasteluun luodun teorian soveltamisessa teologian kehittymiseen on tiettyjä ongelmia.<sup>42</sup>

Kristillistä lähetystä koskevaa paradigman muutosta voidaan hahmottaa monin tavoin. Se voidaan nähdä esimerkiksi siirtymänä läntisesti värittyneestä kristinuskosta globaaliin kristinuskoon, valistuksen modernista kristinuskosta ekumeeniseen viitekehykseen tai kriittisestä, analyyttisestä ja mekanistisesta teologiasta jälkikriittiseen, holistiseen ja ekumeeniseen teologiaan. Näille näkemyksille yhteistä on näkökulman siirtyminen niin sanotusta länsimaisesta aateilmastosta globaaliin kontekstiin.<sup>43</sup>

Kristinuskosta tuli 1900-luvulla globaali ilmiö. Hendrik Kraemer totesi jo ennen Kansainvälisen lähetysneuvoston vuoden 1938 Tambaramin lähetyskonferenssia, että kristillisestä kirkosta on tullut ensimmäistä kertaa historiansa aikana aidosti maailmanlaajuinen yhteisö. Sittemmin huomioon ovat liittyneet monet muut teologit. Kristinuskon on levinnyt kaikkiin maanosiin, ja kaikki maanosat vaikuttavat kristinuskoon.<sup>44</sup> 1900-luvulla kristinuskon harjoittaminen on levinnyt jopa maapallon ulkopuolelle. USA:n avaruushallinto NASA:n Apollo-ohjelman myötä kristinuskon pyhiä kirjoituksia luettiin avaruudessa, ja Edwin ”Buzz” Aldrin nautti kuussa ehtoollista vuonna 1969.<sup>45</sup> Näin ollen kristinuskon on tietävästi ensimmäinen uskonto, jonka kultti on levinnyt ihmisen mukana paitsi kaikkialle maapallolla myös toiselle taivaankappaleelle.

Globaalin kristinuskon sisällä kristinuskon maantieteellinen painopiste siirtyi 1900-luvun loppupuolella pohjoiselta pallonpuoliskolta eteläiselle, Euroopasta Afrikkaan. Muutos

---

<sup>42</sup> Paradigmatteorian soveltuvuudesta teologiaan ja missiologiaan Bosch 1991, 183–189. Katso myös Ahonen 2003, 134–135; Vasko 2003, 43–45 ja Spencer 2007, 39–45. Tennent lähestyy paradigman muutosta kommunikaatioteorian kautta. Tennent 2010, 343–344.

<sup>43</sup> Bosch 1991, 187–188; Amaladoss 1993, 359; Müller 1996, 30–31; Ahonen 2000, 16–17. Scherer kuvailee näistä poikkeavaa, hengellisessä kriisissä olevalle lännelle ominaista tulkintaa, jonka mukaan siirtymä ekumeeniseen aikakauteen (*ecumenical era*) on tapahtunut lähetyksen ajasta (*age of missions*), ja samalla lähetyksen ja evankelioinnin merkitys on vähentynyt. Scherer 1987, 10.

<sup>44</sup> Kraemer 1956a: 35. Asiasta myös esim. Latourette & Hogg 1948, 16, 65; Newbiggin 1993, 1. Vrt. Robert: ”By the dawn of the twenty-first century, Christianity existed in every country in the world that allowed a modicum of religious freedom. [...] A century after Edinburgh 1910, Christianity had become a world religion.” Robert 2009, 79. Katso myös Scherer 1987, 9–12; Ahonen 2000, 16–17; Walls 2004, 31.

<sup>45</sup> 1960-luvun ilmapiiiristä kertoo jotain se, että kristinuskon harjoittaminen valtion avaruushojelman piirissä herätti ristiriitaisia tunteita. Raamatun lukeminen Apollo 8 -lennolla aiheutti kohua, minkä vuoksi Aldrin nautti ehtoollisen radiohiljaisuuden vallitessa. Chalkin 2009, 204–205.

kertoo toisaalta kristinuskon aseman voimistumisesta eteläisellä pallonpuoliskolla, toisaalta sen aseman heikkenemisestä niin sanotuilla kristinuskon perinteisillä valta-alueilla läntisessä maailmassa. Muutos on johtanut myös muutoksiin lähetystyön ja lähetysteologian alueilla. Läntisistä kirkoista ja niiden vaikutusalueista on tullut paitsi lähetysten kannalta passiivisia toimijoita myös yhä korostuvassa määrin ”etelästä pohjoiseen” tai ”kaikkialta kaikkialle” suuntautuvan kristillisen lähetystyön kohteita.<sup>46</sup> Muutoksen myötä on käynyt ilmeiseksi, että läntisen kristinuskon alueella noussut uuden ajan lähetysliike ei kyennyt luomaan motivoivaa lähetysparadigmaa, joka olisi sellaisenaan kestänyt 1900-luvun mukanaan tuoman murrosajan yli.<sup>47</sup>

Kristinuskon piirissä tapahtuneisiin maantieteellisiin ja historiallisiin muutoksiin liittyy lähetysteologisia muutoksia, jotka voidaan jakaa muutoksiin mission perustassa, motiiveissa, päämäärissä sekä luonteessa.<sup>48</sup> Mission perustalla tarkoitetaan tässä sitä pohjaa, jolla missio viime kädessä perustellaan. Perusteita on lähetysteologian historian aikana löydetty ”yliluonnollisista” lähteistä kuten Raamatun ilmoituksesta, mutta myös ”luonnollisesti”, toisin sanoen kristinuskon ja kristillisen lähetystyön aikaansaamista maailmansisäisistä ilmiöistä. Jälkimmäisiin perusteisiin on liittynyt usein kristinuskon näkeminen inhimillisin mittapuvin arvioituna ylivertaisena muihin uskontoihin nähden ja kristinuskon muokkaaman kulttuuripiirin näkeminen ylivertaisena suhteessa muihin kulttuureihin. Tällainen ajattelu on kaiken muun ongelmallisuutensa ohella johtanut kehäpäätelmään: kristillisen lähetysten perustaksi on otettu lähetysten menestys, jota mitataan kristinuskon levinneisyydellä ja muilla, usein kvantitatiivisesti mitattavilla suureilla.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Ilmiön kannalta klassiseksi esimerkiksi nostetaan usein Godinin ja Danielin *La France, pays de mission?* vuodelta 1943. Godin & Daniel 1943. Latourette kuvaa kehitystä Edinburghin lähetyskonferenssista 1910 Whitbyn konferenssiin 1947: Edinburghissa suurin osa osanottajista oli läntisistä maista. Osuus laski Madrasissa hieman alle puoleen osanottajista, ja Whitbyssä eroa idän ja lännen välillä pyrittiin jo tekemään merkityksettömäksi. Latourette 1949: 81–82. Ilmaisut lähetys ”kuudessa maanosassa” tai ”kaikkialta kaikkialla” korostavat lähetystä lännessä, mikä on johtanut epäluuloon uudesta länsikeskeisyydestä ja lännen itseriittoisuudesta. Scherer 1987, 47; Stockwell 1993, 25–26. Toki nämä ilmaisut tekevät mahdolliseksi myös sen, ettei lähetystä määritetä millään rajaavilla maantieteellisillä termeillä. Kristinuskon tilastollisen maantieteellisen levinneisyyden ja painopisteen kehittymistä kuvaavat esim. Scherer 1987, 30–32; Jenkis 2002, 1–3, 15; Wright 2006, 38; Robert 2009, 8–54 ja Tennent 2010, 35. Katso myös de Groot 1995, 144–145; Walls 1996, 9–11; Walls 2004, 31; Ahonen 2010, 156–161.

<sup>47</sup> Esim. Scherer kirjoittaa lähetysten kriisistä ja murrosvaiheesta: ”A new missionary commitment must be based on a realistic reading of the factors which make the older missionary era obsolete and call for change.” Scherer 1987, 21.

<sup>48</sup> Jaottelun tekee esimerkiksi Bosch tarkastellessaan läntisen mission kriisiä. Bosch 1991, 4–6.

<sup>49</sup> Bosch 1991, 4–6. Teinonen esittelee Gustav Warneckin varhaisen kauden mission perustelua Jumalan ja kristinuskon absoluuttisuuden ja universaalisuuden pohjalta. Teinonen 1959, 170–177. Katso myös Spindler 1995, 123–126.

Mission motiiveilla ja päämäärillä kuvataan sitä, mitä mission kokonaisuudella ja lähetystyöllä tavoitellaan. Bosch arvioi teoksessaan *Transforming Mission* länsimaisen lähetysten historiassa ilmenneitä motiiveja, joista osaa hän kuvaa teologisesta näkökulmasta ”epäpuhtaksi” (*impure*), osaa ”puhtaksi”. Epäpuhtaisiin motiiveihin liittyy poliittisten, kirkkopoliittisten, kulttuuri-imperialististen sekä kulttuureja erottelevien ja läntisestä näkökulmasta käsin ilmiöitä arvottavien aineiden sekoittuminen lähetukseen. Epäpuhtaiden motiivien ohessa myös ”puhtaat” ja leimallisesti teologiset motiivit voivat osoittautua ongelmallisiksi.<sup>50</sup> Jako puhtaisiin ja epäpuhtaisiin motiiveihin ei sovellu koko lähetyshistorian tulkinnan malliksi vaan kuvaa lähinnä kolonialismin ajan lähetyshistoriaa ja on kaiken kaikkiaan ongelmallinen. Sekulaarien ja uskonnollisten motiivien arviointiin perustuva jako edellyttää länsimaisen valistuksen näkökulmaa. Joka tapauksessa tässä yhteydessä arvioinnilla on oma arvonsa. Bosch tuo jaon avulla esille läntisten lähetysmotiivien rajoittuneisuuden jatkuvasti muuttuvassa historiallisessa tilanteessa.<sup>51</sup>

Perusteet sekä motiivit ja päämäärät ovat ohjanneet lähetysten käytäntöjä ja vaikuttaneet ratkaisevasti lähetysten luonteen kehittymiseen. Ongelmat perustan tai motiivien alueilla ovat johtaneet ongelmiin lähetysten käytännöissä. Läntisesti perusteltu ja motivoitu lähetystyö on siirtänyt läntisiä, vahvasti lähetystyön toimijoiden omaan kulttuuriin, kirkolliseen elämään ja olosuhteisiin sidottuja käytäntöjä ja asenteita lähetystyön myötä syntyneisiin kirkkoihin. Läntiset toimijat ovat myös usein pysyneet sitkeästi paikallisia toimijoita hierarkisesti arvioiden korkeammassa, jopa holhoavassa asemassa.<sup>52</sup>

Lähetysten paradigman muutokseen johtanut 1900-luvun kehitys on osoittanut ajattelun uudelleen suuntaamisen tarpeita niin 1700- ja 1800-luvuilla huomattavalla vauhdilla kehkeytyneen lähetysteologian ja -toiminnan perusteissa, motiiveissa, päämäärissä kuin käytännöissäänkin. Kritiikin historialliset juuret ovat osin satojen vuosien päässä esimerkiksi ristiretkien ja suurten löytöretkien ajassa, mutta myös 1900-luvulle saakka vahvana vaikuttaneessa kolonialismissa ja sitä seuranneessa uskolonialismissa ja maailmansodissa. Ensimmäinen ja toinen maailmansota kasvoivat ja vaikuttivat suuressa määrin niin sanotun

---

<sup>50</sup> Bosch 1991, 5. Molemmissa painotuksissa ongelmana on epätasapaino näkyvien rakenteiden ja näkymättömän todellisuuden välillä. Kansainvälisen lähetysliikkeen taustalla ovat vahvoina saksalainen pietismi ja anglosaksinen herätyskristillisuus, joissa on nähtävissä epätasapaino ”tuonpuoleisen” ja ”tämänpuoleisen” välillä. Miyamoto 2007, 33–34. Englanninkielisen ja saksalaisen lähetysten tavoitteiden eroista myös Wind 1995, 239–241. Katolisesta näkökulmasta kysymystä lähestyy esim. Amaladoss 1993, 360.

<sup>51</sup> Lähetysten motiiveista ja motivaatiosta laajemmin Ott 2010, 165–191.

<sup>52</sup> Bosch 1991, 5–6. Toisaalta läntinen vaikutus on saattanut myös tukea kehittyviä paikallisia kulttuureita esim. edistämällä kielen kehitystä kirjoitetuksi kieleksi. Ahonen 2010, 150–151.

vanhan kristikunnan alueella.<sup>53</sup> Historia tuntee myös paljon myönteisiä esimerkkejä kulttuurienvälisyydestä ja kristinuskon motivoimien läntisten vaikutteiden aikaansaannoksista. Myös muut uskonnot ovat käyneet valloitusotia. Silti kaikki edellä esitetyt kielteiset seikat ja monet muut ilmiöt ovat antaneet perustellusti kaikupohjaa näkemyksille, joiden mukaan väitteet läntisen järjestyksen kristillisyydestä tai moraalisesta ja kulttuurillisesta ylivertaisuudesta ovat vähintäänkin kyseenalaisia.<sup>54</sup>

Boschin erittelemät ongelmat mission perusteiden, käytäntöjen, päämäärien ja luonteen alueilla heijastelevat niin sanotun kristikunnan ja muun maailman välistä asetelmaa, joka toimi pitkään kristillisen lähetyksen taustaoletuksena. Kristikuntamalli vaikutti merkittävästi myös reformaation kirkoissa viime vuosisatoina syntyneen lähetysajattelun ja -toiminnan välittömänä taustana. Ajatus maantieteellisesti määrittävästä kristillisestä lännestä ja muusta maailmasta on osaltaan johtanut lähetysajatteluun ja käytäntöihin, joissa kristinuskon universaaliluonne on paikoin unohtunut läntisten aatteellisten tai valtapoliittisten korostusten alle. Lähetys on monin paikoin sekoittunut kolonialistisiin voimiin on johtanut haitallisiin seurauksiin ja seurausten nostamaan voimakkaaseen kritiikkiin.

Ajatus *Corpus Christianum*:ista eli kristikunnasta juontaa juurensa konstantinolaiseen käänteeseen ja germaanisten kansojen kristillistämiseen. Näiden muutosten myötä kirkko muodosti symbioottisiksi muodostuneet suhteet hallitsijoihin.<sup>55</sup> Kirkollisen ja valtiollisen hallinnon tiiviisti toisiinsa yhdistänyt kristikuntamalli ei elänyt täydellisessä muodossaan kauaa, jos ollenkaan.<sup>56</sup> Jo lännen ja idän kirkkojen erkaantuminen toisistaan rikkoi

---

<sup>53</sup> van Raalte 1995, 33; Verstraelen 1995, 67–68; Sanneh 2003, 38. Toisen maailmansodan juuret ovat paitsi Euroopassa ja kansallissosialistisen Saksan toiminnassa myös Aasiassa. Sodan laajensi maailmansodaksi Japanin ja USA:n välinen konflikti, jonka juuret ovat syvällä Tyynenmeren alueen geopolitiikassa. 1930-luvulla Tyynenmeren alueella oli merkittäviä jännitteitä ja avoimia konflikteja: Japanin hyökkäys Kiinaan 1937 merkitsi kahden huomattavan vallan välistä konfliktia, johon USA:kin sittemmin liittyi. Japani ja Neuvostoliitto sotivat Khalkin Golissa jo vuonna 1939. Toisen maailmansodan syttyminen voidaan siis määritellä myös Aasia-keskeisesti. Tämä näkemys on elänyt mm. Yhdysvaltain merijalkaväen veteraanien keskuudessa: "[...] Like many other Marines then stationed in North China, I believed that World War II had begun when the Japanese Imperial Army invaded China in 1937 [...]." Brady 2007, 63. Jenkins muistuttaa, etteivät läntisen kolonialismin hirmuteot olleet yksinäisiä ilmiöitä, vaan esim. arabien orjakaupalla Afrikassa on pitkä historia. Jenkins 2002, 15. Ristiretkikritiikin yhteydessä voidaan muistaa ristiretkiä edeltänyttä islamin ekspansiivisuutta suhteessa Eurooppaan. Lännen yksipuolinen syyllistäminen on yksi länsikeskeisyyden muoto.

<sup>54</sup> Maailmansotiin viitaten Hogg pitää ajanjaksoa 1914–1945 ratkaisevana iskuna kristikunta-ajattelulle. Hogg 1961, 95. Katso myös Ahonen 2000, 151–152; Tennent 2010, 18–24. On syytä huomata, että edellä esitetty kritiikki kohdistuu paitsi kristinuskoon myös – ja paikoin ennen kaikkea – niin sanottuun länteen.

<sup>55</sup> Kehitystä kuvaavat esim. Bosch 1991, 274; Hall 1991, 200–204; Jenkins 2002, 10; Walls 2004, 35–38; Hanciles 2008, 84–111; Robert 2009, 21–22; Ahonen 2010, 100–132 ja Paas 2011, 11–12. Robert nostaa esille Armenian ja Etiopian varhaisina kansallisina kokonaisuuksina, jotka omaksuivat kristinuskon. Robert 2009, 19. Molemmat ovat lännen ulkopuolella.

<sup>56</sup> Esimerkiksi Hogg ajoittaa huippukauden 1100- ja 1200-lukujen taitteeseen. Hogg 1961, 95. Tästä poiketen esim. Robert ei keskity niinkään kristikuntaideaalin toteutumiseen vaan katsoo kristikunnan saavuttaneen muotonsa 1300-luvulla. Robert 2009, 22.

kristikuntamallin tiivyyttä, mutta varsinkin reformaation ja valistuksen jälkeinen pirstaloiva kehitys haastoi kristikuntamallin. Vaikka kristikunta-ajattelun alkuperäiset, yhtenäiset ainekset – yhden Rooman valtakunnan perinteet ja yksi kirkko – hajosivat osiin kansallisvaltioissa ja niiden kirkoissa, säilyi kristikuntamallin ytimessä oleva kirkon ja valtakoneiston – kansallisvaltioiden tapauksessa usein valtion – läheinen suhde muuttumattomana tosiasiana uusissa valtioissa ja kirkoissa reformaation jälkeenkin.<sup>57</sup>

Protestanttinen lähetysinnostus syntyi ja kasvoi historiallisessa tilanteessa, jossa kansallisvaltioiden muodostumisesta huolimatta kristikuntamallin mukainen ajattelu vaikutti vielä vahvana niin rakenteissa kuin käytännöissä. Kirkon ja vallanpitäjien suhteet olivat läheiset, ja hallitsijan uskonto määritteli käytännössä hänen hallitsemansa alueen ihmisten uskonnon. Protestanttinen lähetysajattelu ja -teologia saivat voimakkaita vaikutteita romantiikasta.<sup>58</sup> Romantiikka ruokki tulkintamallia, jossa maailma jaetaan länteen ja itään. Myös valistus vaikutti lähetykseen merkittävästi. Valistusajattelun hengessä läntinen tai eurooppalainen sivistys nähtiin hyvänä ja levittämisen arvoisena asiana, mikä antoi vivahteensa kristikuntamallin suuntaamaan lähetysajatteluun ja -praksikseen.<sup>59</sup> Valistusajattelu vaikutti protestanttisen lähetysajattelun perusteisiin, motiiveihin, päämääriin ja luonteeseen. Lähetys levitti paitsi kristillistä sanomaa myös kristillisen sanoman ja läntisen kulttuuriin symbioosia taustanaan maailman jako kristilliseen länteen ja itään, jossa kristinuskolla ei ollut valta-asemaa.

Timothy C. Tennent toteaa, että kristikuntamallin vaikutus johti mission ja lähetysten teologisten perusteiden huomiotta jättämiseen:

Niin kauan kuin kirkko eli kristikunnan puitteissa, kysymystä: ”Millä vallalla julistatte kristillistä evankeliumia?” kysyttiin tuskin lainkaan. Auktoriteetti oli oletettu. Vähitellen, kristikunnan kesyttävän vaikutuksen myötä, mission raamatullinen ja trinitaarinen autorisointi korvattiin kulttuurisella, institutionaalisella tai käytännöllisellä perustelulla.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Bosch 1991, 275; Jenkins 2002, 10; Robert 2009, 34. Douglas John Hall kiinnittää huomiota siihen, kuinka Lutherille tärkeä ristin teologia näivettyi, kun reformaation kirkoista tuli omilla alueillaan valtakirkkoja. Hall 2003, 173–174. Kärsimyksen ja itsensä tyhjentämisen tien ja vallan näkökulmien yhdistämisessä ei onnistuttu.

<sup>58</sup> Teinonen 1959.

<sup>59</sup> Lähetysten ja valistuksen suhteesta Scherer 1987, 33–34; Bosch 1991, 262–345; Newbiggin 1993, 2–3. Stanley vertailee valistuksen huomattavia vaikutuksia protestanttiseen lähetysteologiaan ja toisaalta sen vähäistä merkitystä roomalaiskatoliselle lähetykselle. Stanley 2001, 1–5.

<sup>60</sup> ”As long as the church lived within the context of Christendom, then the question ‘By what authority do you preach the Christian gospel?’ was hardly asked; the authority was assumed. Slowly, under the domesticating influence of Christendom, the biblical, Trinitarian authority for the missionary mandate was replaced by a cultural, institutional, or pragmatic one.” Tennent 2010, 67. Mission piirteistä kristikuntamallin aikana Kreider & Kreider 2009, 14–22.

Boschin käsittein ilmaistuna Tennent näkee kristikuntamallin ongelmana siirtymisen ”puhtaista” mission motiiveista ”epäpuhtaisiin”, kulttuureja arvottaviin motiiveihin. Niin sanotun lännen ja kristinuskon ylivertauus on kristikuntamallissa oletus, jota ei koetella jatkuvasti teologian keinoin.

Gerald H. Anderson kiinnittää huomiota samaan asiaan kuin Tennent todetessaan kristikuntamallin valtakauden olleen lähtökohdiltaan pikemmin sisäänpäinkääntyneen kuin ulospäin suuntautuneen teologian aikaa. Tällöin unohtui kristinuskon missionaariseen luonteeseen lähtökohtaisesti liittyvä suhde muihin uskontoihin ja ympäröivään maailmaan. 1900-luku nosti tämän ongelman radikaalisti esille ja haastoi kristillisen kirkon uuteen lähetysteologiseen ajatteluun ja työskentelyyn.<sup>61</sup> 1900-luku näyttäytyy näin paitsi kristinuskoa ja kristillistä länttä järkyttäneenä ajanjaksona myös myönteisenä ja jopa välttämättömänä kriisinä ja korjausliikkeen motivoijana. 1900-luku pakotti kristinuskoa kohti juuriaan missiossa.<sup>62</sup>

Kritiikki kristikuntamallia ja sen muovaamaa kristillistä länttä vastaan voimistui 1900-luvun alkupuoliskolla.<sup>63</sup> Kritiikkiä tuli sekä kristinuskon sisä- että ulkopuolelta. Kolonialismin asteittainen murtuminen kulki käsi kädessä voimakkaiden kristinuskon ja muiden läntisten vaikutteiden vastaisten reaktioiden kanssa monissa maissa.<sup>64</sup> Toisaalta on huomattava, että monilla alueilla kristinusko on säilynyt ja jopa kasvanut voimakkaasti vasta siirtomaavallan loppumisen jälkeen, toisin sanoen kristinusko ei ole elänyt läntisen siirtomaavallan tuen turvin – elihän se jo sitä ennen toista tuhatta vuotta monilla Afrikan ja Aasian alueilla, jotka erityisesti protestanttisesta, läntisestä näkökulmasta on mielletty usein niin sanotuiksi lähetyskentiksi.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Anderson 1961, 3–4.

<sup>62</sup> Esim. Latourette näki ”vallankumousten ajan” toisen maailmansodan jälkeen paitsi kriisinä ja potentiaalisena uhkana kristikunnalle myös tervehdyttävänä ilmiönä. Katso esim. Latourette & Hogg 1948; Latourette 1949. Kristikuntamallin kritiikistä nousevan *post-Christendom* mallin suosiosta korrektiivina katso Paas 2011, 12–13.

<sup>63</sup> 1900-luvun kritiikki rakensi aikaisemmalle kritiikille, jota esitti mm. Søren Kierkegaard. Hall 2003, 163, 168. Myös Vicedomille läheisen Neuendettelsaun lähetysten perustaja Wilhelm Löhe kritisoi kristikuntamallin pohjalta löytyvää konstantinolaista käännettä. Tästä Sihvonen 1980, 92.

<sup>64</sup> Scherer pitää kolonialismin loppumista ensimmäisenä iskuna (*the first blow*) sitä edeltäneelle lähetyskaudelle. Scherer tarkastelee paitsi kolonialismin kaatumisen myönteisiä puolia myös sen vaikutuksia lähetysten ja kirkkojen asemalle ”suojaavana varjona” suhteessa niitä vastustaviin tahoihin, mikä johti etenkin Kiinassa kristityt huomattaviin vaikeuksiin. Hän tarkastelee myös kristikunta-järjestelmän kaatumista näkökulmasta, joka korostaa kristikunta-mallin jälkeisen ajan kristinuskolle negatiivisia piirteitä, kuten maallistumista ja marxismin suosion leviämistä. Scherer 1987, 22–26. Varhainen arvio kolonialismin murtumisen vaikutuksista Freytag 1952, 29–34. Kts myös Robert 2009, 67–69, 96–98.

<sup>65</sup> Scherer 1993, 196–197. Kriittinen suhtautuminen vanhaan asetelmaan herätti 1960-luvulla sekä lähetysten kotimaissa että itsenäistyneiden kirkkojen sisällä keskustelun lähetystyön moratoriosta eli lähetysjärjestöjen antaman taloudellisen tuen ja työntekijöiden määräraikaisesta poistamisesta. Anderson 1974, 133–141; Luzbetak 2002, 107.

Kristinusko ei ole ollut historian valossa kategorisesti läntinen ”valkoisen miehen uskonto”.<sup>66</sup> Se vaikutti Afrikassa ja Aasiassa jo ennen kristikuntamallin muodostumista, ja siitä on tullut pysyvä osa ihmisten ja yhteisöiden elämää myös niillä alueilla, joille se levisi protestanttisen lähetysliikkeen myötä maailmanlähetyksen suureksi vuosisadaksi nimetyn 1800-luvun kuluessa. Osoituksena tästä on niin sanotun globaalien etelän kristinuskon voimistuva asema ja lähetysaktiivisuus myös vanhan kristikunnan alueilla. Globaali, etelästä pohjoiseen suuntautuva muuttoliike osaltaan voimistaa tätä ilmiötä.<sup>67</sup>

Merkittävän näkökulman 1900-kehityksen arviointiin sekä lännen ja idän välisten suhteiden hahmottamiseen antaa Etelä-Korea, jossa kristinusko on kasvanut voimakkaasti. Etelä-Korea eli läntisen kolonialismin ulkopuolella. Historiallisesti katsoen länsimaat ja niiden harjoittama kolonialismi eivät ole uhanneet korealaista kulttuuria, taloutta ja elämäntapaa. 1900-luvulla Japani edusti länsimaiden asemesta kolonialistista uhkaa Korealle. Kristillinen missio on saavuttanut Etelä-Koreassa huomattavia tuloksia. Etelä-Korean kristityt ovat myös nykyisessä tilanteessa merkittäviä lähetystoimijoita muualla maailmassa.<sup>68</sup>

Kristikuntamalli ja kristinuskon länsimaiset muodot olivat 1900-luvun alkupuolelta asti monien merkittävien läntisten lähetysteologiain ja lähetysteologiasta kiinnostuneiden ajattelijoiden kritiikin kohteina.<sup>69</sup> Tämä kritiikki liittyi monin paikoin *missio Dei* -käsitteen ympärille rakentuneen lähetysteologian kehkeytymiseen, ja sitä tarkastellaan tarkemmin seuraavissa alaluvuissa yksittäisten ajattelijoiden kohdalla. Yleisesti ottaen kritiikin kärjet osuivat läntisen kristinuskon missiotietoisuuden laimentumiseen, ihmiskeskeisyyteen ja tämänpuoleistumiseen. Lähetysteologian piirissä havaittiin monien merkittävien

---

<sup>66</sup> Ottaen huomioon kristinuskon historian maantieteelliset ja sosiologiset piirteet tämä on erittäin epäonnistunut määritelmä, ellei viitata vain virallisen kirkollisen vallan epätasaiseen jakautumiseen sekä maantieteellisesti että miesten ja naisten välillä.

<sup>67</sup> Robert: “[...] the retreat of Christianity under the forces of secularism and anti-colonialism was not the end of World Christianity, but the death rattle of European Christendom.” Kolonialismin murtuminen vapautti kristinuskon leviämään itsenäisesti monissa entisissä siirtomaissa. Robert 2009, 69. Tennent 2010, 31–33. Katso myös Sanneh 2003, 14–16. On syytä muistaa kristinuskon pitkä historia Afrikassa. Tästä esim. Hoekendijk 1964, 198–200. Verstraelen toteaa: ”Christianity has been in Africa nearly from the beginning. Africans are mentioned in the Bible and played a significant role in the life and expansion of the early church.” Verstraelen toteaa myös: ”But Europeans also brought their Christianity with them.” Verstraelen 1995, 70–71. Walls muistuttaa, että moni uuden ajan afrikkalainen, kristinuskoa levittänyt toimija on ollut riippumaton tai itsenäinen suhteessa länsimaiseen lähetystyöhön. Walls 1996, 85–89. Walls huomauttaa käsitellessään Latourettea: ”Since this time, much fundamental research has been conducted on the primary sources, oral and written, and new perspectives have been taken up in which Africans, Asians, and Latin Americans figure as the principal agents of Christian expansion.” Walls 2004, 8. Katso myös Walls 2004, 33–47 ja 85–115. Jenkins kirjoittaa ”läntisen kristinuskon myytistä”, joka vaikuttaa yhä yleisesti todellisuuden kanssa huonosti sopivaan käsitykseen kristinuskon luonteesta läntisenä uskontona ja ilmiönä. Jenkins 2002, 16–17; 47–59.

<sup>68</sup> Koreasta esim. Latourette & Hogg 1948, 32–33; Ahonen 2002, 16–19.



geopoliittisten ja taloudellisten painopisteiden sekä yleisen aloitteellisuuden asteittainen siirtyminen pois Euroopasta ja lännestä.<sup>70</sup> Monet Aasian ja Afrikan valtiot nähtiin entistä itsenäisempinä ja voimakkaampina poliittisina, taloudellisina ja uskonnollisina toimijoina pikemmin kuin lännelle alistaisina raaka-aineverastoina. Tämä kehitys todettiin ja sitä tervehdittiin paikoin innostuneesti. Esimerkiksi Max Warren piti läntisen valta-aseman katoamista mahdollisuutena luovan globaalin yhteyden syntymiselle ja jopa sen edellytyksenä.<sup>71</sup> Myöhemmin Gerald Schwarz on kuvannut 1900-luvun kehitystä kirkon vapautumisena Babylonian vangeudesta ja muuttumisena *Corpus Christianum*:ista *Corpus Christi*:ksi, kristinuskon sisältöjä vääristäneestä jähmeästä vanhasta kristikunnasta aidoksi Kristuksen ruumiiksi.<sup>72</sup>

Osa lännen ja vanhojen valtarakenteiden osakseen saamasta kritiikistä ja niitä vastaan suunnatuista voimakkaista toimista on tullut lännen ulkopuolelta. Toisen maailmansodan jälkeen entisten siirtomaiden itsenäistyminen oli nopeatempoista. Tämän mahdollisti paitsi maailmansotien hämmentämä tilanne myös paikoin pitkäänkin jatkunut valmisteleva työ, kuten suurten maailmanuskontojen ja kansallidentiteettien toisiaan ruokkiva kehitys, jota ilmentävät esimerkiksi hindulaisuuden ja islamin renessanssi ja Japanin voimakas kasvu alueelliseksi suurvallaksi 1900-luvun alkupuoliskolla.<sup>73</sup> Muutokset eivät liittyneet vain eikristillisiin uskontoihin. Usein vapaus- ja itsenäistymispyrkimyksillä oli vahva kosketus kirkon toimintaan, ja monet vapausliikkeiden johtajista olivat saaneet koulutuksensa läntisten lähetyssseurojen ylläpitämässä kouluissa.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Barthin, Hartensteinin, Kraemerin, Hoekendijkin ja Vicedomin suhdetta kristikuntamalliin esitellään tuonnempana. Walls hahmottaa evankelisen lähetyслиikkeen kompleksista suhdetta hallitsevaan kristikuntamalliin. Walls 1996, 81–84.

<sup>70</sup> Lännen kriisistä Whitbyn konferenssin valossa Latourette & Hogg 1948, 2–4.

<sup>71</sup> Warren 1950, 396.

<sup>72</sup> Schwarz 1980, 110–112. On huomattava, ettei kritiikki ole kategorisoivaa. Kristikunta-mallia kohtaan on osoitettu myös ymmärrystä historiallisesta näkökulmasta käsin. Se mahdollisti monia yhteiskunnallisia ja teknisiä edistysaskeleita. Tästä esim. Hall 2003, 165–167. Kristikunta ei ollut monoliittinen järjestelmä, vaan sen historiasta on löydettävissä erilaisia vaiheita, mm. sekularisointuminen, joka liittyy kolonialismin alkuun. Walls 2004, 38. Kristikunnan kritiikkiä arvioitaessa on otettava huomioon, mikä vaihe mallista on kritiikin alla ja mihin kritiikki suuntautuu. Esim. Harvey Cox kritisoi konstantinolaisen käänteen jälkeistä aikaa siitä, että uskon (*faith*) sijaan keskityttiin uskomuksiin (*belief*) ja hierarkioihin. Coxin malli on kovin kategorinen eikä näytä ottavan huomioon perinteistä *fides qua – fides quae* -jakoa. Cox 2009, 99–108.

<sup>73</sup> van Raalte 1995, 33–36; Walls 2004, 63. Havahtuminen kolonialismin aikaisen lähetyksen ongelmiin herätti keskustelun lähetyksen lakkauttamisesta, moratoriosta. Keskustelun voidaan katsoa vaikuttaneen lähetyksen sisältöihin. Anderson 1974; Jenkins 2002, 42; Sanneh 2003, 17.

<sup>74</sup> Jenkins 2002, 145–150. Esimerkkejä uskontojen ja nationalismin suhteista: Indonesiassa islam ja nationalismi olivat laittaneet kommunismin ja siirtomaahallinnon tiukille jo 1920-luvulla. Hallencreutz 1966, 124–140. Japanissa valmisteltiin vuonna 1927 laki, joka takasi shintolaisuudelle, buddhalaisuudelle ja kristinuskolle aseman virallisina uskontoina. Kuitenkin kehitys vei 1930-luvulla kohti valtionuskonnollisuutta, jossa

Vicedomin ajattelun tulkinnan kannalta merkittävä taustatekijä on saksalaisen lähetysten syvä kriisi toisen maailmansodan jälkeen. Sodan myötä taloudellinen tilanne oli tiukka ja myös monet sekä fyysiset että organisatoriset rakenteet olivat kärsineet sodassa huomattavasti.<sup>75</sup> Voittajavaltiot jakoivat sodan aloittajaksi tulkittua Saksan miehityslohkoihin, mikä johti lopulta maan jakoon Länsi- ja Itä-Saksaksi. Jako johti Saksan läntisten ja itäisten osien voimakkaaseen eriytymiseen ja vaikutti siten repivästi koko saksalaiseen yhteiskuntaan ja kristilliseen lähetykseen sen osana.<sup>76</sup> Rautaesirippu esti yhteydenpitoa ja johti sen erottamat osat erilaisiin kehityssuuntiin.

Laajamittainen hyökkäyssota, monien ihmisryhmien vainoaminen ja joukkotuhonta sekä monet muut kansallissosialistisen hallinnon organisoimat teot olivat johtaneet Saksan voimakkaaseen sisäiseen ideologiseen ja moraaliseen kriisiin. Saksan evankelisen kirkon piirissä syntyi vahva halu sanoutua irti kansallissosialistisen hallinnon aikana tehdyistä virheistä ja siten vakauttaa tilannetta. Suuri askel tässä prosessissa oli lokakuussa 1945 julkistettu Stuttgartin syyllisyydentunnustus. Kirkko myönsi tunnustuksessa saksalaisten yhteisen syyllisyyden ja pyysi anteeksiantoa.<sup>77</sup> Osana tehtyjen virheiden korjaamisprosessia ja syyllisyyden käsittelyä toimi denatsifikaatioprosessi, joka vaikutti myös saksalaisiin lähetyskeskeisiin. NSDAP:n jäsenet ja muut natsiyhteyksistään tunnetut ihmiset yritettiin perata pois yhteiskunnan merkittäviltä vaikutuspaikoilta.<sup>78</sup>

Kansainvälinen lähetysyhteisö hyväksyi saksalaisten anteeksipyyntöjä ja katumuksen ja otti erilaisen kannan Saksaan kuin ensimmäisen maailmansodan jälkeen, jolloin saksalaiset lähetykset saivat kokea monenlaisia rajoituksia. KLN antoi saksalaisille lähetyksille tuntuvaa taloudellista ja henkistä tukea.<sup>79</sup> Kaunis osoitus myötätunnosta oli KLN:n Whitbyn konferenssissa vuonna 1947 kolmen saksalaisen delegaatin osakseen saamat

---

shintolaisuus oli määrävänä tekijänä, pitkälti nationalismin värittämänä. Huddle 1958, 183–187. Shintolaisen nationalismin ja kristinuskon suhteista Lee 1966.

<sup>75</sup> IRM 1948, 28; Latourette & Hogg 1948, 6, 20; Flachsmeier 1963, 356; Menzel 1978, 344–347. Sodan nopeasta vaikutuksesta kentällä toimivien saksalaisten lähetysten määrään katso Hoekendijk 1967, 129. Muiden maiden avusta Saksan kirkollisesta jälleenrakennuksesta Latourette 1955, 38.

<sup>76</sup> Kantzenbach 1968, 206.

<sup>77</sup> Kantzenbach 1968, 206–207; Schwarz 1996, 599.

<sup>78</sup> Tämä prosessi vaikutti välillisesti Vicedomiin, joka nousi denatsifikaatioprosessin myötä Keyßerin paikalle Neuendettelsaun lähetysten lähetystarkastajaksi. Keyßer sai lähteä jo 1930-luvulta periytyneiden NSDAP-sympatioidensa ja yhteyksiensä vuoksi, vaikka oli sittemmin arvostellut natsihallintoa kriittisesti. Müller 1993, 7, 260. Keyßer 1930-luvun sympatioita kansallissosialistiseen ideologiaan kuvaa toteamus vuodelta 1934, ”Heute regiert, Gott sei Dank, der National-socialismus.” Hoekendijk 1967, 189; Yates 1994, 54. Sittemmin myös Keyßerin ja kansallissosialistisen hallinnon ajattelutapojen erot kävivät ilmi.

<sup>79</sup> Menzel 1978, 360–361; Schwarz 1996, 599; Yates 1994, 133. Latourette ja Hogg kiinnittävät huomiota Whitbyn konferenssin jälkeen siihen, että kansainvälisen lähetysyhteisön sisäinen kiinteyden kesti toisen maailmansodan koettelemukset paremmin kuin ensimmäisen. Latourette & Hogg 1948, 48.

suosionosoitukset alkuesittelyn yhteydessä.<sup>80</sup> Jo vuonna 1952 saksalaiset saivat järjestää KLN:n konferenssin omassa maassaan Willingenissä, mikä on myös nähtävissä hyväksynnän ja yhteistyöhalun merkinä. Saksaa ei eristetty kansainvälisestä lähetysyhteisöstä.

Vicedom teki työtään ja kehitti lähetysteologista ajatteluaan ympäristössä, joka tarjosi haasteita. Hän edusti laajan kritiikin kohteena ollutta läntistä lähetystyötä ja vielä sen sisällä monin tavoin vaikeassa asemassa ollutta saksalaista lähetystyötä. On johdonmukaista olettaa, että tämä haasteellinen toimintaympäristö löi leimansa Vicedomin kirjoituksiin ja ajatteluun niiden takana.

Edellä on käsitelty paradigman muutosta siirtymisenä kristikunnan jälkeiseen aikaan. Läntisesti värityneestä kristinuskosta on siirrytty globaaliin kristinuskoon tai valistuksen – joka on vahvasti läntinen ilmiö – piiristä globaalit näköalat mahdollistavaan ekumeeniseen viitekehykseen.<sup>81</sup> Näistä lähtökohdista tulkittuna paradigman muutos on laaja-alainen ja koskettaa missiologiaa ja teologiaa ylipäätään monien aladisipliinien alueella. Paradigman muutoksesta esiintyy myös tätä käsitystä tarkemmin kohdennettuja näkemyksiä. Esimerkiksi Michael Amaladoss näkee paradigman muutoksen tapahtuneen nimenomaan siirtymässä Kristus- tai kirkkokeskeisestä lähetysteologiasta trinitaariseen *missio Dei* -käsitteen määrittelemään ajatteluun. Amaladossin mukaan ratkaisevan muutoksen lähetysteologisen ajattelun perusteissa aiheuttaa se, että toisin kuin kirkkoa lähtökohtana tai päämääränä pitämissä lähetysteologisissa malleissa *missio Dei* -mallissa kirkko nähdään osana Kolminaisuudesta itsestään nousevaa missiota. Kirkko ei ole mission ensisijainen toimija tai keskus vaan Jumalan mission seuraus.<sup>82</sup>

Amaladoss tarkastelee *missio Dei* -käsitettä ensisijaisesti Jumalan itsekommunikaation näkökulmasta. Missio tähtää pohjimmiltaan siihen, että Jumala kommunikoi itsensä (*God's self*) ihmisille. Tämä kommunikaatioprosessi on vahvasti trinitaarinen. Luomisessa kaikki on luotu sen Sanan kautta, joka on sittemmin inkarnoitunut maailmaan. Luomisessa Pyhä Henki liikkui syvyyksien yllä, ja sama Henki on yhä läsnä maailmassa ja luo uutta. Kirkko jatkaa missiota inkarnoituneen Sanan ja Pyhän Hengen asialla, mutta sillä ei ole monopoli- tai valta-

---

<sup>80</sup> Lehmann 1952, 14.

<sup>81</sup> Esim. Hall katsoo konstantinolaisen ajan päättyneen, olkoonkin että kristikuntamallin poistuminen on vielä kesken. Hall 1991, 200–207.

<sup>82</sup> Amaladoss 1993, 359–379, erityisesti 363–366. Katolilaisena Amaladoss tarkastelee kysymystä erityisesti Vatikaanin toisesta konsiilista ja sen jälkeisestä ajattelusta käsin. Amaladossin kanssa samoilla linjoilla *missio Dei* -käsitteen merkittävyyden suhteen ovat Flett ja Ott, jotka kutsuvat sen aikaansaamaa muutosta kopernikaaniseksi käänneeksi: missio ei perustu ihmistoimintaan vaan Jumalaan. Flett 2010, 9; Ott 2010, 63. Flett ja Ott viittaavat tässä alkuperäiseen Kopernikuksen löytöön, eivät John Hicken, joka on puhunut pluralismin yhteydessä kopernikaanisesta käänneestä uskonnonfilosofisessa ja teologisessa keskustelussa Kantiin liittyen. Ahonen 2000, 24; Von Stosch 2005, 48.

asemaa suhteessa missioon. Kirkon missio on Jumalan omaa trinitaarista, historiallista ja kosmista missiota, jonka palveluksessa kirkko on. Tämä trinitaarinen näkökulma laajentaa perinteisiä näkökulmia inkulturaatioon, uskontodialogiin, vapautukseen ja mission sisäisiin ulottuvuuksiin siinä määrin, että Amaladoss pitää nimenomaan *missio Dei* -käsitteeseen siirtymistä paradigman muutoksena. Amaladossin mukaan tämä paradigman muutos näkyy kolmella alueella: 1) lähtökohdissa siirtymänä Kristus-keskeisyydestä trinitaarisuuden korostamiseen, 2) soteriologiassa, jossa sovituksen katsotaan koskevan koko maailmaa ja koko kosmosta, ei vain sieluja, sekä 3) päämäärissä, joissa tähdätään kirkon sijaan Jumalan valtakuntaan.<sup>83</sup>

Amaladossin näkemystä *missio Dei* -mallista paradigman muutoksen ytimenä tukevat *missio Dei* -käsitteen käyttöönoton aikaansaamat radikaalit muutokset mission kokonaisuuden hahmottamisessa. Jumalan omaa missiota korostavan ajattelutavan yleistyminen protestanttisessa ja roomalaiskatoelisessa lähetysteologisessa keskustelussa on vaikuttanut tapaan tulkita kokonaiskäsitettä *missio*. Missiota sanana on käytetty ja käytetään toisistaan oleellisesti poikkeavilla tavoilla jo käsitteiden käytön suhteen tarkan ja analyttisen missiologisen keskustelun piirissä, saati sitten yleisessä puheessa. Sanan monet käyttötavat johtuvat osin epäselvyyksistä käsitteen suhteen sekä toisistaan poikkeavista missiologisista korostuksista. Toisaalta *missio* on jo lähtökohtaisesti monitahoinen käsite. Tätä korostaa myös David Bosch, kun hän toteaa, ettei missiota käsitteenä voi määrittellä lopullisella tarkkuudella. Käsitteen suhteen päädytään aina likiarvoihin.<sup>84</sup>

1900-luku toi mukanaan huomattavia muutoksia termin *missio* ymmärtämisessä ja käsitteenmäärittelyssä. Timothy C. Tennent pitää vuoden 1952 Willingenin lähetyskonferenssia ja *missio Dei* -käsitteen läpimurtoa keskeisenä muutoksena mission ymmärtämisen suhteen. Sitä ennen termeillä *missio* ja lähetys viitattiin useimmiten toimintaan, jonka subjektiksi miellettiin kirkko tai järjestöt sen osana. *Missio Dei* -malliin siirtyminen korosti Jumalaa itseään mission ensisijaisena ja varsinaisena toimijana. Willingenin konferenssin ja sen jälkeisen kehityksen jälkeen lähetysteologiassa ajatellaan entistä yleisemmin, että kirkko edellyttää missiota Jumalan omana toimintana pikemmin kuin *missio* kirkkoa.<sup>85</sup> Kuten John G. Flett toteaa, *missio Dei* -käsitteen myötä käsite *missio* on saanut aidosti teologisen määrittelyn pikemmin kuin määrittelyn fenomenologisin termein.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Amaladoss 1993, 363–366.

<sup>84</sup> Bosch 1991, 9. Käsitteen haasteellisuudesta myös Spindler 1995, 127–142.

<sup>85</sup> Tennent 2010, 54–55. Saman suuntaisesti jo Davies 1966, 33.

<sup>86</sup> Flett 2010, 6.

Samaan lähtökohtaan viittaa Bosch todetessaan mission viittaavan dynaamiseen suhteeseen Jumalan ja maailman välillä.<sup>87</sup> Tällöin missio tulkitaan oleellisesti teologisesta viitekehyksestä käsin.

Edellä on todettu 1950-luvun merkitys mission ymmärtämisessä tapahtuneissa muutoksissa. Francis Anekwe Oborji avaa käsitteen missio ymmärtämisessä tapahtuneita muutoksia viitaten 1960-luvun ilmiöihin: toisaalta asiakirjan *Evangelii Nuntiandi* tulkintoihin, toisaalta vuoden 1963 Mexico Cityn lähetyskonferenssiin. Oborjin mukaan näiden myötä termin missio sisältö on muuttunut, ja sen käyttö on myös vähentynyt huomattavasti. Asiakirjaa *Evangelii Nuntiandi* on tulkittu tavoilla, jotka ovat nostaneet evankelioinnin yläkäsitteeksi ja korvaavaksi käsitteeksi mission tilalle. Mexico Cityn konferenssi puolestaan määritteli mission globaalista näkökulmasta käsin, kuudella mantereella tapahtuvaksi asiaksi.<sup>88</sup> Muutokset vähensivät termin missio erityisyyttä.

Missiologinen kirjallisuus kiinnittää huomiota englanninkielisten sanojen *mission* ja *missions* käytön muuttumiseen 1900-luvun puolen välin tienoilla.<sup>89</sup> *Mission* viittaa nykyisin usein missioon yleiskäsitteenä ja erityisesti Jumalan omaan missioon, *missio Dei*:hin, kun taas *missions* viittaa kirkon, kirkkojen ja ihmisten tekemään lähetystyöhön. Toisinaan *missions* korvataan latinankielisellä termillä *missiones ecclesiae* tai *missio ecclesiae* erotukseksi Jumalan missiosta. Termeihin *missions* ja *foreign missions* on kohdistunut 1900-luvun kehityksen ja kristinuskon globalisoitumisen myötä paikoin kritiikkiä, joka pitää niitä vanhentuneina ja tulkitsee niiden edellyttävän ajatusta maailman jakautumisesta kristikuntaan ja pakanoihin. Termit kantavat näin mukanaan historiallista painolastia. Toisaalta, kuten Bosch toteaa, kyseisiä käsitteitä voi lähestyä myös kirkon universaalista lähetystehtävästä käsin. Tästä näkökulmasta sisä- ja ulkolähetysten välillä ei ole periaatteellista eroa, vaan ero johtuu eri näkökulmista.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> "Christian mission gives expression to the dynamic relationship between God and the world, particularly as this was portrayed, first, in the story of the covenant people of Israel and then, supremely, in the birth, life, death, resurrection, and exaltation of Jesus of Nazareth." Bosch 1991, 9.

<sup>88</sup> Ahonen 1992, 35; Lundström 2006, 63–64; Oborji 2007, 7. Evankelioimisen määrittelystä katso Ahonen 1992, 14–15.

<sup>89</sup> Wright 2006, 22–25; Spencer 2007, 9–10; Ott 2010, xiv–xv.

<sup>90</sup> Bosch 1991, 9–10; 1993, 176–177; Oborji 2007, 7–8. Esimerkkinä *mission/missions*-keskustelusta mainittakoon *International Review of Missions* -lehden nimestä viimeisen s:n poistanut nimenmuutos 1960-luvulla. Muutos näkyi kesäkuun numerossa 1969. Stockwell 1993, 21. Vrt.: "In popular parlance 'missionary' has come to have overtones of cultural imperialism; further, 'missionary' often connotes the cross-cultural and long-distance dimensions of God's mission [...]. In both of these ways, the term 'missionary' restricts and limits our understanding of God's reconciling work, which sends all Christians, wherever they are, into their own lives as bearers of the good news of reconciliation in Christ." Krieder & Krieder 2009, 25.

Sekä siirtyminen läntisestä kristinuskosta globaaliin että mission perusteiden sitominen Kolminaisuuteen johtivat yhä kesken olevaan murrokseen, jota voidaan tarkastella paradigman muutoksena. Molemmat ilmiöt ilmentävät niitä haasteita ja muutoksia, jotka kristinusko kohtasi 1900-luvulla. Kristinuskon aseman kehitys ja kristinuskon tulkitseminen johtivat tilanteeseen, jossa mission perustelemiselle trinitaarisesti oli tarvetta. Mission trinitaarinen perustelu antoi mahdollisuuden tarkastella missiota selvästi läntisestä kolonialismista erillisenä ilmiönä.<sup>91</sup> Mission perusteiden ja motiivien valistushenkiset lähtökohdat olivat kestävämpiä muuttuneessa tilanteessa. Samoin kirkon tai uskonnon valtaan liittyvät mission perustelut tai motiivit osoittautuivat kestävämmiksi.

Jälkikolonialistinen kritiikki tuo edellä esiteltyyn kehityslinjaan näkökulmia, jotka kyseenalaistavat siirtymisen länsikeskeisestä lähetysteologiasta globaaliin. Kristittyjen lukumäärän maantieteellisen painopisteen siirtyessä kohti etelää 1900-luvun loppupuolella tietoisuus lähetysteologian jatkuvasta länsikeskeisyydestä vahvistui. Kirkkohistoriaa ja lähetysthistoriaa alettiin kirjoittaa tietoisesti ei-läntisistä näkökulmista.<sup>92</sup> Kuten ei-länsimaiset teologit ovat huomauttaneet, tätä keskustelua on jatkuvasti leimannut tietty länsi- tai pohjoiseskeisyys. Painopisteen muuttumista on korostettu lähinnä vanhan lännen alueella, eikä se ole juurikaan vaikuttanut globaalin etelän kristittyjen elämään. Tilastollinen data on selkeää, mutta johtopäätökset ovat yhä epäselviä globaalin etelän näkökulmasta tarkastellen.<sup>93</sup> On myös huomattava, että kolonialismia on seurannut monilla alueilla entisten siirtomaiden kehitystä jarruttava uskolonialismi, jossa monikansalliset yhtiöt ovat ottaneet sitä roolia, joka ennen oli siirtomaavalloilla.<sup>94</sup> Huolimatta 1900-luvulla tapahtuneista suurista periaatteellisista ja käytännöllisistä muutoksista, missiologisen paradigman muutoksen ja siitä seuraavien teologisten johtopäätösten vetämisen voidaan katsoa olevan jälkikolonialistisen kritiikin mukaan yhä kesken.

---

<sup>91</sup> On tosin kyseenalaista, missä määrin *missio Dei* -käsitteen läpimurto vaikutti tilanteen aiheuttaneiden ongelmien syihin. Flett 2010, 8–9.

<sup>92</sup> Verstraelen-Gilhuis 1995, 253–262. Tilastoihin tukeutuen Walls arvioi: ”This means that we have to regard African Christianity as potentially the *representative* Christianity of the twenty-first century.” Walls 2004, 85.

<sup>93</sup> Maluleke & Nadar 2004, 12–14. Tämä kritiikki tuskin kieltää arvoa siltä, että länsi suuntautuu uudelleen ilman länsikeskeistä hybristä. Läntisellä keskustelulla maantieteellisestä painopisteestä on siis arvonsa. Kuvaava on Jenkinsin toteamus: ”Northerners rarely give the South anything like the attention it deserves, but when they do notice it, they tend to project onto it their own familiar realities and desires. If in fact the global South represents the future, then it is tempting to claim that one’s own ideas are more valid, more important, because they coincide with those of the rising Third World.” Jenkins 2002, 13–14. Katso myös Jenkins 2002, 4–10. Wright kritisoi erityisesti reformaation perillisiä, jotka ovat suhtautuneet varauksella etelän teologian hermeneutiikkaan, vaikka reformaation liike edustaa perinteisesti itsenäisyyttä Raamatun lukemisessa. Wright 2006, 38. Afrikkalaisen ja länsimaisen teologian suhteista kolonialismin jälkeen Vähäkangas 2004.

## 2.2. Kriisinteologinen tausta

### 2.2.1. Ensimmäisestä maailmansodasta Willingeniin

Missiologisessa tutkimuksessa, joka keskittyy 1900-lukuun, on luontevaa määritellä tutkimuksen kohteena oleva ajanjakso Kansainvälisen lähetysneuvoston (KLN) tai Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) yleiskokousten mukaan. Tämän tutkimuksen taustaluvun kannalta toimiva pääteipiste löytyy KLN:n yleiskokouksesta – vuoden 1952 Willingenin lähetyskonferenssista. *Missio Dei* -mallin keskeiset ainekset tulivat esille Willingenin jälkeisessä keskustelussa, vaikka konferenssin asiapapereissa ei käytettykään termiä *missio Dei*, eikä selkeästi kolminaisuusopillinen lähetysteologian muotoilu ollut läpäisevä periaate vielä itse konferenssissa.<sup>95</sup> Termi *missio Dei* alkoi levitä yleiseen keskusteluun vielä vuoden 1952 puolella. Karl Hartenstein kuvasi kirjassa *Mission zwischen Gestern und Morgen* Willingenin konferenssin antia jäsentämällä sitä *missio Dei* -käsitteen avulla.<sup>96</sup> Myös Vicedom käytti termiä jo vuonna 1952 kirjassaan *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission*.<sup>97</sup> Ottaen huomioon Vicedomin julkaisun ajankohdan on mahdollista ja jopa todennäköistä, että Vicedom on omaksunut termin sisällön Willingenin konferenssia edeltäneestä keskustelusta. Hartenstein oli käyttänyt termiä *missio Dei* jo vuonna 1934 esitelmässään lähetyskonferenssissa Bremenissä, mutta ei kehitellyt käsitettä tai sen käyttöä oleellisesti pidemmälle ennen Willingenin konferenssia ja sen raporttikirjallisuutta.<sup>98</sup>

Willingenin konferenssi ei ollut *missio Dei* -käsitteen varsinainen syntysija. Termiä *missio Dei* oli käytetty jo aiemmin, mutta se ei esiintynyt konferenssissa merkittävässä roolissa. Konferenssin raporttikirjallisuudessa ja konferenssia seuranneessa keskustelussa käsite ei esiintynyt vakiintuneessa tai pitkälle työstetyssä muodossa. Pikemmin kuin käsitteen määrittelyn kannalta ratkaisevana tekijänä Willingenin konferenssi näyttäytyy alkusoittona kilpailevien *missio Dei*:n määrittelyjen historialle. Vaikka Willingenin konferenssin ja *missio*

---

<sup>94</sup> Luzbetak 2002, 59, 108–109.

<sup>95</sup> "It was here [in Willingen] that the idea (not the exact term) *missio Dei* first surfaced clearly." Bosch 1991, 390; Tämän suuntaisesti myös Ahonen 2000, 44–45 ja Miyamoto 2007, 36–37. Flett korostaa Willingenin keskustelujen kristosentrisyyttä trinitaarisuuden sijaan. Flett 2010, 152. Nämä kaikki korostavat termin *missio Dei* käyttöönoton tapahtuneen vasta konferenssin jälkeen. Tästä yleisestä linjasta poiketen Oborji sijoittaa termin käyttöönoton Willingeniin. Oborji 2006, 134–135. Kreider & Kreider liittävät käsitteen Willingeniin ottamatta tarkempaa kantaa ajoitukseen. Kreider & Kreider 2009, 24. Willingeniä pitää merkkipaaluna myös esim. Andersen, joka tosin myös toteaa Willingenin työn keskeneräisyyden. Andersen 1961, 300–306.

<sup>96</sup> "Aus der 'Missio Dei' allein kommt die 'Missio ecclesiae'. Hartenstein 1952, 62. Ahonen 2000, 44.

<sup>97</sup> "Um die Menschen vom Verderben zu retten und ihnen das Evangelium verkündigen zu lassen, treibt er selbst Mission, macht die Anbietung des Heils zur *missio dei* [sic] und verwirklicht damit seine Liebe unter den Völkern." RGK 9.

*Dei* -käsitteen suhde on monitahoinen, taustaluvun käsittelemän ajanjakson lopun määrittelemisen Willingenin konferenssiin ja aikaan välittömästi sen jälkeen palvelee Vicedomin teologian ymmärtämistä. Ennen Willingenin konferenssia ja itse konferenssissa luotiin pohjaa kolminaisuusoppiin perustuvan lähetyskäsitteen läpimurrolle huolimatta siitä, että itse kokousta ei voi pitää kehityksen lähtölaukauksena, huippuna tai päätepisteenä.<sup>99</sup>

Klassinen lähtöpiste 1900-luvun lähetysteologiaa esittelevän tutkimuksen taustaluvulle olisi lähetysliikkeen ja ekumeenisen liikkeen kehittymisen kannalta merkittävä Edinburghin lähetyskonferenssi 1910.<sup>100</sup> Tässä tutkimuksessa taustaluvun historiallinen alkupiste sijoittuu kuitenkin Edinburghin konferenssin asemesta aikaan ensimmäisen maailmansodan jälkeen.<sup>101</sup> Edinburghin konferenssin myötä kehittyneen kansainvälisen lähetysliikkeen ajatusmaailma toimii toki *missio Dei* -mallin taustana. Willingenin konferenssi on yksi kokous jatkumossa, jossa Edinburghin konferenssilla on merkittävä symbolinen ja käytännöllinen rooli. *Missio Dei* -käsitteen läpimurron ja Edinburghin konferenssin välillä ensimmäinen maailmansota on kuitenkin selvä epäjatkuvuuskohta, joka vaikutti oleellisesti *missio Dei* -teologian kehittymiseen. Edinburghin konferenssin optimistinen tapa katsoa maailmaa ja missiota murentui ensimmäisen maailmansodan ennennäkemättömiin mittasuhteisiin kasvaneiden tuhojen myötä.<sup>102</sup>

Runsas neljä sodan vuotta 1914–1918 iskivät rajusti niin sanottuihin kristillisiin länsimaihin – vanhaan kristikuntaan. Sota tappoi, haavoitti ja vammautti sekä ruumiillisesti että henkisesti ja kulttuurisesti. Monet nuoret ikäluokat kutistuivat. Sota tuhosi infrastruktuuria ja oli raskas isku taloudelle. Se johti myös monitahoisiin ideologisiin ja

---

<sup>98</sup> ”Darum ist die Mission heute aufgerufen, nach allen Seiten hin immer neu vor Gott sich zu prüfen, ob sie ist, was sie sein soll: missio Dei, Sendung Gottes, ja von Christus, dem Herrn, den Aposteln gebotene Sendung [...]” Hartenstein 1934, 217. Flett 2010, 150–151.

<sup>99</sup> Scherer 1993, 193–195.

<sup>100</sup> Edinburgh 1910 näytetty lähetystehistoriassa paitsi alkupisteenä myös tietyn kehityskaaren huipentumana ja päämääränä. Karlström 1960, 14.

<sup>101</sup> Esim. Scherer tulkitsee Edinburghin lähetyskonferenssia lähetysstrategian luomisen kannalta merkittävänä konferenssina, jonka lähetysteologinen anti oli niukka – millä Scherer viitanee eksplisiittiseen lähetysteologiaan. Scherer 1987, 14–16. Näin ollen Edinburgh ja Willingen – jossa pyrittiin eksplikoimaan lähetysteologisia näkökulmia – eivät ole lähtökohtaisesti yhteismitallisia siinä määrin, että Edinburgh olisi välttämätön lähtöpiste tälle tutkimukselle.

<sup>102</sup> Kraemer vertaa 1910 Edinburghin ja 1928 Jerusalemin konferenssien asennetta toisiinsa ja toteaa läntisen itsevarmuuden muuttuneen varovaisuudeksi ja sisäänpäinkääntymiseksi. Kraemer 1956a: 36. Linz pitää lähetysaarnoihin paneutuvassa tutkimuksessaan ensimmäistä maailmansotaa merkittävämpänä tekijänä sisältöjen muuttumiselle kuin mitään teologista tai kirkollista tekijää. Ensimmäinen maailmansota oli lähetysten kannalta selkeä aikakausien taitekohta. Linz 1964, 62–63. Newbiginin näkee maailmansodat sekä kylmän sodan aikaisen jakautuneisuuden kuoliniskuna valistuksen ajatukselle, jonka mukaan eurooppalainen sivistys olisi yleispätevää ja siirrettävissä lähetysten myötä maailmalle. Newbiginin 1993, 3. Arthur F. Glasser kuvaa Edinburghin mielialan ja sitä pian seuranneen ensimmäisen maailmansodan alun välistä jännitettä. Glasser 1993, 9. Sodan seurauksista saksalaiselle lähetystyölle: Karlström 1960, 28–32.



moraalisiin ongelmiin. Sota pakotti läntisen maailman muutoksiin. Käsitys läntisen kulttuuripiirin ylivertauisuudesta oli haastettu juuriaan myöten. Kehitysuskoista, idealismista ja positivismista liikuttiin kriisin myötä kohti eksistentialismia.<sup>103</sup> Muutos näkyi muutoksina teologiassa yleensä ja myös lähetysteologiassa.

Kaksi vahvaa *missio Dei* -mallin nousun taustalla vaikuttanutta teologia, Karl Barth<sup>104</sup> (1886–1968) ja Karl Hartenstein<sup>105</sup> (1894–1952), kokivat ensimmäisen maailmansodan voimakkaasti henkilökohtaisella tasolla vaikkakin kovin erilaisista lähtökohdista – Barth seurakuntapappina puolueettomassa Sveisissä ja Hartenstein tykistöupseerina<sup>106</sup> Saksan länsirintamalla. Sodan kriisi vaikutti heidän teologisiin ajattelumalleihinsa. Tässä aluvuossa keskitytään aluksi heidän panokseensa *missio Dei* -ajattelun taustalla. Lisäksi paneudutaan hollantilaisten Hendrik Kraemerin<sup>107</sup> (1888–1965) ja Johannes Christiaan Hoekendijkin<sup>108</sup> (1912–1975) vaikutuksiin varhaisen lähetysteologisen *missio Dei* -mallin muotoutumisen kannalta. Myös muihin *missio Dei* -mallin kehittymiseen vaikuttaneisiin henkilöihin viitataan lyhyesti näiden neljän päähenkilön yhteydessä. Tarkastelussa nostetaan esille näiden teologien ajattelussa esiintyneisiin ilmiöihin, jotka sittemmin näkyivät *missio Dei* -käsitteen ympärille rakentuneissa lähetysteologisissa malleissa – ei vähiten Vicedomilla.

## 2.2.2. Karl Barth

”Baselin leijona” Karl Barth mainitaan usein tärkeänä hahmona *missio Dei* -käsitteen läpimurron taustalla ja yhtenä merkittävimmistä 1900-luvun protestanttisista teologeista ja

---

<sup>103</sup> Muutos loi pohjaa myös Vicedomin teologiassa keskeisessä roolissa olevalle persoonadialogisuudelle. Katso esim. Vasko 1999, 43.

<sup>104</sup> Karl Barth syntyi Baselissa, opiskeli Saksassa ja toimi valmistuttuaan kymmenisen vuotta Safenwilin kyläpappina, minkä jälkeen siirtyi akateemiselle uralle ja vaikutti kunniaprofessorina Göttingenissä, sekä professorina Münsterissä, Bonnissa ja Baselissa.

<sup>105</sup> Karl Hartenstein (1894–1952) toimi vuosina 1926–1939 Baselin lähetysten lähetysjohtajana ja vaikutti toisen maailmansodan alusta kuolemaansa saakka Saksassa pappina sekä monissa kansainvälisen lähetysyhteisön vastuutehtävissä. Hartensteinin elämänavaiheista esim. Hartenstein & Hartenstein 1954, Schwarz 1996.

<sup>106</sup> Hartenstein edusti tykistöä, siis aselajia, jonka niin perinteisin ammuksin kuin taistelukaasuilla aikaansaatu tuhovoima kehittyi huomattavassa määrin ensimmäisen maailmansodan aikana. Näin ollen tykistöä voidaan pitää yhtenä ensimmäisen maailmansodan joukkotuhon symbolina. Stevenson 2004, 446–447.

<sup>107</sup> Hendrik Kraemer (1888–1965) kiinnostui lähetystyöstä jo teini-iässä ja toimi Hollannin Itä-Intiassa vuosina 1922–1937. Sittemmin hän hoiti Leidenin yliopiston vertailevan uskontotieteen professuuria ja oli Bosseyn ekumeenisen instituutin ensimmäinen johtaja. Eläkkeelle jäätyään hän toimi New Yorkin Union Theological Seminaryn vierailevana luennoijana. Kraemerista esim. Teinonen 1965; Hoedemaker 1996.

<sup>108</sup> Johannes Christiaan Hoekendijk (1912–1975) syntyi Indonesiassa lähetystyöntekijöiden lapsena ja vietti lapsuutensa Jaavalla. Kouluttautui lähetystyöntekijäksi Hollannissa. Sota hidasti väitöskirjan valmistumista ja lähetyskentälle lähtöä. Vuonna 1945 hän lähti perheineen Indonesiaan, mistä he palasivat jo seuraavana vuonna terveydellisten ongelmien vuoksi. Toimi Svietsissä ja Hollannissa ekumeenisissa tehtävissä sekä opettajana Utrechtiin yliopistossa ja *Union Theological Seminary*:ssa New Yorkissa.

teologeista ylipäättään.<sup>109</sup> Toisaalta hänen välitön ja suora suhteensa *missio Dei* -malliin on myös kyseenalaistettu tutkimuksessa. Flett huomauttaa *missio Dei* -käsitteen kehittymistä tarkastelevassa tutkimuksessaan, ettei Barth itse käyttänyt termiä *missio Dei* tai viitannut missionaariseen Jumalaan siten kuin Willingenin konferenssissa ja sen jälkeen lähetysteologisessa keskustelussa tehtiin. Flett kiinnittää myös huomiota siihen, kuinka vähälle huomiolle Barthin vuonna 1932 pitämä luento mission ja teologian suhteesta jäi aikanaan, vaikka se nostetaan myöhemmässä kirjallisuudessa usein merkittävään asemaan *missio Dei* -käsitteen kehittymisen historiassa.<sup>110</sup> *Missio Dei* -käsitteen kehittäminen ei ollut Barthin tavoite, eikä hänen vaikutuksensa kehitykseen ollut suora ja välitön. Hänen työnsä ja ajatuksensa vaikuttivat kuitenkin epäsuorasti *missio Dei* -mallin kehittymiseen. Barthin ajatteluun viittaavat huomattavissa määrin Hartenstein, Kraemer ja Vicedom, joiden merkitys *missio Dei* -käsitteen alkuvaiheen kehittymiselle ja leviämiselle oli ilmeinen. Tässä aluvuossa nostetaan esille tiettyjä teemoja, jotka elivät Barthin työn myötä muiden muassa näiden teologioiden kirjoituksissa ja *missio Dei* -tulkinnoissa, joihin nämä vaikuttivat. Tarkastelun kohteina ovat erityisesti kriisin teologian kannalta keskeisen teoksen *Römerbrief* toinen painos ja vuoden 1932 luento *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*.

Barthin varhainen ajattelu koki muutoksia biblisismin ja liberaaliprotestantismin kautta kohti dialektiikkaa.<sup>111</sup> Hänen kirjoittamaansa Paavalin roomalaiskirjettä käsittelevän teoksen *Römerbrief* toista painosta vuodelta 1922 pidetään dialektisen teologian ydinteoksena.<sup>112</sup> Barth nousee kirjassa uskonnon yksipuolista tämänpuoleistamista vastaan tukeutumalla vahvasti Søren Kierkegaardiin, joka korostaa ääretöntä kvalitatiivista eroa ajan

---

<sup>109</sup> Esimerkkeinä tällaisista arvioista eri vuosikymmeniltä: "Karl Barth is almost universally regarded as the greatest theologian of our times." Robinson 1968, 9; "Karl Barth [...] var allerede i sin levetid den mest omdiskuterade og indflydelsesrige skikkelse inden for protestantismen. I dag er hans teologis virkninger stærkere og mere mangfoldige end nogen sinde." Widmann 1990, 11. Webster puolestaan pitää Barthia tärkeimpänä protestanttisena teologina sitten Schleiermacherin ja kaikkiaan yhtenä tärkeimmistä kristillisistä teologeista. Webster 2007, 1. Barthin huomattavasta vaikutuksesta sosiaalietiikkaan ja myös luterilaiseen sosiaalietiikkaan katso Laulaja 1981, 10–13. Myös Vicedom viittaa Barthin merkittävyyteen kansainvälisessä lähetysteologisessa keskustelussa esim. uskontokäsityksen suhteen: "Das Thema wurde nicht ausgeführt im Sinne des Gegenübers, also nicht nach den gelläufigen theologischen Erkenntnissen von Karl Barth und Hendrik Kraemer, die bisher das Gespräch bestimmt haben. Vielmehr sollte eine Klammer zwischen Christus und den Religionen gefunden werden." Vicedom 1962b: 44. Barthin merkityksestä *missio Dei* -käsitteen aiheuttamassa kehityksessä esim. Luzbetak 2002, 20–21.

<sup>110</sup> Flett 2010, 11–17, 78. Barthin luennon merkitystä *missio Dei* -mallin nousulle korostavat mm. Spencer 2007, 10–11 ja Kreider & Kreider 2009, 23–24. Näissä tulkinnoissa painopiste on ilmiön historiallisessa tarkastelussa pikemmin kuin systemaattisessa tutkimuksessa, jota Flett edustaa.

<sup>111</sup> Benktson 1965, 56–67; Ford 1993; Huovinen 1999, 11. Barthin ajattelusta vuosina 1909–1924 Jalkanen 1947.

<sup>112</sup> Joskin, kuten Huovinen huomauttaa, kyseinen teos on jäänyt tutkimuksessa usein massiivisen *Die Kirchlische Dogmatik*:in varjoon. Huovinen 1999, 13–14. Katso myös Jalkanen 1947, 107; Benktson 1965, 70 ja Schwöbel 2007, 20.

ja ikuisuuden välillä. Kierkegaardia lainaten Barth toteaa, että Jumala on taivaassa ja ihminen maan päällä. Raamatun keskeisin teema on Barthin mukaan suhde näiden toisistaan äärettömän kvalitatiivisen eron päässä olevien subjektien välillä. Tästä erosta seuraa myös ”inhimillisen tietämisen kriisi”, jonka keskuksessa on Jeesus Kristus.<sup>113</sup> Jumalan ilmoitus Jeesuksessa Kristuksessa ylittää tiedollisen kriisin, jonka Jumalan ja ihmisen välinen ääretön laadullinen ero aiheuttaa. Jumalan pelastussanoma ei siis ole Barthin mukaan pohjimmiltaan ”uskonnollinen”, inhimilliseen todellisuuteen tyhjenevä sanoma vaan ilmoitusta Jumalalta, joka on tyystin toisenlainen kuin ihmiset ja jota ihmiset eivät kykene omin kyvyin ymmärtämään.<sup>114</sup>

Barthin kritisoiman ihmiskeskeisyyden tilalle teoksen *Römerbrief* toisessa painoksessa nostettu Jumala-keskeisyys on korostetusti Kristus-keskeisyyttä. Juuri Kristuksessa Jumala ilmoittaa itsensä ja kumoaa siten kaikki ihmisten valheelliset epäjumalat. Tässä Jumalan itseilmoituksessa kvalitatiivinen ero Jumalan ja ihmisen välillä pysyy yllä. Jumalan ilmoitus on täysin hänen omaa työtään. Hän itse tekee itsensä ihmisille tunnettavaksi. Hän ilmoittaa itse itsensä sekä paljastaa itsensä ja ihmisen välillä vaikuttavan peruskriisin. Hän itse pelastaa ja vanhurskauttaa ihmisen.<sup>115</sup> Barth korostaa Jumalan keskeisyyttä paitsi tiedollisessa mielessä myös pelastuksen suhteen. Ihmisessä itsessään ei ole edellytyksiä vanhurskauteen tai katumukseen. Jo katumus on Jumalan teko, ei ihmisestä lähtöisin oleva asia.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> ”Wenn ich ein ‘System’ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‘unendlichen qualitativen Unterschied’ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‘Gott ist im Himmel und du auf Erden.’ Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus” Barth 2005, xx. Katso myös Huovinen 1999, 24–26 ja Schwöbel 2007, 20.

<sup>114</sup> ”Die ‘*Heilsbotschaft Gottes*’ hat Paulus auszurichten: zu Handen der Menschen die ganz und gar neue, die unerhört gute und frohe Wahrheit Gottes. Aber eben: *Gottes!* Also keine religiöse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Göttlichkeit oder Vergöttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt. Also kein direkt zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen, sondern das unter Furcht und Zittern immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge.” Barth 2005, 4.

<sup>115</sup> ”Im Christus aber redet Gott, wie er ist, und straft den Nicht-Gott dieser Welt Lügen. Er bejaht sich selbst, indem er uns, wie wir sind, und die Welt, wie sie ist, verneint. Er gibt sich selbst als Gott zu erkennen, jenseits unsres Abfalls, jenseits der Zeit, der Dinge und der Menschen, als der Erlöser der Gefangenen und gerade damit als der Sinn alles dessen, was ist, als der Schöpfer. Er bekennt sich zu uns, indem er die Distanzen zwischen uns und ihm schafft und wahrt. Er begnadigt uns, indem er unsre Krisis einleitet, indem er uns ins Gericht bringt. Er verbürgt uns die Realität unsrer Errettung, indem er im Christus Gott sein und als Gott anerkannt sein will. Er ‘rechtfertigt’ uns, indem er sich selbst rechtfertigt.” Barth 2005, 17.

<sup>116</sup> ”Was heißt das, Buße? *Nicht* die letzte, höchste, feinste Tat der Gottesberechtigung für den Menschen: das ‘Werk’, das Gott ‘eingeschrieben in ihre Herzen’ und das darum, weil es von Gott ist und nicht vom Menschen, Freude im Himmel veranlaßt, das Ausblicken nach Gott, nach Gott selbst, das doch nur von ihm, von ihm selbst gesehen wird.” Barth 2005, 47.

Jumalan ilmoitus Jeesuksessa Kristuksessa paljastaa Jumalan ja ihmisen välillä vallitsevan kriisin, joka pysyisi salassa ilman Jumalan omaa ilmoitusta. Tällä tavoin Kristus itse muodostuu ihmisille kriisiksi. Hän on ihmisille kuolema ja elämä. Hän on ei ja kyllä. Hän on toisaalta kaiken inhimillisen pyrkimyksen loppu, toisaalta uusi alku, jonka kautta Jumala ilmoittaa itsensä ja avaa näin väylän luokseen. Syvän kriisin ohella Kristuksessa käy ilmi Jumalan universaali pelastustahto. Kristuksessa ilmoitettu Pelastaja on myös kaiken Luoja, joka tahtoo auttaa koko ihmiskuntaa.<sup>117</sup> Barth toisin sanoen sitoo implisiittisesti Jumalan pelastuksen universaaliuden partikulaariin: Kristuksen ilmoitukseen, jonka kautta luodulle uskollinen Luoja tulee tunnetuksi ihmisten keskuudessa. Ilman ilmoitusta Kristuksessa Jumala jää ihmiselle vieraaksi.

Edellä esitetyt Barthin dialektisen teologian lähtökohdat ovat löydettävissä *missio Dei* -teologian kehityshistoriasta. Barthilta periytyvä radikaali Jumala- ja Kristus-keskeisyys sekä pyrkimys pois ihmiskeskeisyydestä ovat eri *missio Dei* -mallien ytimessä. Barth korostaa Jumalan ensisijaisuutta subjektina monin tavoin. Vicedomin *missio Dei* -mallissa korostuu myös ilmoituskeskeisyys, jossa on voimakkaita vaikutteita Barthin ajattelusta, kuten tuonempana osoitan.

Barth korostaa kirkon roolia ilmoituksessa. Kirkko on yhteisö, jossa Jumalan sanaa puhutaan ihmishuulin ihmiskorville. Jumalan Sana on ”kirkon teema” (*die Thema der Kirche*) Jumalan ja ihmisen välisestä äärettömästä kvalitatiivisesta erosta johtuen kirkon välttämätön julistustehtävä on kirkolle kriisi. Kirkossa joudutaan sanomaan sitä, mitä ihminen ei pohjimmiltaan voi sanoa. Tässä on kirkon varsinainen huoli. Barth repii Jumalan ja ihmisen välisen dualismin äärimmilleen myös kirkon kohdalla. Jumalan Sana paljastaa Jumalan totuudeksi ja ihmisen valehtelijaksi. Jumalan Sana on kirkolle elämän ja kuoleman asia. Kirkko perustuu Jumalan Sanalle, mutta Jumalan Sana myös murskaa sen.<sup>118</sup> Jumalan Sana on siis paitsi kirkon perusta ja liikuttaja, myös sen suurin kritiikki ja korrektiivi.

Kirkko ei kykene Barthin mukaan manipuloimaan tai mestaroimaan Jumalan Sanaa, vaan Jumala itse tekee sen toimivaksi ja vaikuttavaksi. Sana on kirkolle lahja ja tehtävä (näiden yhteys käy ilmi saksankielellä: ”*Gabe und Aufgabe*”), toisin sanoen kirkon perusta ja motivaatio. Jumala on Sanan lahjoittajana ensimmäinen toimija kirkon täyttäessä tehtävänsä. Kun kirkko elää Sanan yhteisönä, on sen toiminta Jumalan varassa. Usko on Jumalan ihme. Ihmiskorvin kuultavat sanat voivat muuttua Jumalan ilmoitussanaksi vain Jumalan oman

---

<sup>117</sup> Barth 2005, 48.

<sup>118</sup> Barth 2005, 355–356. Huovinen määrittelee Barthin sananteologian ”barthilaisuuden” tämän ontologisen dualismin ja ilmoitusteologisen intention kautta. Huovinen 1999, 46–47.

ihmeen kautta. Tämän vuoksi ne, jotka eivät usko, eivät ole ihmisten mission objekteja vaan Jumalan armon kohteita.<sup>119</sup>

Vaikka Barth ei varsinaisesti sido keskustelua Jumalan ja kirkon rooleista kristillisen mission kysymyksiin, voidaan asetelmassa nähdä sukulaisuussuhde myöhempään *missio Dei* -teologiaan, joka korostaa Jumalan työtä mission subjektina kirkon tai ihmisten sijaan. Asetelma käy ilmi Barthin sanoissa Paavalista: Jumalan lähettämänä Paavali oli vain palvelija, jonka lähettämisen sisältö ei ollut hänessä itsessään vaan hänen ”yläpuolellaan”, hänen tavoittamattomissaan.<sup>120</sup>

Barth ja hänen radikaali Kristus-keskeisyytensä havaittiin lähetysteologian piirissä jo 1920-luvulla, mistä on osoituksena esimerkiksi Hartensteinin kirjoittama tutkielma *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?* vuodelta 1928.<sup>121</sup> *Missio Dei* -käsitteen kehityksen kannalta merkittäväksi merkkipaaluksi on usein nostettu Barthin Brandenburgin lähetyskonferenssissa vuonna 1932 pitämä esitelmä *Die Theologie und die Mission in der Gegenwart*.<sup>122</sup> Tämä aikanaan ristiriitaisen vastaanoton saanut<sup>123</sup> esitelmä nostaa esille teemoja mission perustasta ja motiiveista. Barth muistuttaa esitelmässään, että *missio* on teologisena terminä ja käsitteenä alunperin kolminaisuusopillinen ja viittaa Kolminaisuuden sisäiseen elämään, Pojan ja Pyhän Hengen lähettämisiin. Myös myöhempi, lähetystyöhön liittyvä mission käsite tulee hänen mukaansa sitoa perustaltaan Jumalaan inhimillisten lähtökohtien sijaan, ja myös mission motiivien tulee määrittyä lähtökohtanaan Jumala. Mission motiivien tulee olla Jumalan tahdon ja käskyn mukaisia.<sup>124</sup> Myös myöhempi *missio Dei* -keskustelu nosti esiin Kolminaisuuden ja mission yhteyden.

Jumala-keskeinen mission perustelu määrittyy Barthin esitelmässä vahvasti vastareaktiona muille tavoille etsiä mission perusteita. Hän kritisoi aikansa yleisen lähetysnäkemys ihmisskeskeisyyttä ja tyhjentymistä eettisiin tai sosiologisiin motiiveihin. Hänen mukaansa kristillistä sanomaa Jumalan valtakunnasta ei saa samaistaa maailmansisäisten ilmiöiden kanssa ja näin sekularisoida lähetystehtävää.<sup>125</sup> Kuten Barthin lähetyskäsitystä tutkinut Dieter Manecke toteaa, dialektisen teologian hengen mukaisesti

---

<sup>119</sup> Barth 2005, 380–381.

<sup>120</sup> ”Nicht ein Herr, sondern ein Knecht, der Minister seines Königs. Mag Paulus sein, wer und was er will, der Inhalt seiner Sendung ist letzten Grundes nicht *in* ihm, sondern in unüberwindlicher Fremdheit, in unerreichbarer Ferne *über* ihm.” Barth 2005, 3.

<sup>121</sup> Hartenstein 1928.

<sup>122</sup> Esitelmän merkittävyyteen viittaavat esim. Spencer 2007, 10–11 ja Kreider & Kreider 2009, 23–24.

<sup>123</sup> Barthin ajatusten vastaanotosta Schwarz 1980, 48–52.

<sup>124</sup> Barth 1957, 114–115.

Barth ei tee kysymyksiä lähetyksen arvosta tai merkityksestä vaan totuudesta.<sup>126</sup> Mission perusteita ja motiiveja ei tule näin ollen etsiä kehällisesti mission mahdollisten saavutusten kautta, vaikkapa historiantutkimuksen, vertailevan uskontotieteen tai sosiologian keinoin. Perusteiden on löydyttävä Jumalasta itsestään ja hänen toiminnastaan. Mission perusteiden on oltava Teo-logiaa, puhetta Jumalasta ja jopa Jumalan puhetta. Tässä mielessä Barthin painotus tulee lähelle aiemmin esiteltyä Boschin kritiikkiä lähetyksen perusteita ja motiiveja kohtaan.

Teoksen *Römerbrief* toisessa painoksessa keskeiseksi aiheeksi noussut kolmiyhdyksen Jumalan itseilmoitus erityisesti Jeesuksessa Kristuksessa nousee keskeiseen rooliin Barthin käsityksessä missiosta myös hänen esitelmässään. Missio inhimillisenä ilmiönä ja kirkon toimintana perustuu Jumalan itseilmoitukselle (*Selbstoffenbarung*) Jeesuksessa Kristuksessa. Missio kirkon toimintana saa hahmonsaa (*Gestalt*) Jumalan itseilmoituksen tunnustamisessa. Missio kirkon työnä on Kristuksen sanoman julistamista niin, että se kutsuu tunnustamaan Jeesuksen Herrana.<sup>127</sup>

Barth asettaa esitelmässään Jumalan oman itseilmoituksen ja luonnollisen teologian kyvyt vastakkain. Hän korostaa Jumalan itseilmoituksen suvereenia asemaa toteamalla missiossa julistettavan kristillisen sanoman olevan alku pikemmin kuin kertausta. Kristillinen sanoma ei hänen mukaansa niinkään tartu jo olemassa oleviin edellytyksiin ja rakenna vaikuttavuuttaan niiden varaan vaan luo itse omat edellytyksensä ja tarttumapintansa suhteessa ihmisiin tyhjistä tai kuten hän retorisemmin toteaa, kristillinen sanoma ei niinkään julista sairaille parannusta vaan kuolleille ylösnousemusta.<sup>128</sup> Hän eksplikoi kantansa, jonka mukaan armo ei täydennä luontoa vaan kumooa sen.<sup>129</sup> Tästä kristillisen sanoman radikaalista erilaisuudesta ja konfrontoinnissa suhteessa kaikkeen muuhun on nähtävissä merkkejä myös Vicedomin lähetysteologiassa, kuten tuonnempana osoitan.

---

<sup>125</sup> Barth 1957, 104, 118–121.

<sup>126</sup> Manecke 1972, 173.

<sup>127</sup> "Ein Handeln der Kirche will sagen: ein bestimmte Gestalt des Bekenntnisses zu Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus, eine bestimmte Gestalt des menschlichen Handelns, das sich selbst als Gehorsam gegen den Aufruf Jesu Christi als des Herrn verstehen möchte, ein Versuch, seinen Willen zu tun, das heißt, seine Botschaft auszurichten, die Botschaft von ihm als dem *Herrn*, das heißt von dem Schöpfer, Versöhner und Erlöser des Menschen." Barth 1957, 100.

<sup>128</sup> "Als Missionsbotschaft ist die christliche Botschaft nicht Wiederholung, sondern Anfang. [...] Sie kann nur an solche Punkte anknüpfen, die sie selber zuvor setzen muß, nicht an solche, die schon vorher und an sich da wären. Sie kann nicht parlamentierend, sondern nur diktierend verkündigt werden. Sie rechnet nicht mit Entwicklungen eines schon Vorhandenen, sondern mit Schöpfungen aus dem Nichts. Sie verkündigt nicht Kranken die Genesung, sondern Toten die Auferstehung." Barth 1957, 108. Tämä Kristus-keskeisyys johtaa joidenkin arvioiden mukaan kristomonismiin. Oborji 2006, 134–135.

<sup>129</sup> "Liest sich die wirklich geistreiche GUTMANNSCHE Literatur nicht durchwegs wie eine einzige Variation zu dem lieblichen Gesang der alten Schlange: Gratia non tollit sed supponit et perficit naturam? Und das soll nun Luthertum sein?" Barth 1957, 122.

Mission perusteiden Jumala-keskeisyys Barthin esittelemässä mallissa johtaa kirkon aseman uudelleen arviointiin verrattuna aikaisempiin, kirkkolähtöisiin tai -keskeisiin malleihin. Kirkko on Jumalan itseilmoituksen todistaja. Sellaisena sen ensisijainen suhde evankeliumiin ei muodostu evankeliumin viejän tai tuojan roolista käsin. Kirkko on ennen kaikkea evankeliumin synnyttämä yhteisö, jonka itsensäkin tulee olla evankeliumin kohteena. Evankeliumi ei toisin sanoen ole kirkolle objekti vaan kirkon itsensä ehto.<sup>130</sup> Jumalan oma ilmoitussana toimii kirkon synnyttäjänä ja kirkon elämän ja toiminnan arvioinnin kriteerinä ja korrektiivinä. Jumalan suvereniteetista ja universaalisuudesta seuraa kirkon lähetystehtävän universaalisuus. Kirkko on itsekin ”pakanakirkko” (*Heidenkirche*), toisin sanoen Jumalan omasta tahdostaan valitsema ja kutsuma, ja sellaisena sen on oltava solidaarinen koko maailmalle, kaikelle luodulle ja kaikille kansoille, toisin sanoen kirkon on täytettävä todistajantehtäväänsä koko Jumalan luomassa maailmassa.<sup>131</sup> Kuten teoksen *Römerbrief* toisessa painoksessa, myös Barthin esitelmässä Jumalan ilmoitus on myös kirkolle kriisi.

Kuten Manecke toteaa, Barthin näkemys missiosta esitelmässä Brandenburgin lähetyskonferenssissa vuonna 1932 ilmaisee sittemmin kehittyneen *missio Dei* -mallin ydinajatuksia, vaikka itse termi *missio Dei* ei ole Barthilla käytössä. Barthin mukaan missio ei ole kirkon päättäntävaltaan kuuluva asia tai toimintamalli vaan Jumalan itsensä työtä.<sup>132</sup> Missio ei siis ole alisteinen ensisijaisesti kirkolle ja sen ratkaisuille vaan Jumalalle. Missio ei ole kirkon olemassaolon sattumanvarainen seurausilmiö, vaan sen perustus on Jumalan maailmaan suuntautuvassa työssä. Mission perusteet eivät lepää kirkossa, vaan pikemminkin kirkon olemassaolo perustuu Jumalan missioon. Jumala on mission perimmäinen lähtökohta ja ”omistaja”. Tältä osin Barthin ajattelu täyttää *missio Dei* -termin sisällään pitämän genetiivisen ajatuksen: lähetys on Jumalan lähetystä siten, että lähetys on Jumalan asia.

Edellä on todettu, että Barth viittaa esitelmässään vanhan kirkon teologian tapaan käyttää termiä *missio Dei* kolminaisuusopillisessa tarkastelussa. Tällöin korostuu termin Kolminaisuuden persoonien välisiä suhteita avaava merkitys: lähetys on pohjimmiltaan sitä, että Jumala on itse lähettäjä ja lähetetty, kun Isä lähettää Pojan ja Isä ja Poika Pyhän Hengen. Pojan ja Pyhän Hengen lähettäminen näyttäytyy Barthin ajattelussa ennen kaikkea niin

---

<sup>130</sup> ”Dieses Wagnis ist aber nicht möglich ohne ein bestimmtes, nicht geringes Zutrauen der Kirche zu sich selber. Sie muß es sich zutrauen – sie, die Heidenkirche! – den anderen Heiden da draußen als Botschafterin an Gottes Statt, als Kunderin des Lichtes in der Finsternis entgegenzutreten. Sie muß es sich zu zutrauen, die Botschaft selbst so gut verstanden und so fest ergriffen zu haben, daß sie weiß, was sie will und will, was sie weiß, wenn sie nun wirklich der an Frömmigkeit, Geist und Vitalität jeder Art so reichen Welt da draußen mit dieser Botschaft entgegentritt.” Barth 1957, 108.

<sup>131</sup> Barth 1957, 102–103.

<sup>132</sup> Manecke 1972, 170.

sanotun ekonomisen kolminaisuusopin korostamisen kautta. Maailmaan lähetetyssä Jumalan Pojassa Jeesuksessa Kristuksessa Jumala ilmoittaa itsensä erityisellä tavalla. Lähetys on tämän itseilmoituksen tunnustamista. Voidaan siis perustellusti todeta, että vaikka Barth ei esitelmässään käytä termiä *missio Dei* eikä pyri eksplikoimaan uutta lähetysteologista periaatetta, viittaavat hänen esittämänsä ajatukset *missio Dei* -käsitteen sittemmin saamiin sisältöihin huomattavissa määrin.

Barthin esitelmästä on löydettävissä irtisanoutumista kristikuntamallin mukaisista asenteista. Barth ei tue länsimaisen kulttuurin tai sen osa-alueiden levittämistä maailmaan osana lähetystyötä vaan pitää lähetysten luovuttamattomana ytimenä kristillistä sanomaa, joka ei ole perusteltavissa yhteiskunnallisina määreinä. Lähetys ei rajaudu ”pakanamaihin”, vaan kirkko on itsekin ”pakanakirkko”. Jumalan sana on aina ja kaikkialla kirkon ja jokaisen inhimillisen järjestelmän kriisi. Tällainen näkemys ei tue ajatusta siitä, että lähetystyö voisi saavuttaa yksittäisen, rajattavissa olevan yhteisön tai yhteiskunnan piirissä pisteen, jossa Jumalan itseilmoitusta tunnustavalle missiolle ei olisi enää sijaa. Jumalan ilmoitus on kaiken inhimillisen jatkuva kriisi. Näin ollen Barth sanoutuu irti niin kristillistä länttä alleviivaavasta kirkkokeskeisyydestä kuin sekulaareista lähetysnäkemyksistä.

Flett huomauttaa, että Barthin esitelmä tulee nähdä ensisijaisesti esimerkkinä hänen kritiikistään saksalaista *Volk*-orientoitunutta teologista ajattelua ja missiökäsityksiä vastaan.<sup>133</sup> Esitelmää ei siis tule lukea anakronistisesti Willingenin näkökulmasta käsin osana konferenssissa ilmenneen ajattelun kehittymistä. Flettin huomio on perusteltu ja tarjoaa kokonaisuuden kannalta loogisen viitekehyksen esitelmän ajatuksille.

### **2.2.3. Karl Hartenstein**

Karl Hartensteinilla oli merkittävä rooli barthilaisten aineiden soveltajana kansainvälisessä lähetysteologisessa keskustelussa ja erityisesti *missio Dei* -käsitteen kehittämisessä ja esittelyssä. Hartenstein kehitti lähetysteologiaa 1920-luvulta alkaen suuntaan, joka valmisti tietä *missio Dei* -teologialle ensin saksankielisessä keskustelussa ja sittemmin laajemmissa piireissä. Hänet mainitaan usein henkilönä, joka ensimmäisen kerran otti *missio Dei* -termin käyttöön, tosin termin käyttöönoton suhteen tutkimuksessa on hajontaa. Edellä on jo todettu, että Hartenstein käytti termiä vuonna 1934, ei siis vasta Willingenin lähetyskonferenssin yhteydessä, kuten toisinaan mainitaan. Hartenstein oli omaksunut termin käyttöönsä jo lähes

---

<sup>133</sup> Flett 2010, 78–79.



kaksikymmentä vuotta ennen Willingenin konferenssia. Termin käyttämisestä huolimatta itse käsitteen kehittäminen jäi Hartensteinilla vähäiselle huomiolle aikana ennen Willingeniä.<sup>134</sup>

Vuoden 1934 esitelmässään Hartenstein korostaa Kristuksen asemaa sekä lähetettynä että lähettäjänä: Kristus on toisaalta Isän lähettämä, toisaalta apostolien ja kirkon lähettäjä. Hartenstein viittaa kahteen raamatunkohtaan: Johanneksen evankeliumin 20. luvun jakeeseen 21: ”Niin kuin Isä on lähettänyt minut, niin lähetän minä teidät” sekä Markuksen evankeliumista löytyviin Jeesuksen sanoihin, joilla hän antaa opetuslapsilleen tehtävän mennä kaikkeen maailmaan (Mark. 16: 15).<sup>135</sup> Hartenstein otti termin *missio Dei* laajempaan käyttöön Willingenin konferenssin jälkeen.<sup>136</sup>

Hartenstein tutustui Barthin ajatteluun jo vuonna 1922.<sup>137</sup> Toisin sanoen Hartenstein tutustui tuoreeltaan Barthin dialektisen teologian lähtökohtiin. Baselissa työskennellessään Hartenstein pääsi tutustumaan Barthiin myös henkilökohtaisesti.<sup>138</sup> Vuonna 1928 julkaistiin aiemmin mainittu Hartensteinin kirjanen *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?*, jossa Hartenstein käsittelee Barthin teologian lähtökohtia suhteessa missioon. Hartenstein kiinnittää huomiota Kristus-keskeisen ilmoituksen ja julistetun sanan keskeisyyteen mission ja kirkon kannalta kuten myös Barthin vahvaan eskatologian korostamiseen. Missiossa on Hartensteinin mukaan pohjimmiltaan kysymys Jumalan suvereenista toiminnasta maailman suhteen. Missio on Jumalan toimintaa (*Aktion Gottes*) ihmistoiminnan sijaan.<sup>139</sup> Jo tässä kirjoituksessaan Hartenstein nostaa esille sittemmin kehittyneen *missio Dei* -mallinsa keskeisiä aineksia: Jumalan oman työn missiossa ja Jumalan ilmoituksen lähetetyssä Pojassa.

---

<sup>134</sup> Flett toteaa, ettei Hartenstein kehitellyt *missio Dei*:n trinitaaristen painotusten mukaista lähetysteologiaa vuosien 1934 ja 1952 välillä, vaan korosti kristosentriaa. Flett 2010, 150–152.

<sup>135</sup> ”Darum ist die Mission heute aufgerufen, nach allen Seiten hin immer neu vor Gott sich zu prüfen, ob sie ist, was sie sein soll: missio Dei, Sendung Gottes, ja von Christus, dem Herrn, den Aposteln gebotene Sendung: ’Gleich wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch’ – und Antwort auf den von den Aposteln auf Grund ihress Wortes der Kirche aller zeiten weiterergegebenen Ruft: ’Gehet hin in alle Welt.’” Hartenstein 1934, 217. Tämän ovat huomioineet mm. Schwarz, Schwarz 1980, 130 ja tämän pohjalta Hoedemaker, Hoedemaker 1995, 163. Schwarz huomioi, että *missio Dei* oli Hartensteinilla terminä käytössä useasti ennen Willingeniä. Schwarz 1980, 124, 130. Kun esimerkiksi lähetysteologiset dokumentit *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* tai *Together in God’s Mission* käsittelevät mission trinitaarista pohjaa, ne viittaavat Hartensteinin tavoin jakeeseen Joh. 20:21. *Together in God’s Mission* jatkaa lainausta jakeen 22 puolelle. WCC 1983; LWF 1988, 6. Kreider ja Kreider toteavat, että Joh. 20:21 on kaikkialta kaikkialle tapahtuvan mission lähetyskäsky siinä missä Matt. 28:18–20 on kristikunnan lähetyskäsky. Kreider & Kreider 2009, 31–32. On sinänsä kiehtovaa, että Joh. 20:21 on ensimmäinen raamatunkohta, johon ”perinteisen evankelisen missoparadigman” edustaja Warneck viittaa teoksessaan *Evangelische Missionslehre*. Warneck 1897, 1.

<sup>136</sup> Hartenstein 1952, 51–72.

<sup>137</sup> Hartenstein & Hartenstein 1954, 30.

<sup>138</sup> Hartenstein & Hartenstein 1954, 42.

<sup>139</sup> Hartenstein 1928.

Barthin varhaisessa tuotannossa korostunut voimakas Kristus-keskeisyys, kritiikki kehitysoptimistista idealismia kohtaan ja voimakas eskatologinen orientaatio istuivat ilmeisen sujuvasti Hartensteinin omaan ajatteluun. Nuoruudessaan Hartenstein oli suuntautunut idealismin ja humanismin suuntaan, mutta jo ensimmäinen sotatalvi ensimmäisessä maailmansodassa muokkasi nuoren reservinupseerin ajatuksia toiseen suuntaan.<sup>140</sup> Sodan jälkeen hän paneutui Barthin ajattelun taustalla vaikuttaneeseen Kierkegaardin ajatteluun ja otti vaikutteita Karl Heimilta, mikä lisäsi hänen oman ajattelunsa radikaalia Kristus-keskeisyyttä.<sup>141</sup> Vaikutteiden hakeminen Barthin ajattelusta sopi luontevasti Kierkegaardin ja Heimin ajatusten omaksumisen jatkoksi.<sup>142</sup>

Hartensteinin lähetysteologiassa näkyy Kristus-keskeisiä sananteologisia korostuksia. Hän määrittelee sekä mission (*Mission*) että sitä seuraavan kirkon lähetyksen (*Sendung*) perustan Jumalan sanan mukaan: ”Mission lähetyksen perusta lepää Jumalan sanassa, jonka kautta Kristus on koonnut seurakuntansa.”<sup>143</sup> Mission kokonaisuus perustuu Jumalan tahtoon ja tekoihin. Tämä ilmenee erityisellä tavalla Jumalan sanassa, jota kristittyjen tulee julistaa ja toimia näin Jumalan itseilmoituksen todistajina. Missiossa on Hartensteinin mukaan pohjimmiltaan kysymys Jumalan omasta työstä, jonka perusta on Jumalan itseilmoituksessa. Kirkko on tämän mission seurausta, ei lähtökohta. Tämä perusasetelma ilmeni sittemmin myös Vicedomin *missio Dei* -mallissa.

Kirjoittaessaan lähetyksen perustasta Hartenstein viittaa Matteuksen evankeliumin lähetyskäskyyn (Matt. 28:18–20) ja kahteen siihen sisältyvään Jeesuksen ”minä”-alkuiseen lauseeseen: ”Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä.” sekä ”minä olen teidän kansanne kaikki päivät maailman loppuun asti”. Nämä lauseet sitovat mission Jumalan Sanaan, Jeesukseen Kristukseen, josta kirjoitettu sana todistaa. Hän on Hartensteinin mukaan mission ensisijainen toimija, ja ihmiset ovat hänen todistajiaan ja seuraajiaan. Hartenstein korostaa siis Barthin tavoin Kristus-keskeisyyttä. Missiossa Jumalan ilmoitussana tulee inhimillisten sanojen kautta ihmisten kuultavaksi.<sup>144</sup> Hartenstein on siis jossain määrin

---

<sup>140</sup> Hartenstein & Hartenstein 18–19. Hartenstein oli palveluksessa koko ensimmäisen maailmansodan ajan ja palkittiin mm. ritariistillä.

<sup>141</sup> Hartenstein & Hartenstein 24–25. Kun Hartenstein oli ehdolla Baselin lähetyksen johtajaksi, hänestä todettiin mm. ”von Kierkegaard und Barth stark beeinflusst”. Witschi 1954, 100.

<sup>142</sup> Kierkegaardin ja Barthin ajatusten sukulaisuudesta esim. Biggar 2007 ja Ward 2007.

<sup>143</sup> ”Die Begründung der Sendung der Mission liegt in dem Wort Gottes, durch das Christus seine Gemeinde geschaffen hat.” Hartenstein 1933, 14.

<sup>144</sup> ”Das Evangelium, das Christus kündigt, bevollmächtigt kündigt, weil Er es ist, will durch den Mund der Zeugen in der Welt immer neu laufen, weitergetragen und ausgerufen werden. Da es Wort, echtes Wort ist, kann es nicht schweigen, sondern muß zu Worte kommen und gehört werden. Darum ist auch der Missionsbefehl in Matth. 28 umgeben von den beiden großen Ich-Auslagen des Christus: ’Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel

perinteinen liittäessään mission perustelun Matteuksen evankeliumin lähetykskäskyyn. Toisaalta hän edellyttää sananteologisesti, ettei mission perusta ole lopulta missään yksittäisessä Raamatun tekstissä vaan persoonallisessa Sanassa, josta julistuksessa aktuaalistuva kirjoitettu sana todistaa.<sup>145</sup>

Mission perusta lepää Hartensteinin mukaan Jumalan persoonallisessa Sanassa, Jeesuksessa Kristuksessa. Tämä Sana määrittelee mission motiivin ja luonteen. Persoonallisen Sanan ohessa kirjoitettu sana määrittelee missiota. Missio on motiiviltaan ja muodoltaan kristillisen sanoman julistamista. Hartenstein katsoo, että mission tehtävä ja sisältö nousevat ennen kaikkea Kristuksessa valmistetusta sovituksista, joka mission kautta tulee julistetuksi maailmalle ennen Kristuksen paluuta.<sup>146</sup> Mission radikaali Jumala- ja Kristus-keskeisyys voidaan nähdä vastaliikkeenä niille mission motiiveille, jotka tähtäsivät ennen kaikkea yhteiskunnalliseen, kulttuuriseen tai muuhun ihmislähtöiseen tai -keskeiseen kehitykseen kristillisen sanoman julistamisen ohessa tai jopa sen ohitse. Sekulaarin kehityksen sijaan Hartenstein korostaa vanhurskauttamista, sovintoa Jumalan ja langenneen ihmisen välillä.

Hartenstein pitää kristinuskoa yhteismitattomana suhteessa muihin uskontoihin Jumalan ilmoitussanan vuoksi. Hän tukeutuu siihen kuvaan, jonka Apostolien teot antavat Ateenasta, jossa Paavali toimi. Jokainen kansa luo omat uskontonsa ja jumalansa.<sup>147</sup> Ilman Jumalan erityistä ilmoitusta päästään vain niin pitkälle kuin ateenalaiset pääsivät pystyttäessään alttarin tuntemattomalle jumalalle. Tuntematon jumala on ”viimeinen sana”, jonka uskonnot voivat lausua kansoille.<sup>148</sup> Hartenstein korostaa kristinuskon ratkaisevaa eroa suhteessa muihin uskontoihin: kristinuskon mukaan Jumala puhuu ja tulee näin ihmisten luokse. Tämä ilmoitussana koskee kaikkia, ja missiota tarvitaan sen levittämiseksi. Näin

---

und auf Erden’, und ‘Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Damit ist Mission grundlegend herausgenommen aus allem bloß-menschlichen Tun, gezeichnet und erklärt als Gottes Wille und Tat, ein unveräußerlicher Hinweis aus Gottes Offenbarung.” Hartenstein 1933, 33. Käännös suomalaisen Kirkkoraamatun mukainen.

<sup>145</sup> Tätä barthilaista käsitystä sanan kolmitahoisuudesta avataan tarkemmin tutkimuksen pääluvuissa.

<sup>146</sup> “Mission ist nichts anderes als Dienst am Wort [...] Das charakteristische ‘so’, das diesem Wort des Paulus vorangeht, deutet zurück auf die Versöhnung der Welt in Christus. ‘So’, als Versöhnte und darum zur Verkündigung der Versöhnung Berufene, hat die Mission nur einen Auftrag und ihre Predigt nur einen Inhalt: ‘Lasset euch versöhnen mit Gott!’ Sie ist nichts anderes als eine Fortsetzung ‘der Vermahnung Gottes in Christus’: ‘Gott vermahnt durch uns’, in der Welt, die gefallen, aber versöhnt ist, den ‘Dienst der Versöhnung’ im Blick auf den Wiederkommenden auszurichten.” Hartenstein 1933, 31–32.

<sup>147</sup> “Es ist ein Ort, an dem das Heidentum geradezu schreiend sich seine furchtbare Gestalt gegeben hat, ein Ort, an dem offenbar wird, daß alle Völker aus ihrem eigenen religiösen Urwillen heraus sich ihre Götter schaffen und ihre Religion bilden [...].” Hartenstein 1935, 3.

<sup>148</sup> “Und das Ende? Es verrät den durchdringenden Blick des Zeugen Jesu Christi, daß er an all diesen gewaltigen Dingen vorübergeht und stehen bleibt vor dem einen Altar, der die Inschrift trägt: ‘Dem unbekanntem Gott’. Das ist das letzte Wort, das die Religionen der Völker zu sagen haben.” Hartenstein 1935, 6.

missio perustuu vankasti Jumalan sanaan.<sup>149</sup> Hartenstein korostaa paitsi Kristusta Jumalan Sanana myös persoonallisen Sanan inkarnatorisuutta ihmissanoissa korostaessaan Jumalan sanan julistamista monilla eri kielillä.<sup>150</sup>

Hartenstein viittaa Paavaliin ja toiseen kirjeeseen korinttilaisille, erityisesti sen lukuihin 4–6, määritellään mission tehtävää. Hän nostaa esille käsitteen Kristuksen lähettiläs (*Botschafter an Christi Statt*) (2. Kor. 5:20). Käsite viittaa toisaalta siihen, että Jumala on jo Kristuksessa valmistanut sovituksen, toisaalta siihen, että ihmisillä on tehtävä viedä sanomaa pelastuksesta niille, jotka eivät ole sitä vielä kuulleet. Jumalan perfektinen, jo tehty työ ja Kristuksessa valmistettu pelastus on raamatullisen ilmoituksen keskus. Missiossa on kysymys Jumalan tekojen (*Taten*) todistamisesta.<sup>151</sup> Hartensteinin esille nostama 2. Kor. 4–6 on merkittävä lähtökohta lähetystehtävän motivoinnille. Siinä korostuvat sekä Jumalan pelastava työ että sen todistaminen, mutta myös todistajan tehtävästä seuraava kärsimys ennen Kristuksen paluuta ja eskatologista täyttymystä. Kärsimyksen korostaminen poikkeaa vahvasti triumfalistisesta ja kehitysoptimistisesta eetoksesta, joka leimasi osaa 1800-luvun ja 1900-luvun alun protestanttisesta lähetysteologiasta. Mission motiivi ei ole triumfalistinen vaan sovitukseen tähtäävä. Kristityn tehtävä on oleellisesti palvelijan tehtävä, eikä kärsimys ole palvelijalle vierasta.

Paavaliin vedoten Hartenstein toteaa, että sana on paitsi mission perusta myös sen ainoa väline. Missio on lähtökohtaisesti sanan julistamista ja Jumalan tekojen todistamista. Hartenstein viittaa Paavalin sanoihin: ”Pyydämme Kristuksen puolesta: suostukaa sovintoon Jumalan kanssa.” (2. Kor. 5:20.) Hartenstein käyttää tätä jaetta ja sen ympärillä olevaa kokonaisuutta korostaakseen mission luonnetta julistamisena. Missio on ensisijaisesti sanaan perustuvaa julistusta, joka tapahtuu Kristuksen puolesta.<sup>152</sup> Mission osallistuvat ihmiset toimivat osana Jumalan missiota, jopa Kristuksen puolesta. Julistus jatkaa Kristuksen työtä maailmassa. Todistajien yhteys Kristukseen on julistetun sanan lisäksi eksistentiaalista. Kristityt eivät vain julista sanaa Kristuksesta vaan osallistuvat Kristuksen elämään ja

---

<sup>149</sup> Hartenstein 1935, 5–8.

<sup>150</sup> ”Erlösung von der Furcht und Befreiung von den Dämoonen, das Wort von dem lebendigen Gott, das ist das zweite, was Christus den Völker zu sagen hat. Das trägt die Mission hinein durch ihr Wort, überfeßt und hineinsagt in die Fremdsprachen (in 950 Sprachen wird die Bibel heute verkündigt!).” Hartenstein 1935, 9.

<sup>151</sup> Hartenstein 1933, 30–31.

<sup>152</sup> ”Darauf antwortet das Pauluswort ebenso klar: ’Wir bringen Botschaft an Christi Statt.’ ’Wir bitten an Christi Statt.’ Das Missionsmittel evangelischer Mission ist das Wort allein. Um Verkündigung, nicht um gedankliche Aufklärung oder moralische Erziehung geht es in der Mission. Das Wort läuft!” Hartenstein 1933, 37.

kärsimyksiin.<sup>153</sup> Suhde Kristukseen ja kärsimys nousevat myös Vicedomilla keskeisiksi teemoiksi, kuten tuonnempana voidaan havaita.

Sanan keskeinen rooli missiossa heijastuu Hartensteinin käsitykseen kirkosta. Hän katsoo Jumalan sanan korostamisen seuraavan Lutherin ajattelua ja reformaatiota. Sanan asema mission ja kirkon julistuksen keskuksessa on hänen mukaansa suoraan reformaatiosta seuraava korostus evankelisessa missiokäsityksessä. Hän tulkitsee Lutheria niin, että tämän mukaan kirkon perustana ovat vain sana ja usko.<sup>154</sup> Hartenstein sitoo Jumalan sanan, kirkon ja mission vahvasti yhteen. Kirkon tehtävänä ja olemuksena on olla Jumalan sanan todistajana ”pakanamaailmassa” (*Heidenwelt*), jotta ne, jotka eivät vielä tunne elämän sanaa (*das Wort des Lebens*), voisivat kohdata sen. Hartenstein korostaa, ettei ”pakanamaailma” määriy kristinuskon maantieteellisten tai sosiaalisten rajojen mukaan vaan kirkon ja lopulta sanan tuntemisen mukaan: kirkko Jumalan sanan todistajana erottuu siitä osasta maailmaa, joka ei sanaa vielä tunne.<sup>155</sup> Sanan tuntemisen mukaan tapahtuvassa kirkon rajojen määrittelemisessä on nähtävissä barthilaisuuden vaikutusta: kirkko on, sikäli kuin se on autenttinen kirkko, korostetusti Sanan yhteisö. Sana, jota kirkon tulee tunnustaa, määrittää kirkolle paitsi tehtävän myös sen olemuksen. Kirkon mielekkyys määritty sen uskollisuudesta Sanalle. Kirkkoa eivät siis määritä sosiologiset, maantieteelliset, historialliset tai muut tämän maailman kategorioilla operoivat tekijät vaan Jumalan Sana yksin. Tällainen kirkkokäsitys on vahvasti instrumentalistinen. Kirkko on olemassa ennen muuta julistuksen välineenä. Sen sijaan kirkon ontittinen luonne ja inkarnatorinen todellisuus Kristuksen ruumiina ei saa juurikaan tukea. Sanan tuntemista korostava käsitys kirkon rajoista on myös nähtävissä kritiikkinä kristikuntamallia ja muita maantieteellisesti kirkon rajoja määritteleviä malleja vastaan.

Kuten edellä on käynyt ilmi, eskatologia on tärkeää Hartensteinille. Johanneksen ilmestys muodostui hänelle merkittäväksi tutkimuksen ja inspiraation kohteeksi.<sup>156</sup> Hän kirjoitti siitä selitysteoksen, joka julkaistiin toisen maailmansodan ensimmäisen sotavuoden

---

153 ”Er ist der dem Wort des Herrn gehorsame, vom Herrn des Wortes verhaftete Zeuge: 'Ihr sollt meine Zeugen sein.' Er ist durch und durch Instrument, Werkzeug, Durchgang und Hinweis. Dies aber ist er nicht nur in seinem Dienst der Verkündigung, sondern auch mit seiner Existenz und seinem Leben. Es ist nicht möglich, das Wort des Herrn zu verkündigen, ohne Leib und Leben dem Herrn zu übergehen. Solcher Gehorsam führt zum Leben. Denn die Gestalt des göttlichen Wortes in dieser Welt und die Nachfolge dieses Herrn in eine Welt des Falles ist gezeichnet durch das Kreuz. Darum ist der Missionar [...] der Einsame, der mit Leidenschaft auf der Seite Gottes stehende und darum unter dem Gegensatz zur Welt leidende diener [...].” Hartenstein 1933, 33–34.

154 Hartenstein 1933, 41.

155 Hartenstein 1933, 13–14.

aikana. Toinen, uudistettu painos julkaistiin vuonna 1948. Kirjassaan Hartenstein esittelee pelastushistoriallisen ajattelunsa perusteet. Jeesus Kristus määrittelee pelastushistoriaa. Jumalan Pojan ihmiseksitulo aloitti lopun ajan, joka jatkuu hänen paluuseensa saakka. Hänen sanansa ja tekonsa toivat Jumalan valtakunnan ihmisten ulottuville. Ihmiseksi tullut ja taivaaseen astunut Jeesus Kristus on paitsi uuden ajan alku myös sen täyttymys. Johanneksen ilmestys ja Raamatun muut profeetalliset kirjoitukset tarjoavat Kristuksen paluuta odottavalle seurakunnalle todistuksen, joka tarkastelee historiaa lopusta käsin (*Blick aufs Ende*).<sup>157</sup>

Jumalan Pojan ihmiseksitulon, kuoleman, ylösnousemuksen, taivaaseen astumisen ja paluun mukaan jäsentyvä pelastushistoria ja eskatologia korostavat missiota Jumalan omana toimintana. Hartenstein korostaa Jumalan asemaa suvereenina historian Herrana, joka ohjaa paitsi pelastushistorian etenemistä myös historian kulkua ylipäättään tahtomaansa suuntaan.<sup>158</sup> Hartensteinin mukaan historialla on ”valtakunnanhistoriallinen merkitys” (*reichsgeschichtliche Deutung*). Kristillisen ilmoituksen vuoksi historian kulkua voi arvioida Jumalan valtakunnan valossa.<sup>159</sup> Jeesus Kristus ja Jumalan valtakunnan toteutuminen hänen myötänsä jakavat historian kolmeen aikaan (*drei Zeiten*). Ensimmäinen on aika ennen Jumalan Pojan ihmiseksi tulemistä. Toinen on aika Jeesuksen taivaaseenastumisen ja paluun välillä. Tämän ajan ilmiöihin kuuluu kansojen keskellä elävä kristillinen seurakunta, joka asettuu vastapäätä kansoja ja valtioita merkiksi Jumalan valtakunnasta. Jumalan valtakunta toteutuu lopullisesti kolmannessa ajassa, ajassa Kristuksen paluun jälkeen.<sup>160</sup>

Missio kuuluu keskimmaiseen ajanjaksoon, aikaan Kristuksen taivaaseenastumisen ja paluun välillä, ”Jumalan aikojen väliin” (*zwischen diesen Zeiten Gottes*). Tämän ajanjakson alussa on Jumalan perfekti, täydellinen sovitustyö, ja se suuntautuu kohti Jumalan futuuria, kaiken täyttymystä. Pelastushistoria on Jumala-keskeistä. Risti edustaa perfektiä ja tuleva Jumalan valtakunta futuuria. Molemmat ovat Jumalan tekoja.<sup>161</sup> Käsitteellä ”Jumalan aika” Hartenstein viittaa erityiseen Jumalan toiminnan hetkeen, kairokseen, erotuksena kronoksesta,

---

<sup>156</sup> Rintamalla ja kotirintamalla koetut maailmansodat näyttävät vaikuttaneen suoraan Hartensteinin kiinnostukseen Johanneksen ilmestystä kohtaan. Hartenstein & Hartenstein 1954, 32, 60–61.

<sup>157</sup> Hartenstein 1948, 13–24.

<sup>158</sup> ”Aber diese selbe Gott, sagt uns das Alte Testament, der der Herr der Geschichte ist, wird erst an seinem Tage der Herr über die ganze Geschichte der Welt.” Hartenstein 1948, 21; ”[...] die Entscheidung ist gefallen, der Herr der Geschichte hat das Abendland für das Christentum, nicht für den Islam bestimmt.” Hartenstein 1949, 47.

<sup>159</sup> Hartenstein 1948, 53–56.

<sup>160</sup> Hartenstein 1948, 34–35.

<sup>161</sup> Hartenstein 1933, 30–31. Katso myös Schwarz 1980, 57, 125.

lineaarisesti etenevästä ajasta. Uuden testamentin käsitteistöllä ilmaisten Jumalan kairokset jakavat ja määrittävät maailman kronosta.

Hartensteinin teologiaa tutkinut Gerold Schwarz huomattaa, että juuri eskatologian suhteen Hartensteinin ajattelussa ilmeni irtiottoja Barthin varhaiseen ajatteluun nähden – ja myös Hartensteinin omaan varhaiskauteen nähden. Eskatologia on keskeinen mielenkiinnon kohde sekä Barthilla että Hartensteinilla, mutta heidän tavassaan käsittää eskatologia on merkittävä perusero. Barthin varhaisessa ajattelussa eskatologialla on presenttis-transsendentaalinen luonne, kun taas Hartenstein korostaa eskatologian futuurista ja reaalista luonnetta pelastushistorian näkökulmasta.<sup>162</sup>

Merkittävä hahmo niin Hartensteinin Barthista poikkeavan ajattelun kuin varhaisen missio Dei -ajattelun eskatologisen jäsenyyksen kannalta on Oscar Cullmann.<sup>163</sup> Cullmannin mukaan ilmoitus tapahtuu inhimillisessä historiassa ja sen kategorioissa, siis ajassa ja paikassa. Tämä historiaan sidottu ilmoitus ei jätä sijaa puhtaalle ihmislähtöiselle spekulatiolle, vaan kristillinen teologia on perimmäiseltä olemukseltaan raamatullista historiaa. Ilmoituksessa keskeinen Jumalan sana on Cullmannin mukaan luonteeltaan maailman historiassa tapahtuva teko (*Handeln*). Toisin sanoen Jumala tulee ihmisten keskuudessa tunnetuksi historiassa tapahtuvien tekojensa kautta, erityisesti lihaksi tulleen Logoksen, Jeesus Nasaretilaisen kautta.<sup>164</sup>

Cullmann korostaa sitä, että teologia perustuu spekulatioiden sijaan historiallisille faktoille:

Kaiken uusitamentillisen teologian ytimessä on ”raamatullinen historia” (*biblische Geschichte*), jota voimme kutsua meitä edeltäneiden ihmisten tavoin ”ilmoitushistoriaksi” (*Offenbarungsgeschichte*) tai – koska kaikki ilmoitus on Jumalan rakkautta – ”pelastushistoriaksi” (*Heilsgeschichte*). Ne, jotka hylkäävät kristinuskon, ovat käsittäneet tämän toisinaan aidommin ja tarkemmin kuin monet kristityt, myös tarkemmin kuin monet kristityt teologit.<sup>165</sup>

Cullmann kiinnittää huomionsa siihen, että Raamatun tekstissä aikaa kuvaavat ilmaisut ovat sanoman kannalta merkittävämpiä kuin maantieteelliset määreet tai muut

---

<sup>162</sup> Schwarz 1980, 53–54.

<sup>163</sup> Cullmannin merkityksestä Hartensteinille katso esim. Schwarz 1980, 120; Jongeneel & van Engelen 1995, 449. Cullmannin ajattelu vaikutti lähetysteologiseen keskusteluun erityisesti Walter Freytagin kautta. Gensichen 1996.

<sup>164</sup> Cullmann 1948, 18–20.

<sup>165</sup> ”Daß die ’biblische Geschichte’, die wir nach allem Vorhergehenden auch als ’Offenbarungsgeschichte’ oder – da ja alle Offenbarung Gottes Liebe ist – als ’Heilsgeschichte’ bezeichnen können, der Herzpunkt aller neutestamentlichen Theologie ist: das ist von denen, die das Christentum ablehnen, zuweilen richtiger und schärfer erkannt worden als von vielen Christen, schärfer auch als von vielen christlichen Theologen.” Cullmann 1948, 22.

fyysiset puitteet. Toisin sanoen näkyvän maailman kategorioista ajalla on keskeisin rooli Raamatun sanoman kannalta. Jumalan teot tapahtuvat ajassa ja paikassa, mutta niiden eteneminen ja merkitys hahmottuvat ennen kaikkea suhteessa aikaan. Kristillinen sanoma on luonteeltaan historiaan sitoutunutta, pelastushistoriallista. Jumalan päätöksen mukaan ilmenevät kairokset – näistä keskeisimpänä Jeesuksen ristiinnaulitsemisen ja ylösnousemuksen kairokset – kuljettavat pelastushistoriaa eteenpäin.<sup>166</sup>

Kristillisessä aikäkäsityksessä ajanjakso Kristuksen ylösnousemuksen ja paluun välissä on Cullmannin mukaan erityisen jännitteinen. ”Loppu on jo tullut, eikä loppu kuitenkaan ole vielä tullut.”<sup>167</sup> Kirkko elää ”jo nyt vaan ei vielä” -todellisuudessa. Tästä lähtökohdasta kasvaa Cullmannin mukaan Uuden testamentin ainoa dialektiikka. Kysymys ei ole tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen tai ajan ja ikuisuuden jännitteestä vaan nykyisyyden (*Gegenwart*) ja tulevaisuuden (*Zukunft*) jännitteestä. Kristus hallitsee jo nyt, vaikka Jumalan valtakunta ei ole vielä saanut täyttymystään Kristuksen paluun myötä.<sup>168</sup> Nykyisyyden ja tulevaisuuden jännitteessä kirkko tekee Kristuksen herruuden näkyväksi ja antaa mielekkyyden ylösnousemuksen ja paluun väliselle ajalle missionaarisen julistuksen myötä. Näin ollen kirkko on lähtökohtaisesti Kristuksen ruumis maailmassa ja evankeliumin julistaja aikojen loppuun asti, siis Kristuksen paluuseen saakka.<sup>169</sup> Kuten tuonnempana havaitaan, Cullmannin ja Hartensteinin eskatologinen malli periytyi suurella määrällä Vicedomille.

Edellä esitellyt ainekset Hartensteinin ajattelussa johtavat kohti *missio Dei* -mallia sellaisena kuin hän ilmaisi sen Willingenin konferenssin teologista antia rutineessa artikkelissaan kirjassa *Mission zwischen Gestern und Morgen*.<sup>170</sup> Artikkelissa mission perusteet määrittävät Jumalasta käsin. Kirkon *missio* on lähtökohdaltaan osallistumista Pojan lähettämisessä ilmitulleeseen Jumalan missioon, *missio Dei*:hin, jonka päämääränä on Kristuksen herruus koko lunastetussa luomakunnassa.<sup>171</sup> *Missio* sidotaan tässä mallissa sekä luomiseen että lunastukseen. Tavoitteena on siis trinitaarinen perustelu *missiolle*. Hartenstein

---

<sup>166</sup> Cullmann 1948, 31–43.

<sup>167</sup> ”Es ist schon Ende, und doch noch nicht *das Ende*.” Cullmann 1948, 127.

<sup>168</sup> Cullmann 1948, 128–132. Vrt. Barth, joka piti ajan ja ikuisuuden kriisiä Paavalin ajattelun taustalla vaikuttavana perusjännitteenä. Barth 2005, xxi.

<sup>169</sup> Cullmann 1948, 136–143.

<sup>170</sup> Hartenstein kuoli varsin pian artikkelin kirjoittamisen jälkeen, joten se on nähtävissä hänen henkilökohtaisen *missio Dei* -ajattelunsa testamentina, jonka pohjalta ja jälkeen muut saivat kehittää *missio Dei* -teologiaa eteenpäin.

<sup>171</sup> ”Mit diesem Vortrag ist das Grundthema von Willingen mit voller Deutlichkeit sichtbar geworden. Die Mission ist nicht nur die Bekehrung der einzelnen, sie ist nicht nur Gehorsam gegen ein Wort des Herrn, sie ist nicht nur Verpflichtung zur Sammlung der Gemeinde, sie ist Anteilhabe an der Sendung des Sohnes, der *Missio*



kiinnittääkin artikkelissaan huomiota siihen, että Willingenissä saavutettiin uudenlainen ymmärrys lähetysteologian trinitaarisesta luonteesta.<sup>172</sup>

Artikkelin ajatuksista ovat löydettävissä Hartensteinin aiemmat Jumala-keskeiset lähetysteologiset painotukset. Hartenstein korostaa Jumalaa mission perustana ja motivoijana inhimillisten tekijöiden sijaan. Samoin hän korostaa mission teologisia perusteita. Mission perusteita ja kristinuskoa ei tule lähestyä vertailevan uskontotieteen tai humanistisen optimismin ja kehitysuskon suunnasta. Niin mission kuin kristinuskonkin ytimessä on Jumalan ilmoitus Kristuksessa ja eskatologinen todistus Jumalasta, joka on valmis luomaan kaiken uudeksi.<sup>173</sup> Mission perusteet ovat Jumalassa itsessään. Hän on mission varsinainen subjekti. Ihmisten saama lähetystehtävä on todistajan tehtävä ja sellaisena julistustehtävä. Julistuksessa varsinainen vaikuttava toimija on Pyhä Henki.<sup>174</sup> Myös mission päämäärä on muualla kuin inhimillisissä tavoitteissa. Tämän maailman kokemuspäiriin kuuluva kirkko ei ole mission päämäärä vaan väline. Missio tähtää uuteen luomiseen saakka.<sup>175</sup>

Barthilaiset lähtökohdat ovat löydettävissä artikkelin ajatuksista. Jumalan itseilmoitus Jeesuksessa Kristuksessa on mission keskuksessa. Ilmoituksen välittämisessä Raamatulla Jumalan sanana ja todistuksena persoonallisesta Sanasta on keskeinen rooli. Hartenstein näkee Willingenin konferenssin tuoneen Raamatun luonteen ja sisällöt uudella tavalla mukaan lähetysteologiseen keskusteluun.<sup>176</sup> Kristityt ovat missiossa Jumalan sanan todistajia.

---

Dei, mit dem umfassenden Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung.” Hartenstein 1952, 54.

172 ”So sei Willingen der Abschluß des Ringens um das volle Glaubenszeugnis der Schrift von dem dreieinigen Gott.” Hartenstein 1952, 51.

173 ”Sprach man noch in Jerusalem von ’Christian religion’ und ordnete das Christentum unter dem relativierenden Gesamtbegriff der Religion ein, so sprechen wir heute von dem neutestamentlichen Christuszeugnis als einer einzigartigen und unvergleichlichen Offenbarung Gottes in seinem Sohn als dem, der ’der Weg, die Wahrheit und das Leben ist’. [...] Und lag über dem ökumenischen Missionspräch vor einer Generation noch der Geist eines humanitären Fortschrittsglaubens und eines ungebrochenen Optimismus im Blick auf die Christianisierung der Völker, so bricht heute in der ganzen Christenheit das eschatologische Zeugnis auf, das in sich beides umfaßt, den völligen Neuanfang Gotte mit seiner Neuschöpfung, mit dem kommenden Reich Gottes und die Ernte und Frucht all dessen, was an echtem Zeugnis und an wahrhafter Gemeinde in der Geschichte der Mission geworden ist.” Hartenstein 1952, 52.

174 ”Das Werk der Verkündigung ist nicht ein menschliches, geschieht weder auf der psychologischen noch auf der theologischen, sondern allein auf der pneumatischen Ebene. Sie ist das Werk des Heiligen Geistes. Er der Geist, Gott selbst wirkt in dem christusfernen Menschen die Erleuchtung des wahren Gottes, schafft die Gemeinschaft der Heiligen und die Einheit die Kirche.” Hartenstein 1952, 55; ”Die Mission ist nichts anderes als das Zeugnis vom kommenden Gott, der zur Versöhnung und zur Aufrichtung seines Reiches auf einer neuen Welt gekommen ist, kommt, und kommen wird.” Hartenstein 1952, 62.

175 ”Wir haben zu lange nur die Kirche als das Ziel der Wege Gottes gesehen. Mit der Erkenntnis vom Reich reißt der Horizont des Heilsplans Gottes auf, und wir schauen seine ewigen Gedanken und seine kosmischen Wunderwege, deren Ende wahrhaftig die ’Leiblichkeit’, die reale Neuschöpfung vom Himmel und Erde ist.” Hartenstein 1952, 71.

176 ”Es geht um die immer tiefer Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christus, um die Sammlung und Einigung der Gemeinden durch den Heiligen Geist und um die Erneuerung und also Reformation dieser

Hartenstein viittaa jälleen Paavalin sanoihin toisessa kirjeessä korinttilaisille: kristityt ovat Kristuksen lähettiläitä hänen sijassaan (*an seiner Statt*).<sup>177</sup> Evankeliumin julistaminen on Kristuksen läheteille annettu tehtävä, joka antaa kirkolle oikeutuksen olemassaoloon, merkityksen, tehtävän ja olemuksen (*Wesen*).<sup>178</sup> Barthilainen, sanaan perustuva uskontokritiikki näkyy siinä, miten sanoma rististä nostetaan kaiken ihmislähtöisen uskonnollisuuden kritiikiksi ja lopuksi.<sup>179</sup>

Barthilaisten aineiden lisäksi artikkelista löytyy myös korostus, jossa Hartenstein eroaa selkeimmin Barthista, eli reaalis-futuurinen näkemys eskatologiasta.<sup>180</sup> Pelastushistoria ei ole Hartensteinin mukaan ylijällistä todellisuutta vaan todellisuutta maailmanhistoriassa.<sup>181</sup> Missio hahmottuu pelastushistorian mukaan ja kuuluu ”aikojen väliin”, ristin ja Jumalan valtakunnan väliin, Jeesuksen ensimmäisen ja toisen tulemisen väliin. Tätä näkemystä tukee Matt. 24:14: Jeesuksen toimintaan perustuva valtakunnan evankeliumi julistetaan kaikille ennen loppua.<sup>182</sup> Hartenstein lähestyy pelastushistoriaa kristologian näkökulmasta. Kristus on pelastushistorian vaiheiden keskeinen tekijä. Luominen on tapahtunut hänen kauttaan, hän on Israelin Herra, maailman Vapahtaja sekä seurakunnan Herra ja hän myös saattaa pelastussuunnitelman loppuun. Pelastushistoria ja sen myötä maailmanhistorian aika määrittävät erityisesti Kristuksesta käsin.<sup>183</sup>

---

Gemeinde vom Vollzeugnis der Schrift aus. [...] Willingen hat – und dies wird auf den kommenden Seiten darzulegen sein – die zentrale und universale Bedeutung des Missionsgedankes in der Heiligen Schrift neu ins Licht gerückt.” Hartenstein 1952, 53.

177 ”Der Geist des Christus und Gottes also ist es, der die Berufenen vorwärtstreibt, Christi Zeugen zu sein, als Botschafter an seinet Statt, das Wort der Versöhnung zu verkündigen und auf seinen endgültigen Sieg zu hoffen. Die Mission, die Zeugen Christi haben vollen Anteil am Heilsplan Gottes.” Hartenstein 1952, 63.

178 ”Die Mission, von Christus gerufen, sein Evangelium aller Kreatur zu verkündigen, findet sich in einer Welt vor, die das Evangelium nicht kennt.” Hartenstein 1952, 59; ”Die Mission ist die ureigentliche Aufgabe der Kirche, ihre einzige Legitimation. ’Wodurch die Kirche existiert? Allein in ihrer Mission.’ Die Mission gehört zum ’esse’, zum Wesen, zur Existenz der Kirche. Damit ist die volle und totale Einheit von Kirche und Mission begründet.” Hartenstein 1952, 63.

179 ”Das Kreuz wird geradezu zum Vorbild des Sieges Gottes in der neuen Welt. Darum bringt die Botschaft vom Kreuz das Ende aller selbstgemachten Religiosität, zerstört alle eigenen Götterbilder, die sich die Menschen geschaffen haben, und richtet die Verzweifelten und illusionslos Denkenden auf.” Hartenstein 1952, 61.

180 Schwarzin näkemysten mukaan pelastushistorialliseen näkemykseen sitoutuminen siirsi osaltaan Hartensteinia loitomaksi puhtaan barthilaisesta dialektisesta teologiasta kohti pietismistä priytyviä painotuksia. Schwarz 1980, 63–64.

181 ”Damit ist eine Theologie angekündigt, die dem Realismus der biblischen Heilsgeschichte voll Rechnung trägt und die ganze Geschichte versteht als einen Kampf Gottes und seines Christus mit dem Mächten des Abfalls bis zum endgültigen Siege.” Hartenstein 1952, 60–61.

182 ”Die Mission lebt zwischen Kreuz und reich, zwischen der ersten und zweiten Ankunft des Herrn. [...] Darum gilt von Anfang bis zu Ende Matth. 24, 14, zuerst die Verkündigung der Reichsbotschaft und dann das Ziel der Wege Gottes.” Hartenstein 1952, 56.

183 ”Wir sind in der Rückkehr zu einer biblischen Offenbarungsgeschichte, die von der Schöpfung bis zur Vollendung das Ganze auf einer Heilslinie begreift, die prophetischen Charakter hat. Diese Heilslinie ist Christuslinie. Er ist der Mittler der Schöpfung, der verborgene Herr Israels, der Erlöser der Welt, der Herr seiner

Kristosentrisyyteen liittyy sen kautta avautuva trinitaarisuus. Mission universaalisuus perustuu luomiseen. Jumala on kaiken ja kaikkien Luoja. Siksi missionkin tulee kohdistua kaikille ja kaikkialle. Pelastus on valmistettu Pojassa. Tämä pelastus tulkitaan uuden luomisen näkökulmasta: Kristuksessa on luotu uusi ihmisyyys. Kristuksen kautta lähetetyn Pyhän Hengen kautta Jumala on läsnä maailmassa ajassa, joka on ristin ja valtakunnan välissä, siis ajassa ennen uuden luomisen täyttymystä.<sup>184</sup> Edellä olevasta käy ilmi se, kuinka universaali *missio Dei* aukeaa partikulaarisen Kristus-ilmoituksen kautta. Pelastustyö Kristuksessa on se perfekti, johon *missio* nojaa. Mission ja sen universaalisuuden juuret ovat toki jo luomisessa, mutta tämä yhteys aukeaa langenneelle ihmiskunnalle vasta ristin ja Pojan kautta lähetetyn Pyhän Hengen kautta. Hartensteinin *missio Dei* -malli on pohjimmiltaan trinitaarinen, mutta tämä trinitaarisuus aukeaa kristosentrisyyden kautta. Tämä erityisen ja yleisen perusjännite leimaa myös Vicedomin *missio Dei* -mallia.

Hartensteinin *missio Dei* -mallissa on nähtävissä barthilaisen dialektiikan jälkiä. Kristuksessa tapahtuneen ainutlaatuisen ilmoituksen korostaminen asettaa helposti tämänpuoleisuuden ja Jumalan todellisuuden äärettömän laadullisen eron päähän toisistaan. Uuden luomisen totaalinen uutuus korostuu korjaavan *re-creatio*:n sijaan. Hartenstein tunnistaa tämän vaaran ja tuo teeman esille artikkelin lopussa esitellessään konferenssin osanottajien erimielisyyttä Jumalan valtakunnan tulkinnan suhteen. Jumalan itseilmoitusta palvelevan kirkon julistustehtävän yksipuolinen korostaminen saattaa johtaa instrumentaaliseen kirkkokäsitykseen, jossa kirkon luonne Kristuksen ruumiina peittyi.<sup>185</sup> Jumalan Sanaa ei tule nähdä vain tuonpuoleisena, ylhäältä alas tähän hetkeen murtautuvana tekijänä, vaan myös sen maailmanhistoriassa toteutunut inkarnaatio tulee ottaa huomioon.

Kaikkiaan voidaan todeta, että Hartenstein hahmottelee artikkelissaan pelastushistoriallisen *missio Dei* -mallin perusteet, joiden pohjalta muiden muassa Vicedom

---

Gemeinde und der Mittler der Vollendung des Heilsplans am Ende. [...] Von Christus her wird die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geschaut und gedeutet.” Hartenstein 1952, 67.

<sup>184</sup> ”Gott ist der Schöpfer des Menschen und aller Dinge. Gott will, daß alle Geschöpfe ohne Ausnahme teilhaben an der ursprünglichen Herrlichkeit seiner Liebe. Darum kann die Mission jedes Geschöpf auf diesen Willen und Plan Gottes anreden. [...] Gott allein schafft die Erlösung durch die Sendung des Sohnes. [...] In Christus ist die neue Menschheit geschaffen worden, sein Leib, den er als der Erhöhte regiert. Durch den Sohn sendet Gott den Geist. Im Geist kommt der Herr jetzt und heute zwischen Kreuz und Reich zur Welt, um die Kreatur aus ihrem Gefallensein in die neue Schöpfung einführen [...]” Hartenstein 1952, 62.

<sup>185</sup> ”Ausgehend von dem Begriff ’Kingdom of God’, Reich Gottes, der so stark in den Mittelpunkt der theologischen Auseinandersetzungen in allen Kirchen tritt, erhebt sich die Schwierigkeit, daß das Wort ’kingdom’ sehr rasch mit ’kingship’ identifiziert wird, das heißt, daß der Reichsgedanke verschmilzt mit dem Herrschaftsgedanken Gottes. [...] Damit wird der Begriff des Reiches Gottes verengt, sozusagen auf die Vertikale, und die Horizontale nicht mehr gesehen. Die Kirche erscheint dann nicht mehr als Leib, sondern nur noch als Ereignis, als Einbruch des Geistes und des Wortes Gottes von oben im Hier und Jetzt. Die Eschatologie

kehitti mallia. Jumala on tässä mallissa sekä lähettäjä että Pojassa ja Pyhässä Hengessä lähetetty. Mission ytimessä on Pojan lähettäminen ihmiseksi maailmaan ja sen myötä erityisellä tavalla toteutunut Jumalan itseilmoitus teoissaan. Tässä mallissa missio on Jumalan missio myös siten, että Jumala on mission varsinainen subjekti ja omistaja koko ajan. Hän valmistaa pelastuksen Jeesusuksessa Kristuksessa. Hänen työnsä myötä Kristuksen todistajien julistus on vaikuttava tekijä. Hän ohjaa maailmanhistorian kohti uutta luomista ja Jumalan valtakunnan täyttymystä.

#### **2.2.4. Hendrik Kraemer**

Hendrik Kraemer toi Hartensteinin tavoin Barthin ajatuksia kansainväliseen lähetysteologiseen keskusteluun.<sup>186</sup> Edellä on havaittu Hartensteinin asema Barthin ajattelun hyödyntäjänä 1920-luvulta saakka. Hartensteinin verrattuna Kraemer ei välttämättä ollut barthilaisuuden pioneeri missiologisessa keskustelussa, mutta hänen merkityksensä nousi kokonaisuuden kannalta huomattavaksi. Jumala-keskeisen ajattelun vaikutus näkyy vahvasti klassikon asemaan nousseessa Kraemerin teoksessa *The Christian Message in a Non-Christian World*, jonka hän kirjoitti vuoden 1938 Tambaramin lähetyskonferenssia varten. Kirja on nähtävä aikansa taustaa vasten. Se kritisoi vahvasti KLN:n Jerusalemin yleiskokouksessa vuonna 1928 esille nousseita optimistisia, idealistisia ajatuksia vastaan.<sup>187</sup>

Kritiikki kiteytyy ilmoitusteologian ympärille. Kraemer korostaa ilmoitusta kristillisen uskon lähtökohtana: kristinusko on luonteeltaan ilmoitususkonto. Kraemer näyttää tulkitsevan tätä lähtökohtaa eksklusiivisesti: ”Kristinusko nimenomaisena ilmoituksen uskontona on välttämättä läheisissä tekemisissä totuuden ongelman kanssa.”<sup>188</sup> Kristinusko on Kraemerille ”*the religion of revelation*”. Vain kristinusko on riittävän jumalallisen ilmoituksen välittäjä ja oikeana ilmoituksen uskontona yhteismitaton suhteessa muihin uskontoihin. Tämä ei johda kristinuskon absoluuttisuuteen vaan Jumalan ja hänen tekojensa korostamiseen. Raamatun

---

droht zu entschwinden, weil die dem biblischen Zeugnis unlösbar eingefügte Zeitlinie verschwindet.” Hartenstein 1952, 68.

<sup>186</sup> Tätä korostavat esim. Kraemerin maanmiehet Jongeneel & Engelen 1995, 440. Kraemeria on arvioitu oleellisesti maltillisemmaksi kuin Barthia. Komulainen 2002, 132.

<sup>187</sup> Kraemer 1956a, Teinonen 1965, 142–144; Scherer 1987, 17–18. 1930-luvulla tapahtuneesta kehityksestä Ahonen 2000, 98.

<sup>188</sup> ”Christianity as *the religion of revelation* is necessarily at close grips with the problem of truth.” Kraemer 1956a: 114. Sama ilmaus myös esim. ”In the West, characteristically, the relativist spirit has always exercised a revolutionary and explosive influence on the life of positive religion, because Christianity, *the religion of revelation*, stands for absolute truth and cannot treat religious scepticism or rejection as comparatively innocent things.” Kraemer 1956a: 23.

asema ilmoituksen kokonaisuudessa on luovuttamaton, ja kirkko rakentuu Raamatun todistukselle Jumalan teoista.<sup>189</sup>

Kristillinen usko ei ole Kraemerin mukaan ensisijaisesti ideologiaa, etiikkaa tai mitään muuta inhimillistä toimintaa vaan yliluonnollisen ilmoituksen tulos:

Tämä koskee erityisesti kristillistä uskoa, sillä todellisimmassa sisällössään se ei ole palautettavissa sarjaksi toisiinsa liittyviä uskonnollisia ja moraalisia ideoita – kuten teistinen ja personalistinen käsitys Jumalasta tai pessimistinen tai optimistinen maailmankatsomus – vaan ilmoitukseksi sarjasta toisiinsa liittyviä jumalallisia tekoja.<sup>190</sup>

Painottaessaan ilmoituksen merkitystä ja kristinuskon ainutlaatuisuutta ja toisaalta kieltäessään kristinuskon absoluuttisuuden Kraemer seuraa Barthia. Jumalan ilmoitus on kaiken uskonnollisuuden kriisi ja kristinusko uskontona on oleellisesti inhimillinen ilmiö. Kraemerin ajattelusta on löydettävissä kritiikkiä vertailevan uskontotieteen keinoin löydetuille mission perusteluille. Kristinusko ei ole uskonto uskontojen joukossa vaan yhteismitaton muiden uskontojen kanssa. Kristinuskon luonne ei löydy uskonnonhistoriallisessa tutkimuksessa, joka tutkii uskontojen kehittymistä, koska yliluonnollinen ilmoitus muodostaa epäjatkuvuuskohdan inhimillisissä kehityslinjoissa.<sup>191</sup> Mission perusteet eivät siis löydy kristinuskosta itsestään vaan ilmoituksesta sen takana.

Kraemer esittelee kirjassaan raamatullisen realismin ohjelman. Dialektiseen teologiaan nojautuen raamatullinen realismi korostaa Jumalan suvereniteettia ilmoituksessa. Raamattu on ainoa legitiimi lähde, josta saa tietoa kristillisen uskon olemuksesta ja sisällöstä. Se on radikaalisti uskonnollinen ja teosentrinen kirja, joka ei tyhjene inhimillisiin kategorioihin vaan todistaa sen puolesta, että Jumala on Jumala ja siten laadullisesti aivan muuta kuin ihminen. Kraemer kritisoi niin skolastiikkaa kuin valistusta ihmistahdon ja -järjen korostamisesta, joka on johtanut luonnollisen teologian vahvaan asemaan ohi Jumalan ilmoituksen. Kraemer nostaa ihmiskeskeisyyttä vastaan teosentrisen aktualismin: ilmoitus on Jumalan omaa toimintaa, joka aukeaa vain uskon silmälle, ei ihmislähtöiselle ja -keskeiselle spekulatiolle.<sup>192</sup> Ilmoitus on väistämättä luonteeltaan erityistä. ”Se vahvistaa, että Jumala aukoo tietä, ei ihminen.”<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> Kraemer 1956a: 15–16, 61–62.

<sup>190</sup> ”This is especially the case with the Christian faith, because in its real substance it does not go back to a connected series of religious and moral ideas, such as a theistic and personalistic conception of God or a pessimistic or optimistic evaluation of the World, but to the revelation of a connected series of divine acts.” Kraemer 1956a: 61.

<sup>191</sup> Kraemer 1956a: 62–63.

<sup>192</sup> Kraemer 1956a: 61–66. Katso myös Kraemer 1956b: 237–239; Hallencreutz 1966, 276–283.

<sup>193</sup> Kraemer 1956a: 114–119. ”It affirms that God paves the way, not man.” Kraemer 1956a: 119.

Mission perusteet ovat raamatullisen realismin mukaan Jumalassa itsessään ja hänen teoissaan. Ilmoitus ei ole kristittyjen tai kirkon hallittavissa, vaan näillä on suhteessa ilmoitukseen todistajan tehtävä.<sup>194</sup> Tässä Kraemer on samoilla linjoilla ilmoitusteologisesti värittyneen *missio Dei* -mallin keskeisen lähtökohdan kanssa: missio tulee perustella Jumalan omilla teoilla inhimillisten perusteiden sijaan. Mission lähtökohta ja päämäärä eivät ole kirkossa, kristinuskossa tai missään muussa tämän maailman kategorioihin rajattavissa olevassa asiassa vaan Jumalan omassa toiminnassa.

Kraemer korostaa mission periaatteiden ja metodien uudelleenorientoimisen tarvetta. Missio on määriteltävä raamatullisista perusteistaan käsin. Hän kiteyttää alkuperäisen mission motiivin todistuksen ympärille: kristitty on velvoitettu todistamaan Kristuksesta ja hänen valtakunnastaan maailmalle. Tämä motiivi on hämärtynyt useasti historian saatossa, ja sen rinnalle tai tilalle on tuotu tämänpuoleiseen tai maailmansisäiseen kehitykseen tyhjentyviä motiiveja.<sup>195</sup> Jumalan itseilmoitus Kristuksessa luo pohjan kristilliselle missiolle ja kirkon apostoliselle itseymmärrykselle. Tämän Jumala-keskeisen mission perustelun rinnalla ajatukset kristinuskon yliveritaisuudesta muihin uskontoihin nähden vaikkapa kulttuurin, psykologian tai etiikan alueilla ovat epäoleellisia ja toissijaisia.<sup>196</sup>

Lähetyksen perustana on Jumalan oma työ ja missio suhteessa maailmaan. Jumala on ensisijainen mission toimija, ja Jumalan oma työ motivoi ihmisiä lähetystyöhön:

Päätelmämme on, että ainoa lähetystyön kelvollinen motiivi ja tarkoitus on ja voi olla ihmisten ja kansojen kutsuminen kohtaamaan Jumalan ilmoitus- ja pelastusteot ihmistä ja maailmaa varten sellaisina kuin ne on ilmaistu raamatullisessa realismissa, ja rakentaa niiden yhteisöä, jotka ovat antautuneet uskolle ja Jeesuksen Kristuksen rakastavalle palvelulle.<sup>197</sup>

Kraemer kiinnittää teoksessaan huomiota läntiseen sekularistiseen relativismiin ja kristikunnan pirstoutumiseen. Kraemer ei keskity tarkastelemaan ongelmaa vain läntisessä viitekehyksessä vaan ulottaa tarkastelun maailmanlaajuiselle tasolle ja tekee sen länsi–itä-ajattelun mukaisesti. Läntinen sekularisaatioprosessi on Kraemerin mukaan vaikuttanut lännen (*West*) vastapoolina toimivaan itään (*East*). Relativistisen lännen vaikutukset Idässä ovat kaataneet monia vanhoja arvoja, mistä on ollut seurauksena hämmennystä, individualismin nousua ja jopa atomismia. Kraemer korostaa idän kasvanutta merkitystä

---

<sup>194</sup> Kraemer 1956a: 2, 72, 119–120.

<sup>195</sup> Kraemer 1956a: 59–60.

<sup>196</sup> Kraemer 1956a: 294.

<sup>197</sup> ”The conclusion we have in view is that the only valid motive and purpose of missions is and alone can be to call men and peoples to confront themselves with God’s acts of revelation and salvation for man and the world as presented in Biblical realism, and to build up a community of those who have surrendered themselves to faith and loving service of Jesus Christ.” Kraemer 1956a: 292.

suhteessa länteen, jonka hegemonia-asema on murtunut. Kraemer alleviivaa tämän kehityksen vaikutusta maailman uskonnolliseen tilanteeseen. Kristinuskosta on tullut 1900-luvulla maailmanlaajuinen ilmiö. Kraemer näkee idän uskonnoissa potentiaalinen vastaavaan kasvuun ja leviämiseen. Suuria uskontoja ei voida lokeroida tiettyihin maantieteellisiin alueisiin kuuluviksi ilmiöiksi.<sup>198</sup>

Kristikuntamalli on Kraemerin mielestä merkittävä tekijä lännen sekularisoitumisen taustalla. Hänen mielestään kristinuskon näkeminen valtion tai yhteiskunnan kulttina ja niin ollen tällaisen yhteisön jokaiselle jäsenelle yhteisön myötä kuuluvana asiana on hämärtänyt kristinuskon todellista ydintä ja vienyt kristinuskoa ei-kristillisten uskontojen suuntaan. Kirkon tulee olla uskon yhteisö, ei tavan ja tottumuksen yhteisö. Kristikuntamalli on vieraannuttanut ihmisiä kristinuskosta ja uskonnosta ylipäättään, mikä käy ilmi, kun kristikunta pirstoutuu. Kraemer viittaa siihen, että kirkko on monin paikoin menettänyt entisen asemansa, muttei aivan kokonaan. Kristikunta suurena historiallisena projektina ei voi vain kadota jättämättä jälkiä vaan elää pirstoutumisestaan huolimatta vielä monin tavoin. Tämä johtaa kirkon ongelmiin menetetyin mutta yhä monin tavoin vaikuttavan valta-asemansa kanssa.<sup>199</sup>

Ilmoituksen merkityksen löytäminen on Kraemerin mukaan kirkolle nykyisessä tilanteessa välttämätöntä:

Nykyajan erityinen piirre on se, että kehitys on kulkenut niin pitkälle, ettei se enää salli fragmentaarisia, ja siten puolisoikeita, ratkaisumalleja. Ongelma painaa meitä koko voimallaan. Tässä on nykyisen teologisen vallankumouksen todellinen merkitys. Sen vuoksi keskustelu on väistämättä viety peruskysymyksiin ilmoituksesta, Jumalasta ja hänen luonteestaan, ihmisestä ja hänen paikastaan maailmassa, luonnollisesta teologiasta eli luonnon merkityksestä ja arvosta, historiasta sekä kirkon suhteesta valtioon, kansaan ja yhteisöön.<sup>200</sup>

Kraemer kritisoi kristikuntamallia pysähtyneisyydestä ja jopa välinpitämättömyydestä suhteessa missioon. Kristikuntamallin omaksunut kirkko tarkasteli maailmaa läntisestä ”kristillisestä” yhteiskunnasta käsin ja keskittyi lähinnä säilyttämään saavutettua asemaansa ja läntistä arvomaailmaa. Kraemer näkee 1700-luvulla alkaneen lähetysaktiiviteetin tämän staattisen järjestelmän vastavoimana, joka ponnisti aluksi ruohonjuuritasolta. Kraemer ei

---

<sup>198</sup> Kraemer 1956a: 6, 21–24.

<sup>199</sup> Kraemer 1956a: 26–28, 54–55, 58.

<sup>200</sup> ”The special characteristic of the present time is that that trend of events has gone so far as to allow us no longer fragmentary, and therefore half-blind, approaches to its solution. The problem in its totality presses itself upon us. Here lies the real significance of the present theological revolution. Therefore the discussion inevitably is driven back to the rootproblems of revelation, of God and His character, of man and his place in the world, of natural theology, *i.e.*, the meaning and value of nature, of history, of the relation of the Church to State, Nation and Community.” Kraemer 1956a: 29.

halua sortua tämän vastavoiman idealistiseen tulkintaan tai yksinkertaistamiseen vaan löytää läntisestä lähetystoiminnasta aiheita kritiikille. Ilmoituksen tulee olla myös lähetysaktiivisuuden korrektiivinen. Kritiikin aiheista huolimatta läntisen lähetysaktiivisuuden nousua on seurannut uudenlainen kirkon ja sen mission ymmärtäminen sekä staattisen kristikuntamallin syrjäyttäminen, mihin Kraemer suhtautuu positiivisesti.<sup>201</sup> Hän peräänkuuluttaa myös kehitystä tilanteeseen, jossa lähetysaktiivisuus nousee ruohonjuuritasolta. Missio on koko kirkon asia, ei vain yksittäisten toimijoiden.<sup>202</sup>

### **2.2.5. Johannes Christiaan Hoekendijk**

Siinä missä Hartenstein ja Kraemer rakensivat Barthin dialektisen teologian muokkaamalle pohjalle ekklesiologian ja pelastushistorian kannalta suhteellisen perinteistä lähetysteologiaa ilmoituskorostuksella, liikkui Hoekendijk aikaansa nähden vallankumouksellisilla linjoilla. Hänen lähetysteologiaansa leimaa perinteisten käsitysten ja suhteiden kriittinen arviointi ja uudenlainen hahmottaminen.<sup>203</sup>

Willingenin konferenssi merkitsi ilmeisen paljon Hoekendijkin ajattelun kehittymiselle ja sen leviämislle. Flett on kuvannut yksityiskohtaisesti prosessia, jossa Hoekendijk liittyi konferenssia edeltäneen pohjoisamerikkalaisen *Why Missions?* -raportin teemoihin. Flett löytää siitä vahvan yhteyden 1960-luvulla Hoekendijkin johdolla kirjoitettuun tutkimukseen *Missionary Structure of the Congregation*.<sup>204</sup> Raportti korostaa mission ja historiallisen kehityksen yhteenkuuluvuutta trinitaarista viitekehyksestä käsin sen sijaan, että se korostaisi lähetysteologiassa yleistä Kristus-keskeistä eskatologiaa.<sup>205</sup>

Hoekendijk liittyi *missio Dei* -aaltoon korostamalla lähetystä Jumalan työnä pikemmin kuin ihmislähtöisenä toimintana ja kirkkolähtöisenä asiana.<sup>206</sup> Hän myös korostaa Jumalan toiminnan vaikuttavuutta koko luomakunnassa ja yhteiskunnassa. Missio ei tähtää vain ihmisyksilöiden pelastumiseen, vaan se vaikuttaa laajemmin:

*Messias, Kristus, on evankelionnin subjekti. Paavali tiesi tämän ja antoi vakuuttuneisuudelleen ilmauksen korinttolaiskirjeessä: Jumala kuljettaa apostoliaan voittosaatossa (2. Kor. 2:14). Ja*

---

<sup>201</sup> Kraemer 1956a: 34–35.

<sup>202</sup> Kraemer 1956a: 42–43.

<sup>203</sup> Katso esim. Karlström 1960, 55–56; Andersen 1961, 308–309; Günther 1970, 80–82; Bosch 1991, 326–327; Müller 1996, 30–31; Flett 2010, 66–67.

<sup>204</sup> Flett 2010, 147–157; WCC 1968a.

<sup>205</sup> Katso esim. Günther 1970, 99–104; Flett 2010, 136–147.

<sup>206</sup> Tästä esim.: "Was darüber hinaus noch von der Kirche gesagt werden mag, ist theologisch grundsätzlich irrelevant. Mehr als Träger der Ankündigung des Reiches kann sie nicht sein – als ob 'mehr' gäbe! *Dieser*



evankelioinnin päämäärä ei voi olla vähempää kuin se, mitä Israel toivoi Messiaalta: *shalom*:in perustaminen. *Shalom* on paljon enemmän kuin henkilökohtainen pelastus! Se on rauhaa, eheyttä, yhteyttä, harmoniaa ja oikeudenmukaisuutta.<sup>207</sup>

Tämä Hoekendijkin *missio Dei* -tulkinta kumoaa niin yksilön pelastumista korostavan pietistisen lähetyskäsitteen kuin kirkkokeskeisen lähetysmallin. Kirkon perustaminen tai laajentaminen tai yksilön pelastus eivät ole mission oikeita päämääriä. Näiden sijaan tavoitteena on Jumalan rakentama kokonaisvaltainen ihmisen hyvinvointi.<sup>208</sup>

Hoekendijkille toimintaympäristön aatehistoriallisten ja sosiologisten muutosten huomioiminen on tärkeä lähtökohta lähetysteologialle. Hän tunnistaa toisen maailmansodan jälkeisen ajan läntiselle maailmalle aiheuttaman kriisin ja siirtymisen postmoderniin aikaan ja haluaa, että nämä merkittävät muutokset otetaan huomioon myös kristillisen lähetysteologian kehittämisessä.<sup>209</sup> Hänen maailmankuvassaan vanha länsi-itä-asetelma on särkynyt, ja perinteiset yhteiskuntarakenteet ovat muutoksen alaisia kaikkialla. Hoekendijkin kuvailema *Great Society* on järjestelmä, joka seuraa globalisoitumista vanhojen rakenteiden muuttumisen ja yleisen liikkuvuuden myötä. Muutos on siirtymistä maaseudulta kaupunkiin – jonka kirkko on Hoekendijkin mukaan liian usein unohtanut – , uskonnollisuudesta sekularisaatioon sekä vanhoista, perhettä, sukua ja asuinyhteisöä korostavista yhteiskuntarakenteista uusiin, entistä yksilöllisempiin rakenteisiin.<sup>210</sup>

Kirkolliset rakenteet elävät historiassa ja ovat alttiita muutoksille. Hoekendijk tulkitsee kirkon elämää jäsentäviä ilmiöitä – kuten kristikuntamalli, parokiaalijärjestelmä, läntisen kulttuurin keskeisyys ja reformaatio – osana historiaa, jota tulee kyetä tarkastelemaan kriittisesti. Hänen mukaansa missiökäsitys on yleisesti sidottu vanhentuneisiin ekklesiologisiin malleihin, joiden tilalle tulee löytää uutta. Hän korostaa kirkon suuntautumista tulevaisuuteen pikemmin kuin menneeseen ja ottaa esikuvan Vanhasta

---

*Zeugendienst* ist ihr opus proprium. Sie tut damit aber nicht ihr eigenes Werk, sondern das Ergon Kyriou. Soweit sie an diesem Werke, dem Apostolat, teilhat, ist sie 'Kirche'." Hoekendijk 1964, 121.

<sup>207</sup> "Der Messias, Christus, ist das Subjekt der Evangelization. Paulus wußte davon und gab seiner Überzeugung in der Korintherbriefen Ausdruck: Gott führt den Apostel als Gefangenen in seinem Siegeszuge mit (vgl. 2. Kor. 2, 14). Und das Ziel der Evangelisation kann nichts Geringeres sein als die Erfüllung dessen, was Israel vom Messias erhofft hatte: *die Aufrichtung des Schalom*. Schalom ist viel mehr als persönliches Heil! Er ist Frieden, Integrität, Gemeinschaft, Harmonie und Gerechtigkeit." Hoekendijk 1964, 95–96.

<sup>208</sup> Hoekendijk 1964, 97–99

<sup>209</sup> "Wenn wir uns über den Aufbruch in die Welt von morgen Rechenschaft zu geben versuchen, dann scheint etwas von dem, was uns erwartet, bereits deutlich zu sein: Diese Welt ist schon gegenwärtig. *Die Zukunft hat schon begonnen*, und die Menschen von morgen sind schon unsere Zeitgenossen. Zusammen mit ihnen gehören wir zur postmodernen Gesellschaft." Hoekendijk 1964, 14.

<sup>210</sup> Hoekendijk 1967, 281–284. Hoekendijk 1964.

testamentista: kirkon on elettävä *exodus* todesta ja oltava valmis jättämään Egyptiin kuuluvat asiat taakseen, jotta se voisi vastata yhteiskunnan muutoksiin.<sup>211</sup>

Kun Hoekendijk esittelee ajatteluaan, hän tekee sen usein negatioiden kautta: uusi ei ole vanhaa. Hän kritisoi saksalaista *Volk*-orientoitunutta lähetysteologiaa ja sen käsityksiä ihmisen ja järjestelmien suhteista. Perinteinen saksalainen teologia pitää yhteiskunnan sisäisiä rakenteita jumalallisina. Yhteiskunta jakautuu syntyperää korostaviin kategorioihin, kuten perhe, klaani, heimo, kansa, kansakunta ja rotu. Ihmisen yhteiskunnallinen asema määrittyy myös suhteessa tiettyihin käsitteisiin kuten mies–nainen, vanhempi–lapsi sekä herra–palvelija. Niin sanotuilla primaalisiteillä – veri, mantu ja ikä – on ratkaiseva rooli tavassa hahmottaa todellisuutta, ja lähetysteologia mukailee sitä.<sup>212</sup> Tällöin kirkko ei asetu jännitteeseen yhteiskunnan kanssa vaan sekoittuu siihen. Kirkko ei ole vieras tai kokonaan uusi, vaan se määrittyy sosiologisesti. Hoekendijk kritisoi voimakkaasti tällaista käsitystä ja sen vaikutuksia käsitykseen kristillisestä missiosta.<sup>213</sup>

Hoekendijk lähtee muotoilemaan lähetysteologiaansa ottaen huomioon muuttuneen ympäristön ja tekee sen jännitteisessä suhteessa perinteeseen. Hänen lähetysteologiaansa leimaa voimakas kriittisyys kirkon institutionalistisia piirteitä tukevia ekklesiologioita kohtaan. Kriittisyys näyttää kääntyvän usein kritiikiksi kirkon vahvaa asemaa vastaan ylipäätään. Hän asettaa kirkollisen tietoisuuden tai missiottoman kirkkokeskeisyyden voimakkaaseen jännitteeseen herätyksen ja mission kanssa. Ekklesiologiasta kiinnostuminen on suhteessa kristinuskon ytimeen hänen mielestään sekundääristä, ”toisen sukupolven” kysymys. Ensimmäinen kristillinen sukupolvi on sen sijaan dynaaminen aidon missionaarisuuden sukupolvi. Kun Hoekendijk yhdistää tämän kritiikin historialliseen tilanteeseen, hän kritisoi erityisesti länttä, joka on siirtänyt lähetystyön myötä kirkkomallinsa ja -käsityksensä uusille alueille.<sup>214</sup> Hoekendijk liittyy näin toisen maailmansodan jälkeiseen kritiikkiin länttä kohtaan.

Hoekendijk korostaa apostolaattia kirkon sijaan, toisin sanoen kirkon funktiota kirkon ontisen olemuksen sijaan. Hän pitää mission tavoitteena *shalom*:ia, kokonaisvaltaista hyvinvoinnin tilaa. Apostolaatin sisältöön kuuluu merkkien antaminen tästä *shalom*:ista.

---

<sup>211</sup> Hoekendijk 1964, 16–24; 91–93.

<sup>212</sup> Hoekendijk 1967, 246–260. Katso myös Hoekendijk 1964, 22–24. Hoekendijk ottaa em. sivuilla voimakkaasti kantaa *Volkskirche*-ideologiaan: ”Trotzdem sei es gewagt: Wir werden also Abstand nehmen müssen von der ’Volkskirche’ und allen Assoziationen, die dieses Wort weckt.” (22) ja: ”Das Wort ’Volkskirche’ ist dann einfach provinziell, und wir tun gut daran, es zu vergessen.” (24).

<sup>213</sup> Hoekendijk 1967, 273–276.

<sup>214</sup> Hoekendijk 1952, 324–327. Katso myös Flett, joka arvioi Hoekendijkin kritiikkiä Jensoniin tukeutuen myönteisesti. Flett 2010, 70.

Merkkien antaminen toteutuu kerygmassa, koinoniassa ja diakoniassa. Toisin sanoen *shalom*:ista saadaan merkkejä julistuksessa, yhteydessä ja nöyrässä palvelussa.<sup>215</sup> Hoekendijk ei näe kirkolla olevan mitään pysyvää, olemiseen perustuvaa paikkaa tässä kokonaisuudessa: ”Se tapahtuu siinä määrin kuin se todella julistaa valtakuntaa maailmalle.”<sup>216</sup>

Koinonia korostuu Hoekendijkin käsityksessä kirkosta ja ekumeniasta institutionaalisten rakenteiden sijaan. Hän kritisoi tunnustuskuntien välisiä eroja, jotka johtavat esimerkiksi ehtooellisyyden puuttumiseen. Ehtoollisen tulisi hänen mukaansa olla avoin ateria. Tällöin yhteys korostuisi pikemmin kuin oppi ja ihmisten välinen yhteys pikemmin kuin instituutioiden rakenteet.<sup>217</sup> Ekumenian tavoitteena hän pitää yhteistä todistusta, ei yhtenäisiä kirkollisia rakenteita.<sup>218</sup> Tässä on nähtävissä se, kuinka Hoekendijk nostaa koinonian ohi muiden kirkon tuntomerkkien eikä toisaalta ryhdy tulkitsemaan tiettyjä rakenteita, kuten virkaa, tämän yhteyden näkökulmasta. Myös oppi näyttäytyy toisen kertaluokan asiana, joka aiheuttaa aidolle kristillisyydelle ongelmia, pikemmin kuin evankeliumin ytimen säilyttäjänä ja kirkastajana.

Hoekendijk liittyy Barthin ajatteluun korostaessaan julistusta Kristuksen työnä pikemmin kuin kirkon työnä. Kirkko voi ottaa osaa Kristuksen toimintaan, mutta se ei ole mission itsenäinen subjekti. Osallistuminen Kristuksen omaan työhön on Hoekendijkin kirkkokäsityksen ytimessä: kirkko ei määriy olemisensä tai olemuksensa kautta vaan funktionsa kautta.<sup>219</sup> ”Kristus niiden keskellä, jotka ovat kokoontuneet hänen nimessään (Matt. 18:20) on *täydellinen* kirkon määritelmä.”<sup>220</sup> Hoekendijkin kritiikissä korostuu toisin sanoen kirkon tapahtuminen sen ontisen statuksen sijaan. Kirkosta tulee tällöin mission funktio. Tämän asetelman problematiikkaan tartuttiin jo varhain.<sup>221</sup>

Hoekendijkin kirkko- ja missionäkemystä leimaa sekularisaation vakavasti ottava maailmansisäisyys. Hän korostaa seurakunnan vastuuta suhteessa yhteiskuntaan. Seurakunnalla on oltava voimakas rooli yhteisön rakentajana, ja seurakunnan julistuksen on

---

<sup>215</sup> Hoekendijk 1952, 333–334; 1964:32–35; 100–101.

<sup>216</sup> “[...] it *happens* in so far as it actually proclaims the kingdom to the world.” Hoekendijk 1952, 334. Samat ajatukset Hoekendijk 1964, 120–121.

<sup>217</sup> Hoekendijk 1964, 52–54.

<sup>218</sup> Hoekendijk 1964, 123–124. Yhteyttä ohi rakenteiden ajoi Hoekendijkin aikalaisista maltillisemmin esim. Latourette: Latourette 1949, 205–210.

<sup>219</sup> Hoekendijk 1952, 334. Hoekendijk pitää Barthia merkittävänä muutosvoimana kritisoidessaan saksalaisessa lähetysteologiassa. Hoekendijk 1967, 221.

<sup>220</sup> ”Jesus inmitten von Menschen, die in seinem Namen versammelt sind (Matth. 18, 20), ist eine *vollständige* Definition der Kirche.” Hoekendijk 1964, 48.

<sup>221</sup> Katso esim. Flett 2010, 70–71.

muututtava diakoniseksi palveluksi. Seurakunnan tulee kääntyä voimakkaasti ulospäin.<sup>222</sup> Kirkon avoimuus ja solidaarisuus on saavutettavissa Hoekendijkin mukaan maallikoiden vahvalla asemalla kirkossa. Maallikoiden myötä kirkosta tulee oikealla tavalla ”maailmallinen” (*weltlich*) eli jokapäiväisessä elämässä läsnä oleva. Juuri maallikot (*Laien*) ovat Hoekendijkin mukaan Jumalan kansa, *des laos tou theou*.<sup>223</sup> Viran suhteen Hoekendijk on kriittinen. Hänen mukaansa vain Kristuksen virka on kirkkoa konstituiva virka, ja Uudessa testamentissa virka näyttäytyy lähinnä diakonisen avun virkana.<sup>224</sup>

Maailmansisäisyys näkyy myös Hoekendijkin eskatologiassa. Hän ei sido tulevaisuuskuviaan Hartensteinin tavoin vääjäämättä etenevän pelastushistorian kontekstiin vaan korostaa tulevaisuuden avointa luonnetta.<sup>225</sup> Hoekendijk korostaa, ettei *shalom* tule maailmaan kirkon kautta, vaan että se eletään keskellä maailmaa ja että kutsumuksensa mukaan elävillä maallikoilla on keskeinen rooli sen toteutumisessa. Kutsumuksesta puhuessaan Hoekendijk viittaa Lutherin käsityksiin jokapäiväisen työn merkittävydestä ja jumalallisuudesta.<sup>226</sup>

Hoekendijk korostaa Jumalan valtakunnan ja maailman yhteenkuuluvuutta. Jumala toimii suhteessa luomaansa maailmaan, jolla on positiivinen asema pelastushistorian kokonaisuudessa. Hoekendijk ei korosta ääretöntä kvalitatiivista eroa Luojan ja luodun välillä vaan pikemmin Jumalan työn universaalia luonnetta ja suuntautumista maailmaan. Kristologia on hänelle Jumalan *messiaanisia* tekoja suhteessa maailmaan ja eskatologia Jumalan messiaanisia tekoja *suhteessa maailmaan*. Kirkko toimii instrumenttina ja työkaluna, jonka avulla Jumala vie kehitystä maailmassa kohti *shalom*:ia. Pelastushistoria, eskatologia ja Jumalan valtakunnan edistyminen eivät ole ilmiöitä, joille löytyisi vastapari maailmansisäisestä historiasta, vaan ne toteutuvat yhdessä, universaalissa historiassa ja eskatologisessa liikkeessä kohti *shalom*:ia. Maailma kuuluu Jumalan valtakuntaan.<sup>227</sup>

Aiemmin esiteltyjen teologioiden tavoin Hoekendijk liittyy länsimaisen kristinuskon ja kristikuntamallin kritiikkiin. Hän katsoo, että kristikuntamallin ohjaamat käsitykset ovat johtaneet länsimaisen kristillisyyden mallin vientiin aidon evankelioimisen sijaan. Kun kirkot ovat rakentuneet kristikuntamallin ohjaamissa yhteiskunnissa, niistä on tullut turvallisuushakuisia. Kirkot elävät muuriensa suojassa sen sijaan, että ne kohtaisivat

---

<sup>222</sup> Hoekendijk 1967, 291–294.

<sup>223</sup> Hoekendijk 1964, 33–35.

<sup>224</sup> Hoekendijk 1964, 47–50.

<sup>225</sup> Hoekendijk 1964, 10–11.

<sup>226</sup> Hoekendijk 1964, 35–36.

maailman.<sup>228</sup> Kristikuntamallin kritiikin pohjalta kasvaa voimakas kritiikki kansankirkkoa (*Volkskirche*) kohtaan. Hoekendijk pitää kansankirkkomallia anakronistisena, koska se keskittyy korostetusti ympäristöön, jossa se on jo saavuttanut vakiintuneen aseman. Kirkon tehtävän rajaaminen kansan – joka on Hoekendijkien mielestä kyseenalainen määriteltävä – mukaan vääristää mission ymmärtämistä.<sup>229</sup> Kristikuntamalli ja kansankirkkomalli estävät osaltaan sen, että kirkko olisi maailmalle aina uusi ja vieras.<sup>230</sup>

Kirkon turvallisuushakuisuus on Hoekendijkien mukaan uhka sen tulevaisuudelle. Hoekendijk tukeutuu tilastollisiin ennusteisiin arvioidessaan kristinuskon tulevaisuutta vähemmistöuskontona. 1950-luvun ennusteiden mukaan vuonna 2000 kristittyjen osuus maailman väestöstä olisi ollut 16 prosenttia. Tämä kehitys korostaa Hoekendijkien mukaan muutoksen sisältöä ja tarvetta. ”Egyptin lihapadat” jäävät väkisin menneisyyteen. Kirkon piirissä on opittava solidaarisuutta köyhiä kohtaan ja pienen mittakaavan toimintaa, kuten vanhakirkollista kotiseurakuntaelämää, niin teologisista kuin lukumääräisistä syistä.<sup>231</sup>

Barth, Hartenstein, Kraemer ja Hoekendijk liittyvät oleellisesti *missio Dei* -mallin kehittymiseen. Barth, Hartenstein ja Kraemer ovat jatkumolla huomattavan lähellä toisiaan, Hoekendijk erottuu joukosta voimakkaimmin. Barth on kriittinen kirkkoa kohtaan, mutta korostaa dogmatiikkansa kirkollisuutta. Hoekendijk sen sijaan on valmis ajamaan kirkotonta missiota. Hartenstein korostaa eskatologiaa ja Kristuksen paluuta, Hoekendijk puolestaan odottaa hyvinvoinnin aikakautta, joka toteutuu humanisaation myötä jo näkyvässä todellisuudessa. Roomalaiskatolisessa teologiassa hoekendijkilaista sekulaariteologista missiologiaa edustaa Ludwig Rützi, jonka lähetysteologiassa korostuu kirkon sijaan ihmisten työ ihmiskunnan hyväksi. Yksilön ja uskonnon sijaan maailman toivo ja hyvinvointi korostuvat.<sup>232</sup>

Tässä alaluvussa esitelyjen teologioiden ajattelutapojen erot näyttävät heijastelevan yleistä ilmapiiiriä, jonka piirissä ajatukset kasvoivat. Barthin dialektinen teologia kehittyi voimakkaasti maailmansotien välisenä aikana, ja samoihin aikoihin myös ensimmäisen maailmansodan veteraani Hartenstein ja Kraemer kehittivät ajatteluaan. Tuota aikakautta leimasi ensimmäisen maailmansodan aikaansaama pettyminen kehitysoptimismiin. Toki

---

<sup>227</sup> Hoekendijk 1964, 109–120.

<sup>228</sup> Hoekendijk 1964, 90–93.

<sup>229</sup> Hoekendijk 1964, 127–129. Katso myös Hoekendijk 1967.

<sup>230</sup> Hoekendijk 1967, 273–276.

<sup>231</sup> Hoekendijk 1964, 26–39.

<sup>232</sup> Rützi 1972. Oborji 2006, 146–148.

sotien välinen aika piti sisällään myös toivon näkökulmia, mutta samalla se todisti totalitääristen yhteiskuntajärjestelmien nousua, kasvavia geopoliittisia jännitteitä, globaaleja talousongelmia ja 1930-luvun loppua kohti kiihtynyttä asevarustelua.

Hoekendijkin aktiivisen toiminnan vuodet sijoittuvat aikaan toisen maailmansodan jälkeen. Tässä suhteessa hän eroaa Barthista, Hartensteinista ja Kraemerista, joiden läpimurto tapahtui maailmansotien välissä. Toinen maailmansota oli tuhona jopa ensimmäistä ravistelevampi. Erityisesti tuhoamisleireillä, Saksan ja Neuvostoliiton välisessä yhteentossossa sekä kahdella atomipommilla toteutettiin ihmisten joukkotuhontaa tavalla, joka oli volyymitaan ja nopeudeltaan ennen kokematon.

Synkkien sävyjen ohessa toisen maailmansodan jälkeinen aika tarjosi aineksia myös optimistiselle kuvalle maailmasta ja sen tulevaisuudesta: kehitys tekniikan, tieteen ja yhteiskunnan eri osa-alueilla näytti tarjoavan mahdollisuuksia yhä rikkaampaan, terveempään ja turvallisempaan elämään yhä useammille. Siirtomaavallan murtuminen, entisten siirtomaiden itsenäistyminen, uudenlainen kansainvälistyminen, maailmanyhteisön rakentuminen, yhteiset rauhantoiveet, atomivoiman tarjoamat mahdollisuudet ja monet muut tekijät loivat toivoa valoisasta tulevaisuudesta. Toisaalta asioilla oli kääntöpuolensa: atomienergian ja ydinaseen kehitysaskleet kulkivat samaan tahtiin, eivätkä yhteiskunnalliset muutokset monissa maissa johtaneet vain parempaan suuntaan vaan saivat aikaan levottomuuksia ja yhteiskuntarauhan järkkymistä.<sup>233</sup> Rakkauden kesää 1967 seurasi niin Euroopan hullu vuosi 1968 kuin Vietnamin sodan laajentuminen. Kylmää sotaa käytiin myös kuumana sotana. Monesta vallankumoussankarista ja vapauttajasta tuli hirmuhallitsija. Kansandemokratiat saattoivat unohtaa niin kansan kuin demokratian. Maailma eli monien muutosten ja jatkuvasti vaihtuvien tulevaisuudennäkymien aikaa. Tällaisessa ympäristössä kriisinteologisesta maastosta ponnistanut *missio Dei* -käsite eli ja kehittyi.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> Mm. Teinonen kuvaa tätä ristiriitaa yhä suurempien odotusten ja uhkien välillä. Teinonen 1967, 9–10. Teinosen aikalainen Küng näkee tekniikan kehittymisen johtaneen uuteen maailmanaikaan, joka edellyttää kirkoltakin orientoitumista uudelleen. Küng 1969, 13–14.

<sup>234</sup> Roger P. Schroeder toteaa vuosikymmenen jakson Vatikaanin toisen konsiilin jälkeen olleen “Transitional Decade”. Maailma eli voimakkaassa muutoksessa ja edellytti sekä mission teologiassa että käytännöissä. Schroeder 2013, 112–113.

### 3. Vicedomin *missio Dei* -mallin

## fundamentaalteologiset perusratkaisut

### 3.1. Ilmoitus mission keskuksessa

#### 3.1.1. Jumalan ja ihmisen erilaisuus ja vastapäisyys

Ensimmäisen maailmansodan aiheuttaman kriisin motivoiman dialektisen teologian ja *missio Dei*:n välinen vahva yhteys heijastuu Vicedomin teologiaan. Hän tiedostaa itse tämän yhteyden. Kuten edellisessä luvussa on todettu, dialektinen teologia vaikutti 1920-luvulta alkaen kansainväliseen lähetysteologiseen keskusteluun mm. Barthin, Hartensteinin ja Kraemerin työn myötä. Näiden kolmen teologin näkemysten lähtökohdista löytyy pyrkimys siirtyä ihmiskeskeisyydestä Jumala-keskeisyyteen. Tämä on myös Vicedomille keskeinen teema. Hän arvioi vuonna 1952 julkaistussa kirjoituksessaan *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission* läntisen lähetysajattelun ja -toiminnan tilaa ja toteaa niiden olevan kriisissä, jonka taustalta löytyy lähetyskäsitystä kaventanut ja evankeliumin missionaarisen vaatimuksen suhteellistanut ajatus kristikunnasta.<sup>235</sup> Vicedom näyttää pitävän kristikuntamallia staattisena ja elämää jähmettävänä tekijänä pikemmin kuin dynaamisena, missionaarisen rakenteena. Vicedom on siis osa läntistä lähetystä ravistellutta prosessia, jossa kristikunta-ajattelu murtui, ja jota jälkeenpäin voidaan tarkastella *missio Dei* -ajattelun ja mission paradigman muutoksen välittömänä taustana.

Vicedomin tärkeimpänä lähtökohtana *missio Dei* -teologiassa näyttää olevan nimenomaan läntisen lähetysteologian kriisi pikemmin kuin konstrukttiivinen kolminaisuusopillinen työskentely. *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission*, jossa hän ottaa käyttöön termin *missio Dei*<sup>236</sup>, motivoituu läntisen lähetysten kriisistä käsin. Vicedom korostaa kirjasessa missiota Jumalan omana pelastavana työnä.<sup>237</sup> *Missio Dei* -tulkinnassa on siis genetiivinen sävy: missio on Jumalan oma asia ja siten Jumalan ”omistuksessa”. *Missio Dei* -saa myös sisällön, jossa Jumala on lähettäjä ja lähetetty Pojan

---

<sup>235</sup> ”Der Bericht von Whitby erweist aber auch in eindeutiger Weise, daß die Hauptursache für die heutige kritische Missionssituation in den alten Kirchen und ihrer Theologie zu suchen ist. Sie waren es, welche im Rahmen der Corpus-Christianum-Ideologie den Missionsauftrag der Kirche begrenzten, kirchliches und missionarisches Amt trennten und den Anspruch des Evangeliums relativierten.” RGK 4. Vicedom liittyy osaltaan kritiikkiin, jota mm. Freytag ja Hartenstein esittivät. Katso esim. Freytag 1950 ja Hartenstein 1950.

<sup>236</sup> ”Um die Menschen vom Verderben zu retten und ihnen das Evangelium verkündigen zu lassen, treibt er selbst Mission, macht die Anbietung des Heils zur *missio dei* [sic] und verwirklicht damit seine Liebe unter den Völkern.” RGK 9.

lähettämisen myötä.<sup>238</sup> Vicedom ei määrittele mission suhdetta kolminaisuusoppiin sen tarkemmin. Lisäksi on huomattava, että kirjassessa Pyhän Hengen saama huomio on vähäinen.

Edellä mainitusta voidaan päätellä, että Vicedomin *missio Dei* -malli sai motivaationsa alunperin läntisen mission kriisistä pikemmin kuin konstruktiiivisesta kolminaisuusopillisesta työskentelystä. *Missio Dei* -termin käyttöönotto Vicedomilla on näin ollen jossain määrin rinnasteinen ilmiö termin käyttöönottoon Hartensteinilla. Hartenstein otti termin käyttöön käsitellessään läntisen lähetyksen talouskysymyksiä, siis ongelmalähtöisesti ja vastauksena historialliseen tilanteeseen pikemmin kuin konstruktiiivisen teologisen työskentelyn myötä.

Kolminaisuusoppi on ollut merkittävä tekijä 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun *Missio Dei* -keskustelussa. Myös Hartensteinin ja Vicedomin *missio Dei* -käsityksiä on lähestytty kolminaisuusopin avaamista näkökulmista käsin. Näitä käsityksiä arvioitaessa on hyvä muistaa kummankin teologin lähtökohdat *missio Dei* -keskustelussa. Termin *missio Dei* käyttöönotto motivoitui molemmilla kolminaisuusopillisen työskentelyn sijaan lähtökohtaisesti läntisen lähetyksen ja kristikuntamallin kriisistä.

Barthin ja Kraemerin tavoin Vicedom korostaa teosentrisyyden uuden löytymisen merkitystä teologialle ja lähetysteologialle. Suureksi ongelmaksi lähetykselle on Vicedomin mielestä muodostunut läntinen ihmiskeskeisyys, joka on näkyvissä sekä niissä mission motiiveissa, jotka ovat aineellisesti ja korostetun tämänpuoleisesti värittyneitä, että niissä motiiveissa, jotka rakentuvat hengellisille lähtökohdille. Näitä motiiveja ovat Vicedomin mukaan kulttuuriselle ylemmydentunteelle rakentuvat motiivit, kuten kolonialistinen motiivi, pietistinen myötäkärsimisen motiivi sekä rationalismin ja idealismin kulttuurimotiivi. Vicedom mainitsee myös tunnustuksellisten kirkkojen perustamiseen pyrkivän ja siten kirkkokuntien välisiä eroja korostavan tunnustuksellisen motiivin. Vicedomin käsityksen mukaan kaikissa näissä motiiveissa kirkon lähetystä ohjaavat ihmiskeskeiset näkemykset, käsitykset ja rajaukset, jotka ohjaavat missiota ihmislähtöiseksi ja -keskeiseksi, tämänpuoleisuuteen rajoittuvaksi toiminnaksi.<sup>239</sup>

Ihmiskeskeiset mission motiivit nousevat suuressa määrin vertailusta. Tämä vertailu on tapauksesta riippuen kulttuurien välistä tai kirkollisten instituutioiden välistä. Vertailun lisäksi motiiveja ohjaa romanttisesti värittyyn maailmankuva, joka vääristää toiminnan

---

<sup>237</sup> ”In der heutigen Krise will uns Gott jedoch ernsthaft daran erinnern, daß die Mission das alles zwar auch ist, daß sie aber trotzdem primär sein ureigenstes Werk ist und bleibt. Gottes Werk, das nur ein Ziel hat, die Menschen vor dem ewigen Verderben zu retten.” RGK 8.

<sup>238</sup> ”Er macht seinen Sohn zum apostolos (=Missionar) (Hebr. 3, 1) und sendet ihn, als die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4), in die Welt als Offenbarer seiner Liebe (1. Joh. 4, 9).” RGK 9.



pohjana olevaa kuvaa todellisuudesta. Vicedom pitää perusongelmana missiokäsitysten lähtökohtaista ihmiskeskeisyyttä. Toisin sanoen mission motiiveissa näkyy se, että mission päätoimijaksi mielletään pikemmin ihminen kuin Jumala, minkä myötä mission motiivit tähtäävät korostetusti tämänpuoleisten päämäärien saavuttamiseen.

Vicedom ei tyrmää lähetyksen inhimillistä ja maailmansisäistä tasoa sinänsä. Jumalan missio toteutuu inhimillisessä todellisuudessa. Vicedomin mukaan kirkon lähetystä motivoiva ihmiseltä ihmiselle -taso on missiossa oleellinen ja käytännön tasolla jopa ratkaiseva. Hän korostaa, ettei missio tyhjene inhimillisen tason toimintaan ja kohtaamiseen. Ihmiset eivät ole mission ainoita tai ensisijaisia toimijoita. Inhimillisen tason takaa on löydettävä toinen taso. Missio on nähtävä ensisijaisesti Jumalan omana työnä.<sup>240</sup> Kaikki inhimillinen työ on toissijaista suhteessa Jumalan tekoihin. *Missio Dei* -käsite auttaa Vicedomin mukaan mission ymmärtämistä sijoittaessaan Jumalan oikealle paikalle mission kokonaisuudessa lähetyksen lähtökohdaksi ja ensisijaiseksi toimijaksi.<sup>241</sup> Vicedom näyttää näin siirtävän *missio Dei* -mallin avulla tarkastelunsa lähetyksen motiiveista mission perustan tasolle. Edellä luetellut motiivit – kolonialistinen motiivi, myötäkärsimisen motiivi, kulttuurimotiivi ja tunnustuksellinen motiivi – antavat vastauksen kysymykseen siitä, miksi ihmiset harjoittavat lähetystyötä. Motiivit eivät vastaa kysymyksiin mission perimmäisestä todellisuudesta. Vicedom pyrkii tarkastelemaan mission perustaa ja sen suhdetta Jumalaan itseensä.

Vicedomin kritiikki kohdistuu paitsi ihmislähtöisiin ja -keskeisiin mission motiiveihin myös ja ennen kaikkea niiden taustalla vaikuttavaan ajatteluun, joka etsii mission perusteet pikemmin inhimilliseltä tasolta kuin näkyvän ja näkymättömän todellisuuden kokonaisuudesta. Ihmiskeskeiset mission motiivit johdetaan ihmiskeskeisestä perustasta ja sen taustalla vaikuttavasta ajattelutavasta. *Missio Dei* -malli ohjaa mission perusteiden määrittelemistä Jumala-keskeisesti, Jumalan toiminnasta ja olemuksesta käsin. Yksittäisten tekstien, kuten perinteisesti mission perustana pidetyn Matteuksen evankeliumin lähetyskäskyn (Matt. 28:18–20), tai luotuun todellisuuteen kuuluvien lähtökohtien sijaan mission perusta on kolmiyhteisessä Jumalassa itsessään. Kun mission perusta määritellään teosentrisesti, se ohjaa etsimään niinkään teosentrisiä motiiveja missiolle.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> RGK 4–7; ”Der Wandel vom anthropozentrischen zum theozentrischen Ansatz ist deutlich.” MD 9.

<sup>240</sup> ”Alle genannten Missionsmotive stellen die Mission mehr oder weniger als ein von Menschen auszurichtendes, wenn auch als ein christisches Werk dar. In der heutigen Krise will uns Gott jedoch ernsthaft daran erinnern, daß die Mission das alles zwar auch ist, daß sie aber trotzdem primär Sein ureigenstes Werk ist und bleibt.” RGK 7–8.

<sup>241</sup> RGK 7–11.

<sup>242</sup> Bosch 1991, 4–6; Bevans 2013, 102–103.

Lähtökohtainen kääntyminen ihmiskeskeisyydestä teosentrisyyteen on barthilaisen kriisin teologian korostus. Se pyrkii murtamaan niin ihmisen havainnoille ja omille kyvyille rakentuvan luonnollisen teologian, skolastiikan myötä kehittyneen staattisen metafysiikan kuin valistuksen aikaansaaman rationalistisen ihmiskeskeisyyden määrävän roolin teologiassa.<sup>243</sup> Vicedom viittaa itse avoimesti dialektiseen kriisiin teologiaan sekä Barthin ajatteluun ja teoksiin etenkin 1950-luvulla. Kirjassa *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission* hän viittaa toisaalta epätarkasti, toisaalta kuin yleisesti tunnettuna faktana Saksan kirkkوتاistelun myötä esille nousseen sveitsiläisen teologian merkitykseen. Tätä kirjoitusta seuranneissa teoksissa myös suorat ja nimellä varustetut viittaukset Barthiin ja hänen ajatteluunsa lisääntyvät. Vicedom näyttää tarkastelevan Barthin ajattelua muutoksen tuovana ilmiönä ja ilmeisen toimivana vastauksena lähetysteologiassa ja läntisessä teologiassa ylipäättään vallitsevaan ihmiskeskeisyyden aiheuttamaan kriisiin. Barthilla ja dialektisella teologialla on Vicedomin mukaan merkittävä rooli mission, kirkon sanoman ja kristillisen ilmoituskäsityksen avaajana. Dialektisen teologian aikaansaama, totuttuja näkökulmia muuttava prosessi johtaa Vicedomin käsityksen mukaan kirkon elävöitymiseen.<sup>244</sup>

Vicedom näyttää liittyvän vahvasti edellisessä luvussa laajemmin esiteltyyn, Barthin ajattelun ytimestä löytyvään kierkegaardilaiseen ajatukseen Jumalan ja ihmisen välillä vaikuttavasta kohtalonlinjasta eli äärettömästä laadullisesta erosta, joka motivoi Jumalan itseilmoituksen vahvan osuuden teologian kokonaisuudessa. Ajatus Jumalan ja ihmisen, tai toisin ilmaisten Luojan ja luodun, välillä vaikuttavasta radikaalista erosta ei ole milloinkaan ollut vieras kristilliselle ajattelulle, jossa on tehty monin tavoin selvä ero maailmankaikkeuden Luojan ja kaiken luodun välille, mutta varsinkin Barthin varhaisessa dialektisessa teologiassa tämä ero on revitty äärimmäisen selväksi lähes dualismiin saakka.<sup>245</sup>

Barthin mukaan Jumala asettuu vastapäiseen suhteeseen luomansa maailman kanssa ja on tähän verrattuna täysin erilainen ja omanlaisensa. Barthin varhaisen ajattelun mukaan

---

<sup>243</sup> Luonnollisesta teologiasta mission näkökulmasta Vasko 2002, 147–150.

<sup>244</sup> "Der Kirchenkampf führte vor allem Schweizer Theologen auf den Plan." RGK 6. Ottaen huomioon Barthin roolin kirkkوتاistelussa ja esimerkiksi Barmenin julistuksen synnyssä tämä viittaus liittyy vahvasti Barthiin. "Das ist ohne Frage eine Folge der Wiederentdeckung der reformatorischen Botschaft durch die dialektische Theologie. Der Kirche wurde neue Freudigkeit des Zeugnisses geschenkt. Dennoch muß aber festgestellt werden, daß die Theologie im deutschen Raum, trotz der ausführlichen Besinnung über die Mission in K. Barths Kirchlicher Dogmatik, im Blick auf die Mission steril und immun geblieben ist." MD 9–10; "Wer einmal K. Barths klassische Monographie über die Offenbarung gelesen hat, weiß daß auch außerchristliche Offenbarungsmöglichkeiten vorliegen." MW 145. Vicedom viittaa tässä Barthin esitelmään *Das christliche Verständnis der Offenbarung*. Barth 1948. "Die Kirche war aber damals in der glücklichen Lage, durch die dialektische Theologie Anregungen zu bekommen; dazu wurden die Menschen von einer politischen Ideologie gefangen genommen, die ihre religiösen Fragen verdrängte." MW 5.

Luojan ja luodun välillä ei vallitse mitään ontologista yhteyttä tai edes minkäänlaisia analogioita, joiden merkitystä esimerkiksi skolastisessa perinteessä korostetaan. Barthin mukaan Luoja, joka Herrana hallitsee luomaansa maailmaa, on jotain aivan muuta kuin luotu todellisuus ja juuri erilaisena luomaansa maailmaa vastapäätä. Jumala ei asetu luodun kanssa yhteiseen, yleiseen ontologiaan.<sup>246</sup>

Barthin mukaan Luojan ja luodun välillä vallitseva ero ei ole lankeemuksen seurausta ja siten korjattavissa oleva tila tai ohimenevä pelastushistoriallinen vaihe, vaan se perustuu jo luomiseen ja on siten lähtökohtainen ja pysyvä tila Jumalan ja ihmisen välillä. Jumalan ja ihmisen välisestä radikaalista laadullisesta erosta seuraa tiedollinen ero. Ilman Jumalan ilmoitusta Jumala ei voi olla ihmisen tietämisen kohde vaan jää ihmiselle täysin vieraaksi.<sup>247</sup>

Vicedomin *missio Dei* -käsitys tukee ajatusta Jumalan ja ihmisen radikaalista laadullisesta ja ontologisesta erosta. Vicedom käyttää Barthin kanssa samaa terminologiaa kuvatessaan Luojan ja luodun välistä suhdetta: Jumala ja maailma asettuvat toisiaan vastapäätä (*gegenüber*).<sup>248</sup> Vicedom korostaa Barthin tavoin vastapäätä toisiaan asettuvien Luojan ja luodun erillisyyttä. Nämä eivät muodosta yhteistä kokonaisuutta, jonka yhteismitallisia osia ne olisivat. Luotu on selvästi alisteinen Luojalle. Luotu on olemassa vain Luojaansa vuoksi. Ehdollinen luotu ei voi asettua dualistisesti Luojaansa tasavertaiseksi vastapariksi. Luoja ei myöskään asetu sellaiseksi yliveritaiseksi kokonaisuudeksi, jonka osa luotu olisi tai josta luotu olisi virrannut ulos. Luotu ei ole Luojaansa tai osa Luojaansa vaan Luojaansa vastapäätä, lähtökohtaisesti ja vääjäämättä tästä erillisenä ilmiönä.<sup>249</sup>

Barth korostaa Luojan ja luodun välistä laadullista eroa jo luomiseen perustuvana asioiden tilana. Ilman lankeemustakin näiden välinen ero olisi radikaali ja ääretön. Vicedom toteaa saman asian toisesta näkökulmasta: pelastumisen jälkeenkin ihminen pysyy Jumalaan

---

<sup>245</sup> Huovinen 1999, 27–31. Käsitteestä ei-mikään filosofian ja teologian historiassa ja erityisesti Lutherilla Juntunen 1996.

<sup>246</sup> "Vor der Welt ist Gott, schlechthin anderen, eigenen Weisens ihr gegenüber [...] Und Gott ist in den strengsten Sinn vor der Welt, daß er ihr schlechthiniger Ursprung ist: er ihr Sinn, er die Macht, die sie regiert, er ihr Herr, weil er sie geschaffen hat." Barth 1945, 5; Huovinen 1978, 31. Etenkin Barthin varhaisessa ajattelussa Luojan ja luodun ero oli jyrkän dualistinen, mutta sittemmin Barth siirtyi kohti kristomonismia.

<sup>247</sup> Tätä aihepiiriä käsittelee tarkemmin Huovinen 1999.

<sup>248</sup> "Da die Menschheit als eine Einheit gegeben wird, tritt sie als eine Einheit dem Einen gegenüber, der ihr Erlöser und Versöhner ist." RGK 23; "Gott und Welt sind keine Einheit, sondern ein aufeinanderbezogenes Gegenüber." MW 145; "Ihm gegenüber ist alles nur Geschöpf, Kreatur, die von seiner Güte lebt." MW 146; "Er hat sich also selbst ein Gegenüber, ein Du, und damit einen Wirkungsbereich geschaffen." MD 18.

<sup>249</sup> "In ihr ist Gott vorgegeben. Er schafft die Welt [...]" MW 145; "Welt und Mensch haben ihren Ursprung in Gott, aber sie bilden nicht mit ihm eine Einheit, sondern sind das Objekt seiner Liebe und Fürsorge." MW 146; "Diese ist nicht ein Ausfluß der Gottheit und damit ein Teil von ihr. Sie ist auch nicht durch eine Geburt entstanden. Sie ist aber erst recht nicht neben ihm und gegen ihn geworden, so daß sie eine Gegenkraft darstellen würde. Es liegt also weder ein dualistisches noch ein emanationelles Verhältnis vor." MD 18.

nähdessä ontologisesti ja laadullisesti tyystin erillisenä. Ihminen ei jumalallistu siten, että Jumalan ja ihmisen välinen olemuksellinen ero katoaisi. Olemuksellinen ero ihmisen ja Jumalan välillä on osa luomisen pysyvää järjestystä, jota lunastus ei muuta.<sup>250</sup>

Vicedom kuvaa luodun suhdetta Luojaansa dialektisen teologian perinteeseen liittyen negaatioiden kautta sen sijaan, että käyttäisi analogioita tai positiivisia väitteitä. Negaatioiden tie korostaa sitä, että luotu todellisuus ei muodosta hierarkkista pyramidia tai ketjua, jossa voitaisiin edetä pykälä pykälältä eri tasoista luoduista toisiin kohti Luojaa ja jonka avulla voitaisiin tehdä metafysisiä päätelmiä Jumalasta. Luojan ja luodun välillä ei ole minkäänlaista ketjuttavaa lenkkiä tai edes analogiaa. Luotu ei asetu samaan ontologiaan Luojaansa kanssa. Luotu ei ole osa Jumalaa, ei jumaluuden ulosvirtaama eikä itsestään syntynyt Jumalan vastavoima tai dualistinen vastapari Jumalalle. Nämä Vicedomin tekemät luodun kielteiset määritelmät korostavat Luojan ylivertaisuutta ja herruutta suhteessa luotuun: luodulla ei ole omaa kykyä ja omaa voimaa spontaaniin, itsestä nousevaan olemiseen, vaan kaikki, mitä luodulla on, on saatu Luojalta, jonka herruus näin korostuu luodun oman kyvyttömyyden kautta.

Kun Vicedom kuvaa Luojan ja luodun suhdetta, negaatioiden ohella Vicedomin termistöä leimaa missiologinen ja orastavan uskontoteologinen<sup>251</sup> ote. Vicedom ottaa mission perusteita kuvatessaan muut uskonnot keskustelun osapuoleksi.<sup>252</sup> Hän ei käsittele kysymystä Jumalasta ja luodun suhteesta Jumalaan niinkään kristinuskon sisäisenä kysymyksenä tai uskonnonfilosofisena kysymyksenä vaan peilaa kysymystä vahvasti muiden uskontojen käsityksiin todellisuuden luonteesta. Kun Vicedom vastustaa ajatuksia Luojan ja luodun dualistisesta suhteesta, ihmisen tarkastelemisesta jumaluuden osana tai jumaluuden

---

<sup>250</sup> "Erlösung ist nicht Rückkehr in die Gottheit, sondern in die rechte Stellung zu Gott." Vicedom MD 19; "Die christliche Erlösung hat mit Belohnung nichts zu tun, wie sie von seiten der Buddhisten dargestellt wird. Es geht in ihr ausschließlich um die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, um die neue Schöpfung. Soteria est recreatio." MW 160; "Das Ziel ist also nicht die Divinisation der Welt wie in Indien, sondern nach Gottes Auftrag die Welt zur Gottes-Welt zu machen. Gott bleibt Gott und Welt bleibt Welt." MW 148; "[...] Gott und Mensch eben nichts eins sind." MW 158.

<sup>251</sup> Kun tarkastellaan Vicedomin suhtautumista uskontoteologisiin kysymyksiin, on anakronistiset virheet välttääkseen hyvä pitää mielessä se valtava kehitys, joka uskontoteologisessa keskustelussa on 1900-luvun loppupuolelta näihin päiviin saakka tapahtunut. Vicedom eli keskellä prosessia, josta nykyaikainen uskontoteologia nousi. Joidenkin ajattelijoiden mielestä vielä alkukirkon aikojen jälkeen 1900-luvun alkupuoliskolle saakka kristillinen teologia on ollut lähinnä sisäänpäinkääntynyttä, ilman kosketuspintaa muihin kulttuureihin ja tapoihin uskoa. Anderson 1961, 3–4; Newbiggin 1978: 12. Vicedomin aikana tapahtuneet niin sanottuun ekumeeniseen paradigmaan siirtyminen ja Vatikaanin toinen konsiili olivat merkittäviä tekijöitä prosessissa, joka johti nykyaikaisen uskontoteologian kehittymiseen. Kummankaan näistä arviointi ja vaikutukset eivät olleet Vicedomin aikaan missään mielessä valmiita. Katso esim. Komulainen 2003, 1–5.

<sup>252</sup> Vicedom pyrkii tässä tarkastelussa tarkastelemaan ajankohtaisia, uskontojen historiassa toteutuneita muotoja pikemmin kuin teoreettisia kuvia uskonnoista: "Das Buch beschäftigt sich nicht mit den Religionen in ihrer historischen Gestalt, sondern mit Aussagen, die sie in der Gegenwart über sich selbst machen." MW 6.

ulosvirtaamana sekä jumalallistumisesta, hän ottaa eksplisiittisesti kantaa idän suurten uskontojen näkemyksiin ihmisen ja jumaluuden suhteesta sekä todellisuuden luonteesta.<sup>253</sup>

Vicedom vertailee toisiinsa uskontojen käsityksiä todellisuudesta ja näkee kristinuskon edustavan tässä vertailussa täysin omaleimaista käsitystä. Tämän omaleimaisuuden voidaan katsoa osaltaan tukevan ajatusta Jumalan itseilmoituksen välttämättömyydestä. Muiden uskontojen voidaan katsoa edustavan sellaista tietoisuuden tasoa, jonka ihminen saavuttaa omien kykyjensä varassa. Tällainen tietoisuuden taso ei riitä antamaan oikeaa kuvaa Jumalasta.<sup>254</sup> Tässä Vicedom liittyy esimerkiksi Kraemerin voimakkaasti ylläpitämään dialektisen teologian perinteeseen, joka korostaa kristinuskon yhteismitattomuutta suhteessa muihin uskontoihin. Yhteismitattomuus perustuu Jumalan itseilmoitukseen. Jumalan itseilmoitus inkarnaatiossa tekee kristinuskosta ainutlaatuisen uskontojen joukossa. Vicedomin käsittelytapa uskontoteologian kanssa resonoivien teemojen kohdalla on lähtökohdiltaan pikemmin yksipuolinen kuin dialoginen ja toisten uskontojen ymmärtämistä etsivä.

Luojan ja luodun erillisyyden korostaminen sulkee Vicedomin ajattelussa pois panteismin ja vetää näin rajaa osaan uskonnoista. Toisiaan vastapäätä olevat ja erillisinä pysyvät Luoja ja luotu eivät tule sekoitetuksi toisiinsa olemuksen tasolla. Toisaalta Luojan ja luodun välisen eron korostaminen asettaa Jumalan todellisen ja suvereenin jumaluuden vaaraan. Mikäli Luoja ja luotu asetetaan jyrkän kategorisesti toisenlaisiksi ja äärettömän etäisyyden päähän erilleen toisistaan, aukeaa tilaa tulkinnalle, jonka mukaan näin etäällä toisistaan olevat Luoja ja luotu ovat molemmat vain osia jostain vielä suuremmasta kokonaisuudesta, joka tekee mahdolliseksi edellä mainitun etäisyyden.<sup>255</sup> Luojan ja luodun on kohdattava toisensa, jotta kaikkeuteen ei jäisi tyhjää tilaa jonkun muun täytettäväksi. Luojan suvereniteetin ja Luojan ja luodun välisen eron korostamiseen liittyy näin ajatus

---

<sup>253</sup> "Im Gegensatz zu den anderen Religionen ist dieses dadurch gegeben, daß Gott die Welt und den Menschen geschaffen hat." MD 18. On syytä huomata, että Vicedom ei tässä vertaile kristinuskoa kaikkiin muihin uskontoihin, vaikka toteakin kategorisen oloisesti: "Im Gegensatz zu den anderen Religionen". Esimerkiksi juutalaisuus ja islam erottelevat kristinuskon tavoin luoja ja luodun. Katso myös MW 144–145. Siinä verrataan kristinuskon luomiskäsitystä sekä hindulaisuuden ja buddhalaisuuden emanaatio-ajatusta, siis käsitystä, jonka mukaan maailma on virrannut absoluuttisesta olevasta.

<sup>254</sup> "Aus dem allen geht hervor, daß das Gottesverständnis dieser Religionen immer von der Frage nach dem Menschen ausgehen muß. [...] Der Mensch läßt sich nicht durch die Offenbarung sagen, wer Gott ist und was er selbst ist, sondern gewinnt sein Selbstverständnis, aus dem sich auch das Gottesverständnis ergibt, immer durch Klärung der Existenzfrage. [...] Das Gottesverständnis muß daher ganz von der menschlichen Erfahrung bestimmt sein. Daraus folgt das andere: dieser Mensch kann sich keinen anderen Gott denken, als einen solchen, der mit der Vernunft erfaßt werden kann. Gott steht darum nicht außerhalb des menschlichen Bewußtseins, sondern bleibt von ihm umschlossen." MW 87.

<sup>255</sup> Tämä on esimerkiksi Karl Rahnerin ajattelun esille nostama kysymys. O'Donnell 2001, 29–30. 2000-luvulla kysymykseen yrittää vastata esim. panenteismi. Tästä Kainulainen 2008.

Luoja ja luodun kohtaamisesta. Vicedom ei näytä nostavan tietoisesti tätä näkökulmaa esille, mutta hänen käsityksensä kohtaamisen keskeisyydestä estää ”tyhjän tilan” syntyminen.

Luodun ehdollisuus ja alisteisuus Luojaalle alleviivaa luomisen tahdonalaisuutta. Vanhaan testamenttiin tukeutuen juutalais-kristillinen perinne ei pidä maailman syntymistä persoonattomana tapahtumana, kuten jotkin muut uskonnolliset tai filosofiset traditiot tekevät. Luomisen takana on toimiva ja tahtova Jumala, jonka ihmiset voivat kohdata ja jonka he voivat oppia tuntemaan persoonallisena Luojana ja Herranaan. Vicedom liittää tämän juutalais-kristilliseen ihmiskäsitykseen sopivan lähtökohdan oppiin pelastuksesta: se, että maailman ja ihmisen Luoja on persoona, joka on erillinen suhteessa luomaansa maailmaan, poistaa mahdollisuudet sellaiselta ihmisen itsepelastukselta, joka sulkee Jumalan pelastuksen ulkopuolelle.<sup>256</sup> Vicedomin pelastuskäsityksen ytimessä on ihmisen oikeanlainen yhteys persoonalliseen Luojaansa. Jumala on luonut ihmisen suhteeseen vastapäätä itseään, eikä ihminen voi löytää pelastusta omin keinoin ilman tämän suhteen korjautumista, siis ilman oikeaa suhdetta Jumalaan. Jumala ja ihminen ovat tyystin erilliset olemuksellisesti ja erilaiset laadullisesti, mutta ihminen ei voi olla syvimmällä tavalla ihminen ilman oikeaa suhdetta Luojaansa. Suhde on alkanut luomisessa, ja tähän luomiseen perustuvaan suhteeseen palaaminen on pelastuksen lähtökohta. Pelastus on *recreatio*, uutta luomista, joka ei ole vanhasta luomisesta täysin irrallinen ilmiö vaan perustuu Jumalaan alkuperäiseen työhön.<sup>257</sup>

Myös Barth korostaa omassa ajattelussaan Jumalan ja ihmisen välillä vallitsevan radikaalin eron ohella näiden välistä suhdetta. Hänen mukaansa ihminen määrittäytyä aina suhteessa Jumalaan, oli tuo suhde minkälainen tahansa. ”Ontologisesti jumalaton” ihminen on Barthin mukaan mahdottomuus. Tämä lähtökohta heijastuu hänen mukaansa kaikkeen inhimilliseen ajatteluun ja toimintaan. Uskonnot – joihin Barth suhtautuu äärimmäisen kriittisesti pitäen niitä lähinnä Jumalan vastaisena ja ihmiskeskeisenä ilmiönä – kertovat tästä väistämättömästä suhteesta Jumalan ja ihmisen välillä. Ne ilmentävät ihmisellä olevaa käsitystä Jumalasta, olkoonkin, että tämä käsitys on vääristynyt ja johtaa sen vuoksi ihmiskeskeiseen uskonnollisuuteen, jota Barth voimakkaasti kritisoi. Ihminen on Barthin

---

<sup>256</sup> ”Durch das Alte Testament wird vor allem das nichtchristliche Seinsverständnis erschüttert. Die Menschen lernen Gott kennen, der ihr Schöpfer und Herr ist. Der Mensch ist also nicht ein Teil des Göttlichen als einer alles durchdringenden, in sich ruhenden Macht. Auf Grund des Alten Testaments ist die Einheit mit dem Absoluten Sein weder vorgegeben, noch kann sie von den Menschen auf dem Weg der Selbsterlösung hergestellt werden. Sie lernen Gott kennen, der auf Grund der Schöpfung bereits ihr Gott ist.” MÖZ 138.

<sup>257</sup> ”Die christliche Erlösung hat mit Belohnung nichts zu tun, wie sie von seiten der Buddhisten dargestellt wird. Es geht in ihr ausschließlich um die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, um die neue Schöpfung. Soteria est recreatio.” MW 160.

mukaan luotu suhteeseen Jumalan kanssa. Vastapäisyys Jumalan ja ihmisen välillä on erillisyyttä mutta myös suhde.<sup>258</sup>

Barthin teologian antaman esimerkin tavoin myös Vicedomin *missio Dei* -mallissa Jumalan ja ihmisen välinen suhde on väistämätön lähtökohta. Tätä heijastaa Vicedomin käsitys ihmisyyteen kuuluvasta uskonnollisuudesta. Jumalilla ja uskonnoilla on ollut hänen mukaansa asemansa ihmisten elämässä kaikkina aikoina, mikä voidaan havaita ja todentaa, kun ihmiskunnan menneisyyttä tutkitaan empiirisin keinoin. Tyystin uskonnotonta kansaa tai kulttuuria ei ihmiskunnan historiasta voida Vicedomin mukaan löytää.<sup>259</sup> On syytä huomata, että Vicedom tarkastelee kysymystä ihmisen uskonnollisuudesta toisaalta yksilön, toisaalta yhteisöjen tasolta tekemättä tarkkaa erottelua näiden välillä. Hän liittää uskonnollisuuden homo sapiensin määritelmään, mikä viittaa sekä yksilötason että lajin uskonnollisuuteen. Toisaalta hän pitää kollektiivisia ilmiöitä kuten kulttuurien ja kansojen uskontoja merkinä ihmisen uskonnollisuudesta. Uskonnollisuus näyttäytyy Vicedomin ajattelussa sekä yksilön että yhteisön elämää läpäisevänä ilmiönä. Hän ei näytä lähtökohtaisesti rajaavan uskonnon tarkastelua yksilötasolle vaan olettaa yksilötason uskonnollisuuden liittyvän yksilöä laajempaan kokonaisuuteen.<sup>260</sup> On huomattava, että Vicedom ei problematisoi tai analysoi uskonnon käsitettä todetessaan ihmisen taipumuksen uskonnollisuuteen, joka näyttää Vicedomin tulkinnassa olevan uskonnollista tarvetta uskontoon pikemmin kuin vain sosiaaliseen rakenteeseen.

Vastapäisyys edellyttää suhdetta. Vastapäisyys tai vastakkain asettuminen ei viittaa vihamieliseen tai dualistiseen vastakkainasetteluun tai eristyneisyyteen vaan toisaalta olemukselliseen eroon ja laadulliseen yhteismitattomuuteen, toisaalta lähtökohtaiseen ja luovuttamattomaan suhteeseen. Vicedomin kirjoituksissa Jumalan ja ihmisen vastapäinen suhde heijastaa luomisen järjestystä. Tämän suhteen muodostumisessa ja korjautumisessa Jumalalla ja hänen itseilmoituksellaan on ratkaiseva rooli. Luoja on itsensä ja luodun

---

<sup>258</sup> Krötke 2007, 161–169. Katso myös Barth 1983, 304–324. Jotain Barthin lähtökohdista kertoo se, että laajin *Kirchliche Dogmatik*:in uskontoa koskeva pykälä on otsikoitu *Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*. Kysymys uskonnosta on kysymys ilmoituksen ja ihmisen suhteesta. Barthin uskontokäsityksen perusteista: Di Noia 2007, 243–249.

<sup>259</sup> ”Die Archäologie hat noch keine Spuren von religionslosen Menschen entdeckt. Anscheinend gehört die Religion und damit der religiöse Glaube zum Menschsein wie die menschliche Sprache, über deren Entstehung man auch nichts sagen kann.” TG 5; ”Der Mensch war von Anfang an ein homo sapiens, d. h. ein denkender, sprechender, kulturschaffender und als solcher auch ein homo religiosus, ei religiöser Mensch. Er hatte einen Glauben an übernatürliche Mächte und suchte bei solchen Hilfe und Schutz. Darum finden wir kein Volk der Erde ohne Religion.” JCRW 9. Vrt. Blauw, joka korostaa uskontojen tukevan raamatullista käsitystä siitä, että ihminen on aina suhteessa Jumalaan. Ne yrittävät vastata Jumalan kysymykseen: ”Ihminen, missä olet?” Blauw 1961b: 39-41

<sup>260</sup> Keskustelu uskonnon privatisoitumisesta alkoi voimakkaana vasta Vicedomin kuoleman jälkeen.

välisessä suhteessa välttämättä ensimmäinen toimija, joka saa itsensä ja ihmisen välisen suhteen korjautumisen aikaan ilmoituksellaan. Ihmisen puolelta suhteen edellytyksenä oleva kyky ottaa vastaan ilmoitus on Jumalan luomistyön seurausta. Näin ihmisellä on tietystä mielessä Jumalan tekoihin perustuen luotuisuuden vuoksi mahdollisuus oikeaan käsitykseen Jumalasta, vaikka radikaalisti erilaisten Luojan ja luodun välillä ei analogioiden pohjalta tapahtuvan päättelyn mahdolliseksi tekevää ontologista ja sen myötä tiedollista yhteyttä Luojaansa olekaan, ja kuten tuonnempana tarkemmin esitellään, Jumalan itseilmoitus inkarnoituneen Sanansa kautta on Vicedomin mukaan lankeemuksen jälkeen välttämätön edellytys sille, että lankeemuksen särkemä suhde Jumalan ja ihmisen välillä korjautuu. Luomisella on Vicedomin *missio Dei* -mallissa vankka merkityksensä Jumalan ja ihmisen välisessä suhteessa, mutta ilman ilmoitusta Jeesuksessa Kristuksessa tämä luotuisuuteen perustuva merkitys ei aktuaalistu. Jumalan ja ihmisen välisen suhteen ratkaisevaa merkitystä ihmiselle kuvaa sana, jolla Vicedom sitä kutsuu: elämänsuhde (*Lebensverhältnis*).<sup>261</sup>

Jumalan ja ihmisen välinen suhde on Vicedomilla vahvasti persoonadialoginen. Jumalan ja ihmisen välisessä vuorovaikutuksessa on kysymys persoonien välisestä kohtaamisesta. Jumala ilmoittaa itsensä persoonana, minkä myötä myös ihminen voi ymmärtää itsensä persoonana.<sup>262</sup> Luojaansa vastapäätä oleva luotu on Jumalalle ”Sinä” (*Du*).<sup>263</sup> Jumalan ja ihmisen välisen suhteen persoonadialogisuus korostaa sekä Luojan ja luodun erillisyyttä että Jumalan luomaa ihmisen kykyä suhteeseen persoonallisen Luojan kanssa. Jumala ei ole etäinen tai peräti saavuttamattomissa oleva ja staattinen metafyyminen realiteetti vaan luodun kanssa vuorovaikutukselliseen suhteeseen asettava persoona. Jumalan

---

261 ”Da die Menschheit als eine Einheit gegeben wird, tritt sie als eine Einheit dem Einen gegenüber, der ihr Erlöser und Versöhner ist.” RGK 23; ”Gott und Welt sind keine Einheit, sondern ein aufeinanderbezogenes Gegenüber.” MW 145; ”Er hat sich also selbst ein Gegenüber, ein Du, und damit einen Wirkungsbereich geschaffen. [...] Dieses Gegenüber Gottes in der Gemeinschaft wird durch die Erlösung wieder hergestellt, ohne daß dabei der Mensch in die Gottheit eingehen würde, wie das in anderen Religionen gedacht ist.” MD 18; ”Die Wahrheit der christlichen Offenbarung wird immer dort erkannt, wo durch den Glauben ein Lebensverhältnis zwischen Gott und den Menschen gegeben ist.” MW 168.

262 ”Weil sich Gott als Person geoffenbart hat, kann auch der Mensch sich als Person verstehen und Gott gegenüber verantwortlich handeln.” JCRW 86.

263 ”Sie sind also das ’Du’ des Heils und damit der Mission.” RGK 23; ”Die Welt mit den Menschen ist die Schöpfung Gottes, durch sein allmächtiges Wort nach seinem Willen entstanden. Er hat sich also selbst ein Gegenüber, ein Du, und damit einen Wirkungsbereich geschaffen.” MD 18–19; ”Ihnen hat sich Gott so geoffenbart, daß er mit seiner Kreatur, mit dem Menschen als mit einem Du spricht.” MW 146. Luomakunta Jumalan ”sinänä” viittaa paitsi edellä esiteltyyn Barthin esitelmään ilmoituksesta myös dialogisen personalismin suuntaukseen, jonka klassinen muoto on esitelty Martin Buberin pääteoksessa *Ich und Du*. Buberin mukaan subjektien suhteet jakautuvat minä–sinä- sekä minä–se-suhteisiin. Minä–sinä-suhteessa kohtaa kaksi aidosti persoonallista subjektia, kun taas minä–se-suhteessa ”se” on vain yksipuolisesti objekti subjektille. Buber 1999. Dialogifilosofian perusteista ja Buberin merkityksestä katso Vasko 1999, 42–44; 46–56. Katso myös Amir 1984 ja Katz 1984. Katz valottaa Buberin vahvaa suhdetta Kantin ajatteluun. Buberilaisen dialogisen personalismista ja sen vaikutuksesta ilmoitukselle, katso Niebuhr 1946.



ja luodun suhde on luonteeltaan dialoginen. Dialogisuus sopii yhteen barthilaisen, Luojan ja luodun eroa korostavan epistemologian kanssa. Toinen koetaan ja kohdataan dialogissa, ei suoraan.<sup>264</sup>

Vicedom korostaa Jumalan nimen asemaa persoonadiologissa. Jumalalla on nimi. Hän ei jää suhteessa ihmisiin anonyymiksi, vaan ilmoittaa Jeesuksen Kristuksen myötä ihmisille nimensä. Jumala ei ole tuntematon tai nimetön ”Sinä” vaan Jumala, jonka nimi on ilmoitettu ihmisille. Tämä merkitsee sitä, että Jumala ei jää tuntemattomaksi, persoonattomaksi toimijaksi maailmankaikkeudessa vaan on aidossa vastavuoroisessa suhteessa luodun kanssa. Jumalan nimi ei ole Vicedomille vain ihmisen ajattelun kohde tai todellisuutta jäsentävä asia, vaan Jumalan nimi viittaa ensisijaisesti persoonalliseen suhteeseen. Nimi tekee mahdolliseksi sen, että ihminen voi lähestyä rukouksessa Jumalaa. Nimi on siis keskeisellä sijalla Jumalan ja ihmisen välisessä suhteessa. Jumalan nimi kertoo yhteydestä Jumalan ja ihmisen välillä. Nimetön jumala olisi Vicedomin mukaan ihmiselle merkityksetön.<sup>265</sup> Vicedomin käsitys korostaa jatkuvuutta ja pysyvyyttä ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa. Suhde on jatkuvaa kohtaamista. Jumala on tällöin subjekti reaalisessa vastavuoroisessa suhteessa.<sup>266</sup>

Kun Vicedom kirjoittaa Jumalan nimestä, hän viittaa Jumalan itseilmoituksen kokonaisuuteen, joka pitää sisällään Jumalan Pojan ihmiseksi tulemisen ja Pyhän Hengen lähettämisen. Jumalan nimi on ilmoitettu erityisesti inkarnoituneen Jumalan Pojan Jeesuksen Kristuksen kautta. Tätä kuvastaa se, että ajatus Jumalan nimestä tulee Vicedomin tuotannossa voimakkaimmin esille Isä meidän -rukousta käsittelevässä kirjassa *Gebet für die Welt*. Kristinuskon keskeisimpiin rukouksiin kuuluvassa rukouksessa lähestytään inkarnoituneen Pojan ilmoittamaa Isää rukouksessa, jonka Poika itse opetti seuraajilleen.

Vicedomin Kristus-keskeisyyden leimaamaa nimitteemaa voisi laajentaa ja syventää luontevasti Vanhan testamentin suuntaan, mutta Vicedom ei sitä tee. Ajatus Jumalan nimen merkityksellisyydestä ihmiselle löytyy vahvana Vanhan testamentin teksteistä. Esimerkiksi

---

<sup>264</sup> Dialogisuudesta Buberin pohjalta Bloch 1984.

<sup>265</sup> ”Gebet ist nur möglich, wenn Gott als Gegenüber des Menschen und als Herr der ganzen Welt ernstgenommen wird.” GW 13; ”In den indischen Religionen, wo von der Einheit des Menschen mit dem Göttlichen geredet wird, kann es kein Gegenüber von Gott und Mensch geben. Gott kann darum nicht als Vater angedet werden. Die Anrede Gottes im Vaternamen ist nur dort möglich, wo der Mensch Gott gegenübersteht und die Kluft überbrücken darf, weil Gott sie überbrückt hat.” GW 30–31. ”Es gibt heute theologische Strömungen, die Gott zu einem namenlosen Gott machen möchten. Sie reden von einer ’Chiffre Gott’. Sie möchten den geoffenbarten Namen Gottes nicht als ein Geschenk annehmen und gebrauchen, sie möchten selbst feststellen, welchen Namen man dem geben könnte, was sie unter Gott versteht. [...] Ein namenloser Gott ist für die Menschen bedeutungslos.” GW 43–44.

<sup>266</sup> Timo Veijola on pitänyt esillä kohtaamisen ja puhuttelun näkökulmaa Vanhan testamentin – ja myös Uuden testamentin – tulkinnan lähtökohtana. Tämän Vicedomin ajatuksia lähelle tulevan näkökulman mukaan

kun Jumala kutsuu Mooseksen (2. Moos. 3), nousee nimen merkitys esille. Mooses kysyy Jumalan nimeä. Jumala antaa vastaukseksi jossain määrin kryptisen lauseen ”Minä olen se joka olen”.<sup>267</sup> Jumalan sanat eivät ole vain tieto tai väite, jonka Mooses välittää israelilaisille, vaan ne ilmoittavat Jumalan toimivan. ”Minä olen se joka olen” valitsee ja lähettää Mooseksen tehtävänsä. Samoin Jumala valitsee Israelin kansan, jonka hän tahtoo vapauttaa orjuudesta. Jumalan vaikutus tulee näin ihmisten keskelle, ja Jumalasta tulee uudella tavalla merkityksellinen ihmisille. Jumalan nimi ja teot kuuluvat yhteen.<sup>268</sup> Jumalan nimen liittäminen ilmoitukseen Kristuksessa kertoo siitä, että Jumalan nimi ei ole Vicedominkaan ajattelussa pelkkä tiedollinen väite tai Jumalaan liittyvä irrallinen attribuutti, joka erottaa hänet muista asioista, vaan se viittaa persoonallisen Jumalan läsnäoloon ja vaikutukseen luodussa todellisuudessa ja erityisesti suhteessa ihmiseen.

Kun Vicedom korostaa Jumalan nimen merkitystä, hän nivoo yhteen Jumalan nimen, teot, persoonan ja ilmoituksen. Itsensä ilmoittava, persoonallinen Jumala ilmoittaa itsensä tekojensa kautta. Hän ilmoittaa myös nimensä, jonka myötä hän on ihmisille merkityksellinen. Vicedomin ajattelun Kristus-keskeisyys korostuu Jumalan ja ihmisen suhteen persoonadialogisuudessa. Ihmiseksi tullut Jumalan Poika ilmoittaa ihmisille Isän. Pojan inkarnaatio on se erityinen teko, jonka myötä Jumalan persoonallisuus, nimi ja ilmoitus välittyvät ihmisille. Kristus on näin ollen se partikulariteetti, jonka myötä ihmisen ja Jumalan välisen radikaalin laadullisen ja ontologisen eron seuraukset ovat ylitettävissä ja jonka myötä suhde Jumalan ja ihmisen välille syntyy.

Myös toinen potentiaalinen etenemissuunta jää Vicedomilla huomiotta. Hän ei käsittele Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta eksplisiittisesti trinitaarista näkökulmasta käsin, vaikka ainekset siihen olisivat olemassa. Vicedom ei kuvaile Jumalan ja ihmisen välisen suhteen korjautumista esimerkiksi Pyhän Hengen työn myötä toteutuvana ihmisen ekstaattisena Kristuksessa olemisena ja siten reaalisen Kolminaisuuden elämään osallistumisena, vaan suhteen korjautuminen saa korostetusti tiedollisen leiman. Samalla trinitaarisuuden sijaan kristologia korostuu. On syytä ottaa huomioon myös se, ettei Vicedom analysoi teksteissään persoonadialogista otettaan filosofisista näkökulmista käsin.

---

Raamatun ilmoitus on Jumalan ja ihmisen kohtaamista ja puhuttelua, ei Jumalaa koskevia väitelauseita. Veijola 1990, 91–108.

<sup>267</sup> Sanojen tulkinnasta katso esim. Propp 1999, 223–226.

<sup>268</sup> Ahonen 2000, 37. Jumalan nimen keskeisyys näkyy Vanhassa testamentissa myös monissa muissa kohdissa. Jumalan nimi on mm. vakuutena hänen uskollisuudestaan (esim. 1. Sam. 12:22), se kuvaa Jumalan läsnäoloa temppelissä (esim. 1. Kun. 8:29) ja se on nimi, jonka kautta ihmiset Jumalaa lähestyvät (esim. Ps. 20:8). Jumalan nimestä mission näkökulmasta Wright 2006, 56–57. Kuten tuonnempana havaitaan, Vicedom korostaa koko

### 3.1.2. Jumalan sanan kolmitahoisuus

Vicedom nostaa rukouksen – erityisesti Isä meidän -rukouksen – keskeiseen asemaan *missio Dei:n* kokonaisuudessa. Tämä korostaa Jumalan ja ihmisen suhteen persoonadialogisuutta sekä uskon kielellisyyttä. Rukouksessa toteutuva suhde on kielellinen suhde.<sup>269</sup> Persoonallinen ja ihmisen kanssa suhteeseen asettuva Jumala on Vicedomin mukaan kommunikoiva Jumala, ja sanalla on tässä kommunikaatiossa luovuttamaton osansa. Vicedom viittaa siihen, että jo luomiskertomus esittelee ihmiselle persoonallisen ja sanalla operoivan Jumalan. Vicedom sitoo luomiskertomuksessa keskeisissä rooleissa olevat sanan ja tahdon Jumalan persoonan käsitteeseen. Hänen mukaansa Jumala, jolla on luomiseen pystyvä tahto (*Wille*) ja joka luo sanallaan (*Wort*), on välttämättä myös persoona.<sup>270</sup> Tahto ja tahtoa ilmaiseva sana eivät Vicedomin mukaan voi esiintyä ilman persoonaa. Persoonallisuuteen näyttää Vicedomin mukaan kuuluvan tahto ja kyky asettua suhteeseen, jossa on persoonien välistä kommunikaatiota.

Sana on keskeinen tekijä paitsi Vicedomin käsityksessä persoonallisesta Jumalasta myös hänen ilmoituskäsityksessään. Hän käyttää Jumalan ilmoitusta (*Offenbarung Gottes*) käsitellessään ilmaisuja, jotka viittaavat sanaan ja sanalliseen kommunikaatioon. Näitä ovat muiden muassa: *Aussage/aussagen*<sup>271</sup>, *Ruf/rufen*<sup>272</sup>, *sprechen*<sup>273</sup> ja *sagen*<sup>274</sup>. Näillä Jumalan sanaan ja puheeseen liittyvillä itseilmoitusta kuvaavilla termeillä on sanan ja puheen vastaanottamista kuvaavat vastineensa ihmisen puolella. Kun Jumala puhuu ja sanoo, ihmisen tehtävänä on kuulla ja kuunnella ja näin ottaa ilmoitus ja Jumalan sana vastaan. Jumalan ja

---

Raamatun asemaa mission perusteluissa. Vanhan testamentin jääminen vähälle huomiolle nimitematikan käsittelyssä ei siis liene teologinen linjanveto.

<sup>269</sup> Näin esimerkiksi Työriinoa: ”Kielellistyminen on persoonien välisen viestinnän välttämätön ehto. Tämän kielellistymisen perusmuotona on puhuttelu ja puhutelluksi tuleminen. Tästä syystä *rukousta* ja siihen liittyvää elämäntähtäntä voidaan pitää eskatologisesti ymmärretyn jumalapuheen perusmuotona, sen ensisijaisena kielipelinä. Vasta tämä Jumalalle puhuminen mahdollistaa Jumalasta puhumisen.” Työriinoa 1988, 156.

<sup>270</sup> ”Von dem biblischen Schöpfungsbericht her wird auch das Gottesverständnis bestimmt. Ein Schöpfer, der durch sein Wort nach seinem Willen schafft, kann nur als Person gedacht werden.” JCRW 85.

<sup>271</sup> ”Gott macht in ihr immer nur so weit Aussagen über sich selbst, als sie zur Rettung der Menschen notwendig sind. [...] Indem er sich aber durch sein Handeln offenbart, macht er zugleich Aussagen über den Menschen.” MD 15.

<sup>272</sup> ”Gottes Missio ist darum immer zugleich ein Ruf in die Entscheidung [...] Niemand kann sich diesem Ruf entziehen oder achtlos daran vorübergehen.” MD 16; ”Er treibt seine Missio durch seinen Sohn, der nun selbst zum Apostolos, d. h. zum Gesandten wird (Hebr. 3, 1). In ihm verwirklicht er das den Menschen zuge dachte Heil und ruft sie wieder in seine Gemeinschaft.” MD 43; ”Er beruft sich seine Boten und sendet sie zu den Menschen.” GW 7.

<sup>273</sup> ”Er schafft die Welt und offenbart sich so, daß er mit dieser Welt handelt und zu den Menschen spricht.” MW 145.

<sup>274</sup> ”Der Mensch kann also nicht durch eine Reflexion über sich selbst Gott erkennen, sondern es muß ihm gesagt werden, wer Gott ist und was der Mensch ist.” MW 145; ”Gott sagt ihm selbst, wer er ist.” MW 146–147.

ihmisen välinen kosketuspinta on Jumalan puheen ja sanan luoma kosketuspinta ihmisessä. Jumalan sana ohjaa ihmisen Jumalan tuntemiseen.<sup>275</sup> Kuten edellä on todettu, tämä käsitys liittyy Barthin teologian lähtökohtiin. Jumalan itseilmoitus luo itse kosketuspintansa ihmiseen. Ilman Jumalan omaa ilmoitusta ihmisessä itsessään ei ole kykyä ottaa vastaan Jumalan itseilmoitusta.

Sanan keskeinen rooli Jumalan itseilmoituksessa korostaa Jumalan aktiivista roolia ilmoituksessa. Ilmoitus välittyy suhteessa, joka on Jumalan ja ihmisen välistä persoonallista kohtaamista. Jumalalla on tässä kohtaamisessa ensisijainen ja aloitteellinen rooli. Jumalan sana voittaa Jumalan ja ihmisen välillä vaikuttavan eron. Vicedom toteaa, että ihminen ei kykene omilla kyvyillään tavoittamaan Jumalaa. Jumala itse kertoo ihmiselle, kuka hän on.<sup>276</sup> Luotuisuuden pohjalta ihmisellä on Vicedomin mukaan jonkinlainen käsitys Jumalasta, mutta ei tietoa siitä kuka Jumala on, puhumattakaan vastavuoroisesta, persoonadiologisesta elämänsuhteesta Jumalaan.<sup>277</sup>

Vicedomin mallin trinitaarisen aineksen arvioinnin kannalta on merkittävää, että Vicedom ei tarkemmin pohdi luotuisuuteen perustuvan Jumala-käsityksen ja ilmoituksen luoman käsityksen suhdetta. Miksi luotuisuus antaa jo tietyt valmiudet? Miksi ne eivät riitä? Näistä kysymyksistä aukeaisi potentiaalisia väyliä aidosti trinitaariseen *missio Dei* -teologiaan, mutta ne väylät jäävät Vicedomilta käyttämättä. Hän viittaa ihmisen luomiseen Jumalan Sanan kautta, mutta ei lähde pohtimaan laajemmin tämän teon suhdetta inkarnoituneeseen Sanaan.<sup>278</sup>

Jumalan ilmoituksen kuuleminen, siis Jumalan itseilmoituksen vastaanottaminen, toimii Vicedomin kielenkäytössä oikean Jumala-suhteen ehtona. Kuulemista ja sanallisen kommunikaation vastaanottamista kuvaava terminologia asettuu mielenkiintoisella tavalla jännitteeseen suhteeseen näkemistä korostavan terminologian kanssa. Vicedom korostaa sitä,

---

<sup>275</sup> "Er hat den Menschen so geschaffen, daß dieser auf ihn hören und ihm gehorchen kann. [...] Gott sagt ihm selbst, wer er ist." MW 146–147; "Diese Forderung ist mit der schlichten Tatsache gegeben, daß sich Gott allen Menschen, auch den ungebildeten und zurückgebliebenen, durch sein Wort offenbaren will." TG 4; "Die Kenntnis kann ihm nur das Wort Gottes vermitteln." TG 12; "Diese Gabe kann von uns nur durch das Hören auf das Wort Gottes empfangen werden." TG 14; "Laß sie dein Evangelium hören, damit auch ihre Herzen froh werden." GNK 11. Vrt. Barthin samansuuntaiseen ajatteluun, Manecke 1972, 173.

<sup>276</sup> "Gott sagt ihm selbst, wer er ist." MW 146–147.

<sup>277</sup> "Ohne die Offenbarung gibt es höchstens ein Ahnen um das Dasein Gottes, das wir nicht näher bestimmen können." Vicedom GW 43; "Die Christen können diese nur durch die Offenbarung Gottes erhalten. Die Menschen werden aus eigener Kraft nie zu der einen Wahrheit finden." JCRW 44.

<sup>278</sup> "Die Welt mit den Menschen ist die Schöpfung Gottes, durch sein allmächtiges Wort nach seinem Willen entstanden. Er hat also selbst ein Gegenüber, ein Du, und damit einen Wirkungsbereich geschaffen. Dieses war auch bereits vor dem Sündenfall gegeben, denn das Wort von der Gottes-Ebendbildlichkeit kann doch nur bedeuten, daß Gott sich ein Wesen schuf, *das mit ihm Gemeinschaft haben konnte und das in dieser die Erfüllung seines Lebens fand.*" MD 18–19.

että Jumalan ilmoitussana tulee kuulla. Spekulaatioilla Jumalaa ei voida tavoittaa.<sup>279</sup> Spekulaatiivisen teologian karttamisessa näkyy Kantin ajattelun muokkaama saksalaisen protestantismin perinne. Jumala ei ole objektivoidavissa siten, että ihminen kykenisi hankkimaan hänestä ”teoreettista” tai ”spekulaatiivista” – siis sananmukaisesti katseltavissa olevaa<sup>280</sup> – tietoa.<sup>281</sup> Näin Vicedomin ajattelussa Jumalan valtakunta ennen Kristuksen paluuta aikojen lopussa on pikemminkin ”kuulovaltakunta” kuin nähtävissä olevaa todellisuutta.<sup>282</sup> Kuten edellä todettiin, Isä meidän -rukous on suuressa roolissa Vicedomin *missio Dei* -mallissa. Hän näyttää korostavan rukouksen kielellisyyttä sen sijaan, että tarkastelisi rukousta kontemplatiivisena, sisäisen katselun keinoin toteutuvana suhteena Jumalaan.

Edellä on todettu Vicedomin käsitys siitä, että ihmisen kyky ottaa vastaan Jumalan ilmoitusta aktualistuu Jumalan ja ihmisen välisessä persoonadialogisessa suhteessa. Jumalan ja ihmisen välisessä suhteessa Jumalan itseilmoitus välittyy sanan kautta. Ihminen kykenee ottamaan vastaan ilmoitussanan. Tällainen ajattelu tuo esiin Jeesuksen Kristuksen Isän Logoksena, vaikkei Vicedom Logos-kristologisia ajatuksia eksplikoikaan.<sup>283</sup> Tuonnempana havaitaan, ettei Vicedom kehittä Logos-kristologista ajatuslinjaa eteenpäin, vaikka hän liikkukin usein Logos-kristologian liepeillä. Kun Isä luo Logoksen kautta maailman ja ihmisen, on Logoksen kautta luotu rationaalinen ihminen altis Logokselle ja sen myötä sanalliselle ilmoitukselle. Tämä alttius näkyy Vicedomin ajattelussa siinä, että ihmisen ja Jumalan välille syntyy yhteys juuri sanan kautta. Vicedom näyttää liittävän vahvasti tämän valmiuden aktualistumisen inkarnoituneeseen Logokseen eli Jeesukseen Kristukseen.<sup>284</sup>

---

279 ”Er ist nicht durch Spekulationen zu ergründen, sondern nur soweit erkennbar, als er dem Menschen als Schöpfer und Herr, als Erlöser und Erbarmer entgegentritt.” MW 146.

280 Spekulaatio viittaa sanana alkujaan ”kuin kuvastimesta (*speculum*) katsomiseen” ja teoria niinkään katsomiseen.

281 Moxter & Dalferth 2000, 634–635.

282 Vicedomin keskittyminen ”kuulovaltakuntaan” asettuu mielenkiintoiseksi vastapooliksi spiritualiteetin teologialle, jossa katselemisella (esim. *visio beatifica*, kontemplaatio) on keskeinen rooli.

283 Esimerkkinä Logos-teologian soveltamisesta *missio Dei*:n viitekehyksessä Tennent 2010, 70–72. Katso myös Teinonen 1964, 16–17. Logos-kristologiasta esim. Kasper 1983, 230–235. Logos-oppi toimi jo varhain missionaarisisessa kontekstissa mm. kristinuskon ja islamin välisessä dialogissa. Tästä esim. Vasko 2011, 53–59. Logos-teologinen orientaatio johtaisi Vicedomin voimakkaammin Kolminaisuuden sisäisten suhteiden ja ulkopuolelle suuntautuvien tekojen rinnastamiseen, millä olisi seurauksensa myös kirkon lähetystehtävän ja luonteen hahmottamisessa. Tästä esimerkkinä Müller: ”The mission of the Church has its origin in the inner dynamism of the Triune God. The message of the salvation became accessible to us through Jesus Christ, who as the Logos of the Father, assumed a human body from the Virgin Mary, lived among us, died for us sinners and was raised from the dead so that all might be ’made a partner in the Paschal mystery and configured to the death of Christ.’ (cf. *GS* 22; *RM* 6, 10, 28)”. Müller viittaa dokumentteihin *Gaudium et Spes* ja *Redemptoris Missio*.

284 Vrt. Kasper, joka korostaa inkarnaatiota ja kenosis-kristologian tarpeellisuutta Logos-kristologian täydentäjänä: ”Bringt die klassische Logoschristologie die Intentionen der biblischen Worttheologie, wie sie sich im Johannesprolog finden, hinreichend zur Geltung? Kann sie deutlich machen, daß der Johannesprolog in der

Sanan ja sanallisen kommunikaation aseman merkityksen korostaminen Jumalan ja ihmisen välisessä suhteessa ja Jumalan ilmoituksessa sopii Vicedomin teologian barthilaisiin vaikutteisiin, samoin kuin Jumalan ja ihmisen välistä ontologista eroa seuraavasta tiedollisesta erosta johtuvan Jumalan itseilmoituksen välttämättömyyden korostaminen. Barth nostaa esille kolmitahoisen tavan ymmärtää Jumalan sana: Jumalan sana on ensisijaisesti Jumalan omaa ilmoitusta Jeesuksessa Kristuksessa, persoonallisessa Jumalan Sanassa. Kristuksessa tapahtuva ilmoitus korostaa Jumalan ilmoituksen persoonallisuutta ja historiallisuutta. Jeesus Kristus on persoona, jonka teot (*Faktum*) tapahtuvat historiassa (*Geschichte*). Kun kristillinen julistus tukeutuu Jeesuksen Kristuksen tekoihin, se ei ole ajatonta ja paikatonta spekulatiota vaan nojaa historiallisiin faktoihin. Toiseksi Jumalan sana on Raamatun kirjoitettua sanaa, joka kertoo Jumalan teoista. Kolmanneksi Jumalan sana on Raamattuun pohjautuvaa julistettua sanaa. Kukin näistä kolmesta on yhdessä ja erikseen Jumalan sanaa.<sup>285</sup>

Kolmitahoiseen sanaan perustuva Barthin ilmoituskäsitys on aktualistinen, tekoa ja tapahtumista korostava: Jumala ilmoittaa itse itsensä teoissaan ja sanoissaan, jotka voidaan katsoa myös Jumalan teoiksi. Kun Jumala sanoo, hän tekee. Todistus Jumalan teoista ja sanoista on kirjoitettu ihmissanoin Raamattuun, joka on ”sanaa Sanasta”. Kun Raamatun sanaa julistetaan, viitataan Jumalan tekoihin inhimillisten sanojen takana. Näin kristillisessä julistuksessa Jumalan alkuperäiset, Sanan välittämät ilmoitusteot aktuaalistuvat. Jumalan ilmoitus on ensisijaisesti Jumalan omaa toimintaa, mikä toteutuu myös kristillisessä julistuksessa sanan aktuaalistuessa.<sup>286</sup>

Sanan kolmitahoisuus on löydettävissä myös Vicedomin ajattelusta. Vicedom korostaa Jumalan itseilmoituksen ja *missio Dei*:n eli Jumalan oman pelastavan mission kiinteätä yhteyttä: Jumala ilmoittaa itsensä ihmiselle siinä määrin kuin se ihmisen pelastuksen vuoksi on tarpeen.<sup>287</sup> Kuten aiemmin havaittiin, Vicedomin pelastuskäsityksen ytimestä löytyy käsitys Jumalan ja ihmisen välisestä persoonadialogisesta suhteesta. Jumalan missio tähtää tämän suhteen syntymiseen. Toisin sanoen Jumala tulee ihmiselle tunnetuksi ensisijaisesti pelastavassa missiossaan aktiivisena Jumalana, Jumalana, joka toimii missiossaan ihmistä

---

Aussage gipfelt: 'Das Wort ist Fleisch geworden'? 'Fleisch', das meint den Menschen in seiner Hinfälligkeit und Todesverfallenheit. In der Fleischwerdung deutet sich also eine Kreuzes- und Kenosischristologie an, nach der sich Gott in Jesus Christus entäußert und sich gleichsam in seinem Gegenteil offenbart, in der Gottes Offenbarung zugleich die Offenbarung seiner Verborgenheit bedeutet." Kasper 1983, 234–235.

<sup>285</sup> Barth 1970, 120, johon viittaa myös Pannenberg 1988, 257–258. Powell 2001, 184.

<sup>286</sup> Ruokanen 1985, 142; Watson 2007, 60–61.

<sup>287</sup> "Da die Heilige Schrift kein spekulatives Interesse hat, offenbart sie Gott immer nur soweit, als es für sein Handeln mit den Menschen von Bedeutung ist. Darum geschieht alle Offenbarung Gottes in seiner Missio immer um des Heiles der Menschen willen." MD 14–15.

varten.<sup>288</sup> Jumala on missiossaan aktiivisesti toimiva Jumala, ja tämä toiminta heijastuu suoraan Jumalan itseilmoitukseen. Vicedomin käyttämä sanasto kertoo tästä: Jumalan missio ja ilmoitus ovat Jumalan omia tekoja, toimintaa, työtä ja vaikutusta (*Handeln, Wirkung, Werk, Tat*).<sup>289</sup> Nämä teot ja työt tähtäävät ihmisen pelastukseen ja osoittavat siten Jumalan mission ja ilmoituksen perimmäiseksi päämääräksi yhteyden luomisen ihmiseen.

Barthilainen sanan teologia nostaa Jeesuksen Kristuksen, Jumalan Sanan, korostetusti Jumalan itseilmoituksen keskukseen. Ilman Jumalan itseilmoitusta Kristuksessa Jumalan ja ihmisen välinen kohtalonlinja ei ylity. Jumalan Sana saattaa kaiken inhimillisen kriisiin, minkä myötä Jumala tulee tunnetuksi. Myös Vicedomin käsityksessä ilmoituksesta Jeesuksella Kristuksella on ratkaiseva ja korostunut rooli. Jeesus Kristus on Jumalan mission lähtökohta siinä mielessä, että hänen lähettämisensä myötä Jumala on sekä lähettäjä että lähetetty. *Missio Dei* on Pojan lähettämisen myötä sekä sitä, että Jumala lähettää, että sitä, että Jumala on lähetetty. Lähetetyssä Jumalan Pojassa Jeesuksessa Kristuksessa ilmoitus ja ilmoittaja ovat yhtä. Samoin Jeesuksessa Kristuksessa Jumalan teot liittyvät kiinteästi tämän persoonaan. Vicedomin mukaan on mahdotonta erotella Jeesusta Kristusta ja Jumalan tekoja hänessä.<sup>290</sup> Jeesuksessa Kristuksessa Jumalan sanojen, tekojen ja persoonan yhteys tulee ainutlaatuisella tavalla ilmi. Jeesuksen Kristuksen sanat ja teot tuovat ilmi Jumalan rakkauden.<sup>291</sup> Inkarnaation myötä ihmisille paljastuu ihmisten kanssa ja ihmisten

---

<sup>288</sup> Vrt. esim.: ”*Es geht christlich nicht um den Gott an sich, sondern um den Gott für uns, den Gott Jesu Christi, der ein Gott den Menschen ist (Hebr 11,16).*” Kasper 1983, 199.

<sup>289</sup> ”Ist doch immer der dreieinige Gott selbst der Handelnde, der seine Gläubigen in sein Reich eingliedert. [...] *Missio Dei* besagt, daß die Mission Gottes Werk ist.” MD 12; ”Diese *Missio Dei*, die das ganze Handeln Gottes umfaßt, kann darum auch mit der Herrschaft Gottes umschrieben werden.” MD 16; ”Um den Menschen das Heil zu bringen, wirbt Gott durch seine Offenbarung, durch sein Wort um sie. Darum ist die *Missio Dei* auf das engste mit der Offenbarung verbunden. Gott offenbart sich dadurch, daß er selbst die Sendung vollzieht. Gäbe es keine *Missio Dei*, dass hätten wir auch keine Offenbarung.” MD 39; ”Mission ist ausschließlich Gottes Sache. Er ist der Wirkende.” MS 69; ”Mission ist also in der Offenbarung Gottes selbst begründet und hat etwas mit dem christlichen Glauben zu tun. [...] Nicht wir treiben Mission, wir sind selbst die Getriebenen. In ihr ist Gott unablässig am Werk, den Menschen sein Heil anzubieten, damit sie der Rettung teilhaftig werden.” GW 7; ”Wort und Tat bilden im Reich Gottes eine Ganzheit und Einheit.” AD 92; ”Es gibt nicht nur ein Reich-Gottes-Wort, sondern auch eine Reich-Gottes-Tat.” AD 86.

<sup>290</sup> ”Mit Jesus Christus beginnt die spezielle *Missio Dei*, denn in ihm ist Gott der Sendende und der Gesandte zugleich, der sich Offenbarende und die Offenbarung, der Heilig-Strafende und der Erlösende.” MD 43; ”Sowenig Jesu Person und Werk getrennt werden können, sowenig kann der Glaube von seinen Inhalt gelöst werden.” TG 12.

<sup>291</sup> ”Zur besonderen Offenbarung wird sein Senden dort, wo es zum Wort an das Volk wird (Ps. 19, 1–7, 8–11) und in Jesus Christus, in welchem er den Menschen den Erlöser schenkt. Hier dient zur Begründung der Mission überhaupt dasselbe objektive Faktum, von welchem Holsten seine Begründung der Missionswissenschaft herleitet: ’Dieser Grund ist, um es zunächst kurz zu sagen, das neutestamentliche Kerygma, die Botschaft von dem entscheidenden und zur Entscheidung rufenden Handeln Gottes in Christus.’ MD 16; ”Jesus hat der Welt etwas ganz Neues geoffenbart: die Liebe Gottes, die ohne ihn nicht zu empfangen ist. Jesus hat in seinem Evangelium so geredet und in seinem Leben so gehandelt, daß die Menschen Gottes Liebe erfahren: Darum ist durch Jesus die Herrschaft Gottes zu ihnen gekommen.” AD 101.

keskuudessa historiallisessa todellisuudessa toimiva Jumala sekä Jumalan toiminnan pelastava luonne:

Hänessä tulee ainutlaatuisesti näkyväksi, kuka Jumala on, mitä hän on, kuinka hän toimii, mitä hän ajattelee ihmisistä, kuinka hän pelastaa, millaisen pelastuksen hän on heille valmistanut, kuinka ihmiset saavat lähestyä häntä, kuinka heidät otetaan hänen yhteyteensä. [...] hänessä Jumala toimii ihmisen kanssa, jonka Herra hän on ollut luomisesta saakka.<sup>292</sup>

Edellä kirjoitetusta käy ilmi Vicedomin ilmoituskäsityksen aktualisuuden lähtökohta. Ihminen ei saavuta autenttista käsitystä Jumalasta spontaanisti, omiin kykyihinsä perustuvan päättelyn tai muun toiminnan avulla. Ihminen ei voi tavoittaa omilla kyvyillään Jumalan olemusta. Ihminen kykenee sen sijaan tavoittamaan kyvyillään Jumalan historialliset teot, joiden myötä syntyy elämänsuhde Jumalan ja ihmisen välille. Jumalan teot eivät ole inhimillisille kategorioille vieraita. Jumala tekee itsensä tunnetuksi ihmisille historiallisten tekojensa ja sanojensa kautta. Jumalan sanojen ja tekojen suunta on oleellisesti ”ylhäältä alas”, Jumalasta ihmiseen. Tietoisuus Jumalasta suuntautuu näin Jumalasta ihmiseen, ei ihmisestä Jumalaan ihmisen omien kykyjen avulla.<sup>293</sup>

Jumalan tekojen historiallisuuden korostaminen alleviivaa Jumalan osuutta ilmoituksessa: Jumala ilmoittaa itsensä suhteessa luomaansa maailmaan ja tämän historiaan. Jumalan ilmoitus tulee ajan ja paikan kategorioiden piiriin, ja tämä tapahtuu erityisesti ihmiseksi tullessa Jumalan Pojassa. Jotta ilmoitus kohtaisi ihmisen, Jumalan ilmoituksesta tulee historiallinen tosiasia (*Tatsache*), johon liittyvät teot voidaan määritellä inhimillisten kategorioiden avulla.<sup>294</sup>

---

292 ”An ihm wird nun einmalig sichtbar, wer Gott ist, was er ist, wie er wirkt, wie er über die Menschen denkt, wie er sie erlöst, welches Heil er für sie bereit hat, wie die Menschen sich ihm nahen dürfen, wie sie in seine Gemeinschaft aufgenommen werden. [...] in ihm handelt der Gott mit den Menschen, der von der Schöpfung her ihr Herr ist.” MD 43. Tässä lainauksessa kiinnittää huomion kohta: ”was er ist”. Vicedom tuskin viittaa tällä Jumalan ontologiseen olemiseen.

293 ”In der biblischen Offenbarung ist Gott nie das Denkobjekt der Menschen, sondern der Mensch ist das Ziel der Liebe Gottes. [...] Diese Erlösung vollzieht Gott als das Herzstück seiner Offenbarung in geschichtlichen Taten. Die Heilige Schrift gründet sich darum nicht auf Spekulationen der Menschen, auch nicht auf ihre Fähigkeit zur Selbsterlösung, sondern allein auf den Heilswillen Gottes, auf seine Taten in Jesus Christus.” MW 159; ”Die Schreiber der Heiligen Schrift hatten darum weniger das Interesse, die Möglichkeit des menschlichen Selbstverständnisses in der Vorgegebenheit des Göttlichen zu untersuchen, als vielmehr den Menschen eine rettende Botschaft zu vermitteln.” TG 9; ”Als Gabe wirkt er zunächst so, daß der Mensch von oben erfaßt und von ihm gehalten wird.” TG 14.

294 ”Er schafft die Welt und offenbart sich so, daß er mit dieser Welt handelt und zu den Menschen spricht.” MW 145; ”Allein die Tatsache, daß alle Menschen Gott gehören und er ihr Herr ist, ist ausschlaggebend. Seine Liebe zu den Menschen geht so weit, daß er sie selbst retten will. Diese Erlösung vollzieht Gott als das Herzstück seiner Offenbarung in geschichtlichen Taten.” MW 159; ”Eine andere Klammer zwischen Christen und Heiden ergibt sich durch die Menschenwerdung Jesu. Durch sie ist Jesus in die konkrete Menschenwelt eingegangen, ist der Menschen Bruder und ihr Vertreter vor Gott geworden. Gott hat die Menschen durch den Tod seines Sohnes erlöst. Diese Tatsache ist die stärkste Anerkennung dafür, daß Gott alle Menschen als seine Geschöpfe behandelt.” TZ 9.



Edellä olevassa lainauksessa käy ilmi Kristuksesta käsin aukeava Vicedomin *missio Dei* -mallin trinitaarisuus. Inkanoitunut Poika Jeesus Kristus on mission keskuksessa. Hänen myötäan ihminen voi oppia tuntemaan Jumalansa ja Herransa. Kristuksen myötä Jumala opitaan tuntemaan myös Luojana ja luomiseen perustuvana Herrana. Kristus on inhimillisten kategorioiden piiriin tullut Jumalan Poika, partikulariteetti, jonka kautta Jumalan työn universaalius käy ilmi.

Kolmitahoisen Jumalan sanan toinen ulottuvuus on kirjoitettu sana, toisin sanoen Raamattu. Vicedom korostaa Raamatun sanan luonnetta Jumalan itseilmoituksen autenttisena tallentajana sen sijaan, että hän lähestyisi Raamattua korostetun ihmislähtöisenä, ”alhaalta ylöspäin” suuntautuvana teoksena. Raamatun kirjoitukset eivät ole Vicedomin mukaan syntyneet ihmislähtöisen spekulatiivisen tai järkeilyn tuloksena. Raamatun ajatukset eivät ole ihmisen spekulatiivisia käsityksiä Jumalasta, vaan Raamattu perustuu Jumalan itseilmoitukselle historiassa, erityisesti hänen ilmoitukselleen Jeesuksessa Kristuksessa. Raamatun lähtökohta ei siis ole Jumalaa etsivä ihminen vaan itsensä ihmiselle ilmoittava Jumala.<sup>295</sup>

Raamatun kertomusten historiallinen lähtökohta kertoo Vicedomin mukaan siitä, ettei Raamattu ole kiinnostunut kertomaan Jumalasta ihmisten ajattelun kohteena. Raamatussa päähuomio kiinnittyy siihen, miten Jumala toimii suhteessa luomaansa maailmaan. Jumala toimii historiassa, ja Raamatun tekstit todistavat siitä. Vicedom kritisoi aikansa historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen suhdetta tutkimuskohteeseensa. Yksittäisiä historiallisia tapahtumia aikasidonnaisesti ruotiva historiallis-kriittinen tutkimus ei voi Vicedomin mukaan tavoittaa Raamatun totuutta, koska se ei tunnusta Raamatun todistuksen autoritatiivista ilmoitusluonnetta.<sup>296</sup>

Vicedomin mukaan historiallis-kriittinen tutkimus erehtyy myös siinä, että se korostaa raamatunkirjoittajien omia intentioita. Vicedomin mukaan raamatunkirjoittajien lähtökohtana

---

<sup>295</sup> ”In der biblischen Offenbarung ist Gott nie das Denkobjekt der Menschen [...]. Die Heilige Schrift gründet sich darum nicht auf Spekulationen der Menschen [...] sondern allein auf den Heilswillen Gottes, auf seine Taten in Jesus Christus.” MW 159; ”Da die Heilige Schrift kein spekulatives Interesse hat, offenbart Gott immer nur soweit, als es für sein Handeln mit den Menschen von bedeutung ist.” MD 14–15

<sup>296</sup> ”Die historisch-kritische Forschung hat in weiten Kreisen der Kirche zu einem Autoritätverlust der Schrift geführt. Sie mißachtete den für die Heilige Schrift konstitutiven Offenbarungscharakter und drückte den einzelnen biblischen Schriften den Stempel damaliger wie gegenwärtiger Zeitbundenheit auf.” AD 79. Vicedom kritisoi tässä pikemminkin historiallis-kriittisen tutkimuksen sovelluksia kristillisen teologian kokonaisuudessa kuin itse tutkimusta, jonka toki tulee olla tietoista metodinsa rajoista. Vrt. ”[...] ratkaiseva kysymys raamatuntutkimuksessa ei koske metodia vaan tutkimuksen kohdetta: niin kauan kuin teologit tutkivat pelkkiä tekstejä tekstien uskoa synnyttävän *käytön* sijaan, heidän raamatuntutkimuksensa on muuta kuin teologiaa.” Moxter & Dalferth 2000, 632. Vrt. Mannermaa 1992, 169–220. Aiheesta suomalaisessa nykykontekstissa Juntunen 2010, 57–86.

on ollut Jumalan itseilmoitusta ilmentäneiden historiallisten tekojen tallentaminen, ei omien subjektiivisten ajatusten ja kokemusten selvittely tai esittely.<sup>297</sup> Tämä korostus on lähellä Barthin ajattelua, joka korostaa raamatunkirjoittajien asemaa kuuliaisina Jumalan itseilmoituksen todistajina.<sup>298</sup> Vicedom korostaa siis pikemmin Raamatun kirjoittajien objektiivisuutta kuin subjektiivisuutta, joka olisi voinut vaikuttaa heidän välittämäänsä todistukseen.

Jeesuksen Kristuksen maailmaan lähettämisen eli Pojan inkarnaation ympärille jäsenyvän Uuden testamentin rooli Raamatun ilmoituksen kokonaisuudessa on Vicedomilla korostunut, mikä on luonnollista paitsi yleisestä kristillisen teologian näkökulmasta käsin tarkastellen myös barthilaisen sanan teologian painotusten pohjalta. Juuri Uuden testamentin kirjoitukset välittävät sitä ilmoitusta, joka perustuu Jumalan Pojassa tapahtuneisiin pelastustekoihin. Uuden testamentin sisältämän evankeliumin kautta Jumala lahjoittaa ihmisille omiin tekoihinsa perustuvan pelastuksen.<sup>299</sup>

Jeesuksen Kristuksen pelastustekoihin perustuva ja Raamatun välittämä evankeliumi on Vicedomille kaiken kristillisen elämän lähde, mutta myös jatkuvasti tarpeellinen kritiikki kaikelle kristilliselle elämälle. Se antaa kristilliselle elämälle sisällön, mutta toimii myös kritiikkinä vääriä sisältöjä ja ennen kaikkea luonnollista, siis ihmisen omiin kykyihin perustuvaa teologista spekulatiota vastaan.<sup>300</sup> Tämä ilmaisee korostunutta Pojan asemaa Vicedomin ilmoituskäsityksessä. Maailmaan lähetetty Jumalan Poika ilmentää erityisellä tavalla pelastuksen ja ilmoituksen suuntaa Jumalalta ihmiselle sekä Jumalan suvereenia herruutta ihmiseen ja tämän kykyihin nähden. Jeesus Kristus asettuu inhimillisen tiedollisen kriisin keskelle ja ilmoittaa Jumalan, mutta on samalla itse kriisi, joka jatkuvasti osoittaa ihmisen luotuisuuden ja Jumalan välillä vaikuttavan laadullisen eron.

Raamatun arvovalta lepää Vicedomin mukaan suuressa määrin Jumalan persoonallisessa Sanassa Jeesuksessa Kristuksessa. Juuri Jeesuksen Kristuksen vuoksi

---

<sup>297</sup> "Er greift dann durch Jesus Christus selbst in die Geschichte der Menschen ein und läßt die Botschaft seiner Erlösung verkündigen. Die Schreiber der Heiligen Schrift hatten darum weniger das Interesse, die Möglichkeit des menschlichen Selbstverständnisses in der Vorgegebenheit das Göttlichen zu untersuchen, als vielmehr den Menschen eine rettende Botschaft zu vermitteln. Aufgrund dieser Tatsache kann die rein historisch-kritische Forschungsmethode dem Inhalt der Heiligen Schrift kaum gerecht werden; diese muß sich immer ohne die systematische Zusammenschau des Inhalts als unzulänglich und ungerecht erweisen." TG 9.

<sup>298</sup> Ruokanen 1985, 142; Watson 2007, 61.

<sup>299</sup> "Das Neue Testament verkündet den Heilsanspruch das Evangeliums von Gott her. Er begründet auf Offenbarung und wird damit zu einer Glaubensaussage. Gott allein kann den Menschen das Heil schenken. [...] Durch das Evangelium wird der Mensch aus seiner religiösen Selbstbezogenheit herausgerissen, die in der Selbsterlösung ihre letzte Zuspitzung findet." AD 139–140.

Raamattu on normatiivinen kirja, mikä antaa koko kristinuskolle Vicedomin mukaan ainutlaatuisen luonteen muihin uskontoihin verrattuna. Raamattu kertoo Jumalan toiminnasta, Jumalan puheesta kansalleen ja Jumalan rakkauden ilmoittamisesta Jeesuksessa Kristuksessa. Toisin sanoen Raamattu välittää niin Jumalan pelastustekoja kuin Jumalan puhetta keskuksen ollessa Jeesuksessa Kristuksessa, Jumalan Sanassa, jossa Jumala erityisellä tavalla ilmoittaa itsensä. Nimenomaan Jumalan Pojan lähettäminen ihmiseksi maailmaan loi kosketuspinnan Jumalan ja ihmisen välille. Vain hänen kauttaan ihminen voi oppia tuntemaan Jumalaa – siinä pelastuksen kannalta riittävässä määrin kuin ihminen ylipäätään voi oppia tuntemaan Jumalaa.<sup>301</sup>

Kristuksen aseman korostaminen Raamatun arvovalan takaajana sekä inkarnaation merkityksen keskeisyys nostavat esille kysymyksiä suhteesta Vanhan ja Uuden testamentin välillä sekä Kristuksen suhteesta Vanhaan testamenttiin. Vicedom ei kirjoita auki tätä problematiikkaa tai ratkaisua siihen, mikä viittaa siihen, ettei asia aiheuta hänelle merkittävää ongelmaa. Vastausta voidaan hakea tämän tutkimuksen esille nostamasta, Vicedomille ominaisesta partikulaarin ja universaalien suhteesta. Partikulaarisessa historiallisessa tilanteessa inkarnoitunut Jumalan Sana avaa uuden näkökulman Jumalan Sanan toimintaan koko maailmanhistoriassa ja siten jo Vanhassa testamentissa. Inkarnaatio siis määrittelee niin sitä edeltänyttä kuin sitä seuraavaa maailmanhistoriaa.

Kolmanneksi Jumalan sana on julistettua sanaa. Julistuksessa (*Verkiündigung, Ankündigung*) Jumalan sana kohtaa niin yksittäisen ihmisen kuin koko maailman. Julistus on Jumalan omaa missiota. Kirkon tehtäväksi annetussa julistuksessa ensisijainen toimija on Jumala: Pyhä Henki jatkaa julistuksessa Jumalan omaa missiota.<sup>302</sup> Vaikka julistuksessa äänessä ovat ihmiset ja julistus tapahtuu ihmisten sanoin, heidän julistuksensa ja sen vaikuttavuus perustuu Jumalan omalle ilmoitukselle ja sen myötä Jumalan omalle toiminnalle.

---

<sup>300</sup> "Das Christentum lebt immer vom Evangelium. Damit ist nicht gesagt, daß nicht auch andere Faktoren wirksam sind. Was aber im Christentum wirklich christlich ist, kommt vom Evangelium her. Das Evangelium ist aber immer zugleich die Kritik des Christentums." MW 165.

<sup>301</sup> "Die Kirche ist in diese gefallene Welt hineingesandt, so konkret und menschenzugewandt, wie Gott seinen Sohn gesandt hat, der sie in dieser Welt gründete. 'An Gebärd' wie ein Mensch erfunden' – das war die Anknüpfung Gottes mit der Welt, die von uns entsprechend nachvollzogen werden muß. Gott stellte die Verbindung durch die Person seines Sohnes her und vollzog sie damit nicht auf einem abstrakten Gebiet des Geistes, auch nicht durch eine Organisation, sondern durch eine wahrhaftige Begegnung in der Menschenwirklichkeit." DV 16; "Dieser wird in der Schrift das Ebenbild des unsichtbaren Gottes genannt. Damit ist gesagt, daß die Menschen alles, was sie von Gott wissen können, an Jesus abzuschauen haben." MW 160.

<sup>302</sup> "Man hat in zu geringem Maße begriffen, daß man nur soweit Kirche Jesu sein kann, als man sich durch seinen Geist benutzen läßt, das Evangelium als die Offenbarung der universalen göttlichen Wahrheit in der ganzen Welt des Unglaubens zu verkünden und das einmalige Heil Gottes allen Menschen zu bringen." RGK 4; "Gemeinde entsteht nie ohne die Wirksamkeit des Heiligen Geistes." MDG 19.

Julistuksessa Jumala antaa sanoille voiman ja on näin siinäkin ratkaiseva toimija.<sup>303</sup> Julistuksessa Raamatun sanassa välitetyt Jumalan teot aktuaalistuvat. Julistus ei viittaa staattisiin sanoihin vaan aktuaaliseen ja dynaamiseen Jumalan sanaan.<sup>304</sup> Kun kirkko julistaa, se saarnaa perfektiiä, siis Jumalan jo tehtyjä tekoja.<sup>305</sup> Jumala on näin kaikin tavoin julistuksen ensisijainen toimija: ”Sen vuoksi lähetetyt voivat sovittaa sanomansa niin, että he sanovat profeettojen kanssa: ’Näin sanoo Herra!’.”<sup>306</sup>

Kun Vicedom korostaa perfektin osuutta presentisessä julistuksessa, hän viittaa perfektiiin ensinnäkin aikamuotona. Julistus aktuaalistaa tässä presentisessä hetkessä pelastushistorian tapahtumat, jotka ovat jo tapahtuneet. Mennyt on julistuksen myötä aktuaalista todellisuutta. Toisaalta Vicedom näyttää myös viittaavan perfektin intensiteettiin. Perfekti on julistuksessa intensiteetiltään voimakas muoto, joka viittaa paitsi menneeseen myös tulevaan. Vicedomin mukaan lähetetyt julistajat toimivat profeetallisesti sanoessaan. ”Näin sanoo Herra.” He tukeutuvat julistuksessaan Jumalan tekojen täydelliseen suvereniteettiin. Kristillinen julistus ei ole vain tehtyjen tekojen aktuaalistamista, vaan se pitää sisällään eskatologiseen tulevaisuuteen sisältyviä lupauksia. Perfekti viittaa myös ilmoituksen täydellisyyteen Jeesuksessa Kristuksessa. Hänessä ilmoitetun Sanan sisältö ei kasva vaan on jo täydellinen.<sup>307</sup> Vicedomin käsityksessä perfektissä yhdistyy kronologia ja kronologian rikkovan kairoksen läsnäolo, mikä viittaa johdantoluvussa mainitun Cullmannin teologian vaikutteisiin Vicedomilla.

Vicedomin käsitys teologian tehtävästä tulee lähelle julistuksen näkökulmia. Niin julistuksen kuin teologiankin tehtävänä on avata historiassa tapahtuneita Jumalan pelastustekoja ihmisille. Näillä on selkeä todistajan tehtävä pikemmin kuin sivullisen tarkkailijan rooli. Sekä julistuksen että teologian tulee sitoutua Jumalan sanaan ja tekoihin. Teologiaa ei Vicedomin mukaan tule harrastaa teologian itsensä vuoksi tai julistusta

---

303 ”Du hast deine Boten hinausgesandt in die Welt, damit sie unter den Völkern dein Evangelium verkündigen. Gib ihren Worten Kraft, damit sie die Herzen der Menschen für dich gewinnen.” GNK 38.

304 ”Bei dem Reich Gottes geht es aber immer um ein Wirken, Handeln, Richten, Begaden durch Gott, das sich laufend vollzieht. Wenn das Reich Gottes angekündigt wird, so wird dieses göttliche Herrschen in actu proklamiert. AD 86–87.

305 ”Missio ist nun die Tätigkeit des erhöhten Herrn zwischen seiner Himmelfahrt und Wiederkunft. So hat die Kirche nur eine Aufgabe, die Heilsgeschichte durch die Verkündigung des Perfektums und durch die Ankündigung seines Reiches in der Sammlung der Gemeinde fortzusetzen.” MD 37; ”Christliche Hoffnung ist immer auf ein Perfektum gegründet und hat ohne dieses keine gewisse Zuversicht mehr. Dieses Perfektum bestimmt auch die Gegenwart, nicht nur die Zukunft. Die Verwirklichung der Zukunft wird in der Gegenwart mit dem Geschichtswirken Gottes begründet, in das sich die Menschen hineinnehmen lassen.” AD 118.

306 ”Darum können die Gesandten die Botschaft auch immer nur so ausrichten, daß sie mit den Propheten sprechen: So spricht der Herr!” MD 40.

julistuksen itsensä vuoksi, vaan kummankin tulee palvella pelastuksen asiaa, siis Jumalan omaa missiota. Näistä lähtökohdista käsin harjoitettu teologia ei voi olla oma eristäytynyt ajatusjärjestelmänsä, vaan se avaa Jumalan tekoja omalle ajalleen.<sup>308</sup> Tällainen teologia sitoutuu kirkon päämääriin ja käsitteisiin. Se ei ole naturalistista tiedettä, jossa maailmassa toimiva Jumala suljetaan tarkastelun ulkopuolelle, vaan se jo lähtökohtaisesti tukee ajatusta toimivasta ja itsensä kolmitahoisella sanalla ilmoittavasta Jumalasta, jonka missio tähtää ihmisen pelastumiseen.

### **3.1.3. Mission raamatulliset perusteet**

Jumala-keskeinen ja erityisesti Kristus-keskeinen, Jumalan elävää Sanaa ja Raamatun kirjoitettua sanaa korostava ilmoituskäsitys johtaa Vicedomin etsimään lähetysteologialle vahvoja raamatullisia perusteita.<sup>309</sup> Vicedom pyrkii löytämään mission perusteet Raamatun kirjoitusten kokonaisuudesta pikemmin kuin yksittäisistä raamatunkohdista jo vuonna 1952 julkaistussa kirjassaan *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission*. Vicedom viittaa tekstissään perinteisiin Raamatun lähetyskäskyihin (Matt. 28:18–20; Mark. 16:15–16 ja Joh. 21:21), jotka Jumala on antanut ja jotka velvoittavat kristillistä seurakuntaa lähetystehtävään.<sup>310</sup> Vicedom ottaa huomioon nämä lähetyskäskyt, mutta toteaa, ettei esimerkiksi yksittäinen Matteuksen evankeliumin lähetyskäsky vielä perustele missiota riittävässä määrin. Missio ei ole mikään irrallinen, erillisellä käskyllä perusteltu kristillisen seurakunnan erityistehtävä, vaan se liittyy suurempaan pelastushistorialliseen kokonaisuuteen.<sup>311</sup>

---

<sup>307</sup> "Nun wissen wir, daß sich das in Jesus Christus geoffenbarte Wort nicht mehr nach seinem Inhalt mehreren kann." MDG 49.

<sup>308</sup> "Sie [die Kirche] hat eine ausgezeichnete Theologie, sogar eine solche, die die Botschaft wegerklärt, einschränkt, existenziell auf den Menschen zuspitzt, aber hat sie noch eine Botschaft, wonach die Gemeinde Jesu leben kann, eine Botschaft für den Menschen in seinen konkreten Nöten und Anfechtungen? Sie hat eine reiche Verkündigung, aber ist sie nicht Verkündigung an sich, um ihrer selbst willen?" MW 169; "Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie ist es daher, sich mit der Gestalt und mit dem Inhalt dieser von Gott gegebenen Offenbarung zu beschäftigen. Ihr Ergebnis wird durch die normativen Aussagen dieses Buches bestimmt und begrenzt, die darüber Auskunft geben, was christlicher Glaube ist und wo er seine Abgrenzung gegen andere Glaubensformen findet." TG 9; "Wir bleiben dabei auch im Rahmen der echten Theologie, die ja nie ein Gedankensystem über Gott sein kann, sondern immer nur das Handeln Gottes in der Geschichte zu beschreiben hat." MD: 14–15. Tässä Vicedom seuraa vahvasti Barthin dialektiikan ajan näkemyksiä. Manecke 1972, 172. Barthin varhaisemmista käsitteistä katso Jalkanen 1947.

<sup>309</sup> "Die bekennenden Gemeinschaften, die die Frankfurter Erklärung verfaßten, wollten Kirchen und Missionen helfen, ihre biblische Basis wiederzugewinnen und aus Glaubensgewißheit zu handeln." AD 79. Mission raamatullisen perustelun problematiikasta katso Spindler 1995, 123–126.

<sup>310</sup> "So gibt der Herr den Missionsbefehl (Matth. 28, 18–20; Mark. 16, 15–16; Joh. 21, 21). Die Gemeinde soll diesen Auftrag durchführen bis zur Wiederkunft des Herrn (Matth. 14, 14), also bis zum Gericht." RGK 11. P

<sup>311</sup> "Mir scheint, hier wird meist der Zusammenhang von Matth. 28, 18b mit dem Folgenden zu wenig beachtet, der im Wörtlein *ouv* (= 'darum') gegeben ist. Will es nicht sagen: Weil dem erhöhten Erlöser alle Exusia im

Yksittäisten lähetyskäskyjen merkityksen suhteellistaminen näkyy myös siinä, kuinka Vicedom L. Harmsia vapaasti lainaten toteaa, että koko Raamattu viittaa Jumalan pelastavaan rakkauteen.<sup>312</sup> Pelastavan mission perusteiden on löydettävä Raamatusta laajapohjaisesti, jotta ne ilmentäisivät Jumalan pelastavaa rakkautta, sillä jos missio perustuu rakkauteen, joka on Jumalan lähtökohta suhteessa maailmaan, on luontevaa olettaa, että missio käy ilmi Jumalan ilmoitusteoissa laajapohjaisesti sen sijaan, että se tulisi ilmaistuksi vain muutamissa sanoissa.

Matteuksen evankeliumin lähetyskäskyn ja muiden lähetyskäskyjen toissijaisuutta suhteessa Raamatun kokonaisuuden ilmaisemiin mission perusteisiin Vicedom korostaa useissa teksteissään sekä suoraan että taustaoletuksena. Hänen mukaansa missio on Jumalan omaa toimintaa, joka tulisi perustelluksi Raamatusta, vaikkei yksittäisiä suorasanaisia lähetyskäskyjä olisikaan kirjattu Raamattuun.<sup>313</sup> Vicedom haastaa perinteisen käsityksen yksittäisistä, autoritatiivisista lähetyskäskyistä. Lähetys on perinteisesti perusteltu näennäisen riittävästi yksittäisillä raamatunkohdilla, joiden olemassaolon nähdään korostavan lähetysten merkitystä. Tällainen yksittäisiin käskyihin tarttuminen ei Vicedomin mukaan ole kuitenkaan

---

Himmel und auf den Erden gegeben ist, darum darf seine Gemeinde auf Erden in sein Gnadenwerk eintreten? Die Ausführung des Befehls ist ja auch nicht ihr Werk, sondern die Frucht, Folge, Verwirklichung und Durchführung der ihm vom Vater geschenkten Vollmacht. Darum die Taufe 'im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes!' – Damit wäre der Befehl nichts anderes als die neue Bekundung der missio dei durch die Gemeinde, die nochmalige Zusammenfassung des universalen Heilswillens Gottes." RGK 16. Linz huomattaa, että lähettämisen näkökulmasta jakeisiin 18–20 keskittyminen on epätydyttävä ratkaisu. Rajaus jakeisiin 16–20 tuo lähetysten vahvemmin esille. 18–20 korostaa Kristuksen valtaa ja taivaaseenastumista sekä kolminaisuusopillista ainesta pikemmin kuin lähetystä. Yksittäinen käsky ei riitä Linzille lähetysten perusteiksi. Linz 1964, 18–19, 30. Latourette lähestyy kysymystä toisesta suunnasta. Hän pitää jakeita Matt. 28:18–20 Jeesuksen autenttisina sanoina, mutta vaikka ne eivät sellaisia olisi, jakeet ovat osoitus siitä, että varhaiset kristityt kokivat saaneensa Kristukselta lähetyskäskyn, jonka Matt. 28:18–20 formuloi uskollisesti. Näin ollen lähetyskäsky joka tapauksessa kuvaa itseään laajempaa todellisuutta. Latourette 1949, 178–181.

<sup>312</sup> "Das ganze Leben und Denken bekommt durch diese Erkenntnis einen neuen Inhalt; das kann man an einem Mann wie L. Harms sehen, dem das ganze Wort Gottes ein Hinweis auf Seine Retterliebe war." RGK 17.

"Missionaalaisesta hermeneutiikasta" eli *missio Dei*:n hengessä tapahtuvasta Raamatun missionaarisuuden huomioimisesta yksittäisiin teksteihin tukeutumisen sijaan Tennent 2010, 60–61. Vrt. "The missionary task of the church is to be found not only in a few 'sending' texts of Holy Scripture but in the whole biblical story. LWF 1988, 5.

<sup>313</sup> "Es gäbe also auch Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern, legitime Mission, wenn Jesus den Missionsbefehl nicht gegeben hätte." MD 35; "Durch diesen, durch die Apostel und den Apostolat ist die Kirche in der Zwischenzeit zu der Aufgabe gerufen, allen Menschen die Rettung in Jesus Christus zu bringen. In dieser Aufgabe sind alle Dienste der Kirche zusammengefaßt und erhalten ihre Sinnvolle Spitze. Das wäre auch so, selbst wenn wir keinen Missionsbefehl expressis verbis kennen würden." MD 52; "Durch diese Besinnung auf das Wesen der Kirche wird der Missionsbefehl kein Spezialauftrag für bestimmte Kreise mehr sein und für die Unentschiedenen kein gesetzlicher Zwang, sondern seine Durchführung wird eine aus dem Glauben fließende und durch das Handeln Gottes in der Missio Dei bestimmte Lebensäußerung werden." MD 63. Vrt. Latourette: "Even if the Great Commission were not there in explicit words, it is implied in the Gospel." Latourette 1949, 199; ja Spindler: "[...] we must listen to the Bible in order to discover, little by little, what mission really ought to be." Spindler 1995, 127.

riittävä perusta universaalille missiolle. Yksittäisten käskyjen sijaan Vicedom etsii mission intentiota Raamatun kirjoitusten kokonaisuudesta.<sup>314</sup>

Yksittäiset käskyt eivät Vicedomin ajattelun mukaan korosta riittävässä määrin mission keskeisyyttä kristinuskon ja Jumalan itseilmoituksen kokonaisuudessa. Missio ei ole Vicedomin *missio Dei* -mallin mukaan ensisijaisesti ihmisen toimintaa vaan Jumalan omaa toimintaa suhteessa luotuun todellisuuteen. Mission perusta lepää siis pohjimmiltaan Jumalan itseilmoituksessa eli hänen omissa teoissaan suhteessa maailmaan. Tämän vuoksi raamatullisen mission perustelun pitää yksittäisten, ihmisiä ohjaavien käskyjen sijaan nousta Jumalan itseilmoituksen kokonaisuudesta. Perinteisesti kirkon mission perusteluna pidetyn Matteuksen evankeliumin lähetyskäskyn (Matt. 28:18–20) Vicedom liittää ensisijaisesti taivaaseenastumisessa ilmoitettuun Kristuksen herruuteen ja kruunaamiseen.<sup>315</sup> Lähetyskäsky ei näin tulkittuna ilmennä kirkon erityispiirteenä olevan mission alkua, vaan se korostaa Jumalan jo paljon aikaisemmin alkaneen oman mission Jumala- ja Kristus-keskeistä etenemistä.

Yksittäisten raamatunkohtien sijaan laajempien mission perusteiden hakeminen oli yksi 1900-luvun loppupuolen trendeistä missiologiassa. Christopher J. H. Wright on pyrkinyt kehittämään näkökulmaa eteenpäin. Hän ei rajaa tehtävänsä mission perusteiden tai ilmentymien etsimiseen Raamatusta. Hänen näkökulmansa on laajempi: Raamatun perusintentio on missionaalinen. 1990-luvulla englanninkielisessä ympäristössä yleistynyt käsite missionaalisuus viittaa mission vahvaan asemaan olemuksen tasolla ja on siten astetta vahvempi kuin käsite missionaarinen, joka ei välttämättä viittaa olemukseen yhtä syvästi. Wright korostaa sitä, että suuri osa Raamatun teksteistä on syntynyt yksiselitteisen missionaarisisessa tilanteessa. Erityisesti Uuden testamentin kirjojen kohdalla tämä on ilmeistä.<sup>316</sup> Vicedomin pyrkimykset ovat liitettävissä tähän kehityslinjaan, vaikka Vicedom ei eksplikoisi niitä tai kehittele teemaa analyttisesti. Hänelle Raamattu on ilmoitusta Jumalasta,

---

<sup>314</sup> "Es genügt darum nicht, wenn wir zur Begründung der christlichen Mission einige Bibelstellen angeben und uns auf den Missionsbefehl berufen, wie das im vorigen Jahrhundert und auch noch durch Gustav Warneck und durch Martin Schlunk († 1958) geschah. Mission würde es auch geben, wenn wir diese Stellen nicht hätten, weil sie mit dem universalen Charakter der Offenbarung Gottes zusammenhängt." MÖZ 11. Yksittäisten raamatunkohtien mukaan perustellun lähetysten ongelmista Bosch 1993, 175–177; Ahonen 2000, 51; Wright 2006, 34–38.

<sup>315</sup> "In der Auferstehung offenbarte sich Jesus als Herr und Erlöser aller Menschen. Durch die Himmelfahrt tritt er seine Herrschaft an. Darum wird heute der Missionsbefehl meist als das Inthronisierungswort Jesu verstanden (O. Michel)." MÖZ 13. Taivaaseenastumisen korostamisesta myös Linz 1964, 18. Sisällöltään toisenlaisesta 1900-luvulla heränneestä Matt. 28:18–20:n tulkinnasta Spindler 1995, 133–134. Bosch korostaa, että imperatiivia alleviivaavat Matt. 28:18–20 tulkinnat johtavat epätasapainoiseen käsitykseen missiosta. Bosch 1993, 185.

joka toimii missionaarisesti suhteessa luomaansa maailmaan. Tällöin Raamatun kokonaisuus ilmentää Jumalan missiota.

Mission perusteiden hakemisen Raamatun kokonaisuudesta voidaan katsoa heijastavan jo aiemmin mainittua Vicedomin varauksellista suhtautumista historiallis-kriittiseen raamatuntutkimukseen, vaikkei Vicedom tätä asiaa itse tuokaan esille. Yksittäisiin tapahtumiin ja niiden aikasidonnaisuuteen keskittyvä historiallis-kriittinen eksegeesi ei lähtökohtaisesti ota huomioon Raamatun kokonaisuutta ja kaanonia. Historistisesti värittyneelle tutkimukselle tekstien syntyhetkeä myöhemmin kehittynyt laajempi konteksti ei voi olla tutkimusta ohjaava tekijä. Kun Vicedom etsii lähetysten perusteita Raamatun kokonaisuudesta, hän edellyttää Raamatun olevan ainakin jossain määrin Jumalan itseilmoitusta palveleva yhtenäinen kokonaisuus pikemmin kuin monien kirjoittajien ja pyrkimysten tilkkutäkki, josta puuttuu yhtenäisyys. Toisin sanoen hän katsoo Raamatun kokonaisuuden käsittelevän Jumalan toimintaa suhteessa maailmaan pelastushistoriallisesta kokonaisuuden näkökulmasta.<sup>317</sup>

Vicedomin ratkaisussa hakea perusteet missiolle pikemmin koko Raamatusta kuin yksittäisistä raamatunkohdista voidaan tunnistaa myös kärsimystä triumfalismiin sijaan korostava teema. Raamatun yksittäisiä lähetyskäskyjä saatetaan tulkita triumfalistisesti: koko maailma voitetaan evankeliumin sanomalle, ja opetuslasten lähetystehtävä on näin kulkua voitosta voittoon. Kristillinen lähetystyö olikin varsin ”voittoisaa” kolonialismin aikana, jos tarkastellaan kristinuskon maantieteellistä leviämistä. 1800-luvulla heränneeseen protestanttiseen lähetysinnostukseen liittyi ajatus nopeasta etenemisestä ja voittoisuudesta.<sup>318</sup> Kristinuskon vaikutusalueen nopea kasvaminen johti toisinaan kehäpäätelmään: kristillisen mission menestystä ryhdyttiin pitämään yhtenä mission perusteena tai motiivina.<sup>319</sup> Kun mission perusteet etsitään koko Raamatusta *missio Dei*:n näkökulmasta käsin eli Jumalan omaa toimintaa korostaen, ei mission yksipuolisen triumfalistinen tulkinta saa tukea. Missio ei ole ensisijaisesti Jumalan valtuuttamien ihmisten maailmanvalloitusta ja yksipuolista

---

<sup>316</sup> Wright 2006, 48–51. Käsitteen missionaalisuus taustasta ja merkityksestä sekä sen kriittisestä arvioinnista: Ott 2010, 197–201. Katso myös Wright 2006, 24–25; Kreider & Kreider 2009, 25; Tennent 2010, 60–61.

<sup>317</sup> Vrt. Juntunen 2010, 184–209.

<sup>318</sup> Tämä näkyi esim. Edinburghissa vuonna 1910. Ahonen 2000, 11–12. Bosch huomattaa, että mission ja kolonialismissa vahvasti ilmenneen läntisen valloitusasenteen juuret ovat jo keskiajalla ja opissa oikeutetusta sodasta. Bosch 1991, 226–227. 1800-luvulla protestanttinen ajattelu korosti kehitystä ja tulevaa onnen aikaa millennialismin hengessä. Bosch 1991, 314–315. Wright kritisoi militanttia ja autoritatiivista tapaa tulkita lähetyskäskyä. Wright 2006, 52.

<sup>319</sup> Bosch 1991, 6.



kulkemista voitosta voittoon vaan Jumalan toimintaa, jolle kärsimyksen luomat jännitteet ja vastakkainasettelut eivät ole vieraita.<sup>320</sup>

Vicedomin Raamatun kokonaisuudesta nouseva mission tulkinta korostaa Jumalan kaikkivaltiuutta, Kristuksen kuninkuutta ja Jumalan valtakunnan voittoisuutta, mutta tämä suuri eskatologinen kehitys etenee erämaan, kärsimyksen ja ristin kautta. Kristillisen mission tai kristinuskon voitokkuus ei riitä *missio Dei* -mallissa mission perusteeksi. Mission perusteiden tulee kestää myös kärsimykset ja vaikeudet – joilla 1900-luku kristillisen lähetyksen voimakkaasti haastoi. Juuri Raamatun kirjoitusten kokonaisuuden huomioon ottaminen mission perusteluissa tuo ilmi Jumalan läsnäolon suhteessa luotuun todellisuuteen. Jumala ei kaihda luotua todellisuutta vaan toimii sen piirissä. Jeesuksessa Kristuksessa Jumalan Poika tuli ihmiseksi, ja Raamatun sanassa Jumalan toimintaan perustuva ilmoitus pukeutuu ihmissanoihin. Missiossaan Jumala ei väistä kärsimystä vaan puhuu sen kautta. Tämä ristin ja kärsimyksen tie antaa esimerkin ihmisille, jotka ottavat osaa Jumalan omaan missioon. Kuten Vicedom teoksessaan *Gott bleibt da!* kansan suulla toteaa, vaikeuksienkin keskellä on tukeuduttava Jumalan sanaan ja rukoukseen.<sup>321</sup>

Vicedom tulee Raamatun kokonaisuuden missionäärisen luonteen korostamisessa lähelle aikalaistensa Oscar Cullmannin ja Johannes Blauwin ajatuksia. Cullmann ja Blauw kiinnittivät huomiota siihen, että useat perinteisesti lähetykseen velvoittavina pidetyt raamatunkohdat (Matt. 24:14; Ap.t. 1:8; Mark. 13:10) eivät sisällä imperatiiveja vaan indikatiiveja, futuureja ja passiiveja: Evankeliumi *julistetaan* kaikkialle maailmaan ja kaikille kansoille. Opetuslapset *tulevat olemaan* Kristuksen todistajia. Futuurit ja passiivit viittaavat Jumalan omaan työhön pikemmin kuin ihmislähtöiseen toimintaan. Kyseisiä verbimuotoja käyttäessään Raamattu välittää tiedon pelastushistoriallisista välttämättömyyksistä sen sijaan, että se antaisi erityisiä käskyjä, joiden toteutuminen olisi yksin ihmisten varassa. Missio on pohjimmiltaan Jumalan oma, suvereeni teko, ei yksittäisin käskyin motivoitua ihmistoimintaa. Niin Cullmannin kuin Blauwinkin mukaan tämän asian muistaminen ei poista ihmisiltä velvoitetta lähetyksen suhteen, mutta se muistuttaa mission oikeasta järjestyksestä.<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Ahonen 2000, 61.

<sup>321</sup> "[...]Was tut ihr, wenn Krankheit oder Unglück kommt? Werdet ihr da nicht sagen: Ach, daß wir uns Gott angeschlossen haben! Unse Geister hätten uns geholfen! Der Wind wird die Stange umblasen. Was müssen wir tun? – 'Wir müssen die Stange festbinden!' – 'Womit müssen wir sie denn festbinden?' – 'Mit Gottes Wort und Gebet!'" Vicedom 1956, 15.

<sup>322</sup> Cullmann 1961, 50; Blauw 1961a: 119; Davies 1966, 57. Vicedom itse viittaa Blauwiin mm. MD 40. Ap.t. 1:8:aan viittaa myös Spindler: "The apostles are not called to 'do' but 'to be'." Spindler 1995, 130. Katso myös Wright, joka korostaa raamatullisia indikatiiveja imperatiivien takana. Wright 2006, 58–61.

Vicedomin tapa nähdä pikemminkin koko Raamattu kuin jotkut yksittäiset raamatunkohdat mission perusteluna on linjassa hänen Jumalan toimintaa ja itseilmoitusta korostavan missionäkemyksensä kanssa. Raamattu Jumalan itseilmoituksena on mission kannalta pikemmin toteavaa kuin käskevää. Kirkon lähetystehtävä on Vicedomin ajattelussa merkittävä velvoite. R. Liechtenhanian lainaten Vicedom pitää julistusta ”eskatologian postulaattina”. Samalla Vicedom kuitenkin korostaa Jumalan olevan mission takana: kirkko julistaa Jumalan työn perfektiä Kristuksen paluuseen saakka, ja tämä kirkon julistus on ennen kaikkea Pyhän Hengen teko (*Faktum*). Kirkolla on julistustehtävä, joka tulee täyttää, mutta missiota ja historiaa vie varsinaisesti eteenpäin kolmiyhteinen Jumala itse.<sup>323</sup>

Tähän saakka on tarkasteltu Vicedomin ilmoituskäsitystä ja siihen liittyvää raamatunäkemyistä teoreettisella tasolla. Hänen tekstinsä käsittelevät myös käytännön lähetystilanteita ja ilmoituksen asemaa niissä. Edellisessä alaluvussa esitelty sanan kolmitahoisuus on löydettävissä teksteistä, joissa Vicedom kuvaa Raamatun ja ilmoituksen asemaa käytännön lähetystilanteissa. Kirjassa *Church and People in New Guinea* Vicedom esittelee Uuden-Guinean lähetystilannetta. Laajat alueet Uudesta-Guineasta olivat vielä kirjan kirjoittamisen aikoihin esikristillisiä ympäristöjä kristilliselle lähetystyölle. Lähetys oli monin paikoin pioneerityötä. Kristillinen sanoma kohtasi yhteisöjä ja kulttuureita, jotka eivät olleet olleet aikaisemmin yhteydessä kristinuskoon tai perinteisesti kristillisten maiden kulttuureihin. Pienissä, eristyneissä yhteisöissä eläminen oli yleistä. Jopa kontaktit lähiheimoihin olivat keskinäisten riitaisuuksien vuoksi pyritty pitämään vähäisinä.<sup>324</sup>

Vicedom kuvailee kirjassaan kristillisen sanoman saapumista Uuteen-Guineaan lähetystyön myötä. Kuvaus sanoman etenemisen dynamiikasta on oleellisesti Vicedomin *missio Dei* -mallin mukainen: Jumala on tässä prosessissa itse mission ensisijainen ja varsinainen toimija. Vicedomin tulkinnan mukaan papualaisittain omaksuttu kristillinen ajattelu korostaa historiassa toimivaa Jumalaa ja ihmisen yhteyttä tähän Jumalaan Jeesuksen

---

<sup>323</sup> ”Das Ende wird erst kommen, wenn die Botschaft vom Reich allen Völkern zu einem Zeugnis über sie verkündigt ist (Mt. 24,14). Darum führt der Heilige Geist als das Faktum der Endzeit die Kirche Schritt für Schritt zur Heidenmission und bereitet so das Kommen Jesu vor. Missio ist nun die Tätigkeit des erhöhten Herrn zwischen seiner Himmelfahrt und Wiederkunft. So hat die Kirche nur eine Aufgabe, die Heilsgeschichte durch die Verkündigung des Perfekturns und durch die Ankündigung seines Reiches in der Sammlung der Gemeinde fortzusetzen, ’bis daß er kommt’.” MD 37. Vaikka lähetys on ensisijaisesti Jumalan työtä, ei Vicedom pidä mahdottomana kysyä ihmisten missioon osallistumisen välttämättömyyttä: ”Warum müssen wir Mission treiben? Die einfachste Antwort hat darauf war früher: Gott will alle Menschen retten.” MD 17. Myös Hoekendijk viittaa samaan Liechtenhanin ajatukseen. Hoekendijk 1964, 109.

<sup>324</sup> ”The country has not yet been fully explored, so it is still possible to meet with peoples who are living in the stone-age. [...] This breaking up of the people into so many small tribes was due to the constant hostility between them. For safety men sought out dwellings in remote places difficult of access. These through centuries of isolation the separate dialects could develop into independent languages;” CPNG 7–8. Samanlaisen kuvan Uuden-Guinean oloista antaa Vicedomin esimies ja opettaja Keysser: Keysser 1980, 1–30.

pelastushistoriallisen toiminnan kautta.<sup>325</sup> Ihmisen ja Jumalan välille syntyy yhteys Jumalan Jeesuksessa Kristuksessa tekemien pelastustekojen kautta, ja tässä yhteyden syntyemisessä Jumalan Sana on ratkaisevassa roolissa. Tämän prosessin rakenne on tulkittavissa Jumalan Sanan kolmitahoisuuden näkökulmasta: Jumala puhuu kirjoitetussa ja julistetussa sanassaan eli Raamatussa, joka kertoo ihmisille Jumalan toiminnasta historiassa suhteessa luomiinsa ihmisiin. Julistuksessa aktuaalistunut Persoonallinen Sana tekee Jumalan ihmisille tunnetuksi ja ohjaa ihmiset lopulta päätöksentekoon.<sup>326</sup> Lähetystyöntekijät ja evankelistat ovat viestinveijjiä ja todistajia, jotka välittävät julistuksessaan Jumalan tekoja ilmoittavaa kirjoitettua sanaa opettamalla ihmisille raamatunkertomuksia. Lähetystyöntekijöiden ja evankelistojen julistuksen myötä Jumala ja hänen tekonsa tulevat todellisiksi ja presenttisiksi ihmisten jokapäiväisessä elämässä.<sup>327</sup>

Myös pienehköissä, historiallisia tapahtumia kaunokirjallisin keinoin kuvaavissa vihkosissa *Gott muß fort!* (1955) ja *Gott bleibt da!* (1956) käy vahvasti ilmi Vicedomin näkemys Jumalan Sanan ja Raamatun asemasta missiossa. Kyseisissä niteissä Vicedom kuvaa tilannetta, johon Ogelbengin lähetysaseman alueella oli 1930-luvun loppupuolella tultu. Kristinusko oli alkanut saada kannattajia paikallisen väestön keskuudessa, mutta myös äänekkäitä kriitikkoja ja vastustajia, etenkin johtajistossa, joka halusi tukea vanhaa elämäntapaa.<sup>328</sup> Kertomuksessa johtajat ajautuvat konfliktiin lähetystyöntekijöiden kanssa, mikä johtaa lopulta useiden vaiheiden kautta johtajien tahdon vastaisesti suureen kansanjuhlaan, jossa ihmiset kokonaisuutena yhteisönä luopuvat pakanuudesta ja tunnustautuvat kristinuskon kannattajiksi.<sup>329</sup>

Vicedomin kerronnassa ihmiset korostavat Jumalan Sanan asemaa muutoksentekijänä heidän elämässään ja heidän yhteisönsä elämässä. Juuri Jumalan Sana on tuonut rauhan ennen

---

<sup>325</sup> "To the Papuan, God is always the God who acts. It is within the framework of the history of salvation that Jesus is understood as the redeemer. The history of Jesus is a special history within the history of the whole of mankind. So through Him the history of the Papuans has become a part of the history of Jesus." CPNG: 64.

<sup>326</sup> "If these difficulties are once overcome, God becomes a reality among men. Now God is judged in the light of His Word, which is proclaimed by the missionaries. The people recognize that God is making demands upon them. Some are deeply impressed by the Word." Vicedom 1961a: 24; "Finally it is the Word of God Himself which brings men to the point of decision." Vicedom 1961a: 27.

<sup>327</sup> "God comes to the people through His messengers. It is by their behaviour that God is judged." CPNG: 23; "They want to hear more about this God; and though the time for this may really not yet have come, the evangelists begin to tell them Bible stories in conversational fashion.[...] Here they tell, in very simple form, those Bible stories in which God is seen as acting in relationship to men." CPNG: 38–41. On huomattava, että papualaisessa kontekstissa paikallisten evankelistojen rooli oli huomattava. Ihmiset saivat siis kuulla sanan julistusta samasta kulttuuripiiristä tulevien ihmisten kautta.

<sup>328</sup> Tätä tilannetta käy läpi etenkin *Gott muß fort!* GMF.

lähes jatkuvissa konflikteissa eläneiden heimojen keskuuteen. Rauha on ihmisille huomattava merkki Jumalan voimasta ja vaikutusvallasta asioihin.<sup>330</sup> Jumalan Sana ei siis tässä yhteydessä tarkoita vain vaikkapa Raamattuun painettua sanaa, vaan koko todellisuutta muokkaavaa Jumalan työtä. Historiallisesti tarkastellen tämä Jumalan työ on tapahtunut lähetin lähettämisen seurauksena.<sup>331</sup> Jumalan Sana aktuaalistuu ja leviää ihmisten toiminnan ohessa, mutta sen vaikutus on ensisijaisesti Jumalan omaa työtä, jossa Jumalan on ensimmäinen toimija suhteessa ihmiseen. Sanan kuulemisen kautta Jumala on läsnä ja vaikuttaa ihmisissä.<sup>332</sup> Tämä Sanan työ ei ole teoksessa vain yksilön ja Jumalan välistä, vaan kohdistuu koko yhteisöön, joka odottaa sadetta. Raamatun kertomus profeetta Eliasta ja sateesta (1. Kun. 18) alkaa elää koko yhteisön anamneesin myötä ja luo toivoa. Raamattuun talletettu Jumalan historiassa tekemä teko aktuaalistuu yhteisölle ja antaa lupauksen Jumalan toiminnasta vastaisuudessakin.<sup>333</sup> Raamatun kertomus kuvaa toisin sanoen Jumalan aktuaalia todellisuutta sen sijaan, että se olisi vain ihmiskertomus Jumalan toiminnasta.

Edellä kuvailut Vicedomin kertomukset Raamatun asemasta lähetystilanteessa Uudessa-Guineassa viittaavat vahvasti niin sanotulle globaalille etelälle ominaiseen suullisen tradition ja narraatioon tukeutumisen keskeisyyteen, joka heijastuu myös tämän päivän globaalin etelän kristillisyyteen. Raamatun lukeminen on suullisen tradition kulttuureissa yhteisöllinen ja narratiivinen ilmiö pikemmin kuin yksilön henkilökohtaista tai jopa yksityistä toimintaa. Raamattu välittyy ihmisille yhteisöön kohdistuvassa ja narraatioon tukeutuvassa suullisessa julistuksessa pikemmin kuin henkilökohtaisessa lukemisessa.<sup>334</sup> Tällainen traditio antaa luontevat puitteet sanan teologialle: Raamattuun kirjoitettu ja julistettu sana kohtaa yhteisön, joka kokee Raamatun narratiivin aktuaalisuuden elämässään ja kohtaa sen kautta toimivan Jumalan. Raamatun sana ei jää historistiseksi dokumentiksi, eikä julistuksen päämäärä ole millään tavoin staattinen tila, vaan se johtaa dynaamiseen elämänsuhteeseen Jumalan ja niin yksittäisten ihmisten kuin koko ihmisyyteen välillä. Raamatun tekstit eivät

---

329 Tämän juhlan kuvaus teoksessa *Gott bleibt da!* GBD. Yhteisön kääntymisen merkitystä korostava lähetysstrategia on Uuden-Guinen kontekstissa peräisin Keysseriltä. Keysser 1980, 24–30. Keysserin strategiasta myös Sundkler 1963, 129–130.

330 ”Wie wäre denn Frieden geworden, wenn er keine Kraft hätte?” Vicedom GMF 15–16; ”Dauernd griffen wir nach den Waffen. Nun ist es anders geworden. Das Wort Gottes hat den Frieden gebracht.” GBD: 13. Myös Keysser korostaa kristillistä sanomaa rauhan mahdollistajana heimojen välillä Uudessa-Guineassa. Keysser 1980, 1–3; 17–18.

331 ”O Freunde, eure Augen sind noch mit Blindheit geschlagen, sonst würdet ihr auch Gott spüren. Wie käme ich denn her zu euch, wenn mich Gott nicht gesandt hätte?” Vicedom GMF 15.

332 ”Wir wollen Gottes Wort hören, dann wird unser Herz rein bleiben.” GBD: 15.

333 GBD: 9–11.

334 Jenkins 2006, 25–31.

ole vain väitelauseita, joihin suhtaudutaan rationaalisesti, vaan Raamatun narraatiossa eletään.<sup>335</sup> Vicedomin on kaikkiaan ilmeisen vaivatonta liittää käsityksensä Jumalan Sanasta ja sen seurauksista kokemuksiinsa Uudessa-Guineassa.

Historiallisten tekojen, Raamatun sanan ja kristillisen ilmoituksen myötä välittyvän Jumalan itseilmoituksen ohella Vicedom kirjoittaa Jumalan ”suoran toiminnan” malleista lähetyskontekstissa. Näitä suoran toiminnan kanavia ovat unet ja parantaminen. Yhteys, jossa Vicedom ottaa esille unien aseman, korostaa Jumalan persoonallisuutta ja suvereniteettia. Vastakohtana kristinuskon mukaiselle elämälle Vicedom nostaa esille kristinuskoa edeltäneen elämäntavan, jossa henkien manipuloiminen oli keskeisessä roolissa. Jumala ei ole ihmisten yrityksistä huolimatta manipuloitavissa. Unissa ei ole kysymys varsinaisesta tiedosta, joka koskee Jumalaa, vaan ihmisen ja Jumalan välisen suhteen pohtimisesta.<sup>336</sup> Uni ei siis ole samassa mielessä yleispätevää ilmoitusta kuin Raamattu, mutta sillä saattaa olla ratkaisevia seurauksia sekä yksilön että yhteisön kannalta. Vicedom huomauttaa myös, että unien merkitys yksilön kannalta saattaa katketa kasteeseen. Uni voi ohjata kohti kristinuskoa, mutta se ei ole varsinaisesti tapa hankkia jumalallista tietoa tai ilmoituksen lähde.<sup>337</sup>

Parantaminen on Vicedomin teksteissä unien ohella merkittävä Jumalan suoran toiminnan muoto. Vicedom kertoo, että jokainen Uudessa-Guineassa toiminut evankelista voi kertoa tapauksista, joissa rukoukset ovat liittyneet parantumiseen. Parantuminen tai parantava

---

<sup>335</sup> Globaalin etelän suullisen kerronnan kulttuurit ovat oma lukunsa, mutta 1900-luku on ollut Raamatun narraatiosta kiinnostuneen teologian vuosisata myös ns. vanhoissa länsimaissa. Aihetta ovat pitäneet yllä mm. Paul Ricoeur, James McClendon, Hans Frei, George Lindbeck ja Ronald Thiemann. Narratiivisesta teologiasta esim. Stiver 1996, 134–162. Sovellutuksia on herännyt mm. spiritualiteetin teologian alalla vanhaan *lectio divina* -perinteeseen nojautuen ja uskonnonpedagogiikan alalla *Godly play* -metodissa. Narratiivinen teologia, joka pitää kerrontaa teologian primäärikielenä on sukua liturgiselle teologialle, joka korostaa liturgian – ja siihen kuuluvan raamatullisen narraation – asemaa teologian primäärikielenä. Katso esim. Karvonen 1998.

<sup>336</sup> ”In such situations God seems personally to take a hand, in order to draw men nearer to His purpose. During the period of rapid progress in the interior, a tribe decided that, before accepting Christianity, they would carry out an act of vengeance under the rules of the blood feud. The missionary implored them not to do so; he warned them that God would punish them, since they were deliberately going against His will. They refused to listen. In this campaign they lost three men, whereas those of the other side had no death to mourn. To the people it was clear as daylight that God Himself had taken a hand. They said, 'This God is not a God who can be tricked, as we used to trick our spirits. He sees and hears everything. He is right on top of us.' The direct action of God in the life of men is often experienced in the form of dreams. Those who have been gripped by the Word of God but have not yet made up their minds may, for instance, find themselves walking along a narrow ridge, with an abyss on both sides of them, and a shining goal in the distance. They wake up bathed in sweat; in the dream they have been torn by the fear of falling into the abyss and never reaching the goal.” CPNG: 26–27.

<sup>337</sup> ”Der Mann nahm diesen Traum als eine ernste Warnung von Gott, hielt sich jetzt ganz zu den Gläubigen und erzählte seinen Traum immer wieder, so daß viele durch ihn zum Glauben kamen.” VFG: 113; ”In der Mission unter den Primitiven spielen Träume eine entscheidende Rolle. Sie treten auf, wenn die Menschen vom Worte Gottes erfaßt sind und den letzten Schritt wagen müssen. In Neuguinea sehen sich die Leute gewöhnlich auf dem Weg zum Himmel. Sie gehen einen schmalen Berggrat entlang. In weiter Ferne sehen sie ein herrliches Licht. Während des Traumes leben sie in der Angst, das Ziel zu verfehlen und in den Abgrund zu stürzen. Solche Träume führen dann zur letzten Entscheidung. Es ist eigenartig, daß die Christen nach der Taufe nicht mehr

rukous eivät ole itseisarvoja, vaan viittaavat pitemmälle. Ne kertovat ihmisille Jumalan voimasta ja rakkaudesta.<sup>338</sup> Kun Vicedom korostaa tämänhetkistä, yksittäisiin ihmisiin vaikuttavaa Jumalan suoraa toimintaa, hän korostaa näiden muotojen alisteisuutta Jumalan itseilmoitukselle Raamatun ja julistuksen kautta. Unet ja parantaminen vaikuttavat yksittäisen ihmisen motivaatioon ja vakuuttumiseen. Ne ilmentävät yksilöille Jumalan toimintaa, mutta ennen kaikkea ne antavat ainesta subjektiiviselle pohdinnalle yksilön omasta tilasta. Ne eivät ole kaikille avointa, pelastavaa ilmoitusta siten kuin Jumalan kolmitahoinen sana.

Edellä on esitelty Vicedomin ilmoituskäsitystä niin hänen teoreettisissa teksteissään kuin kirjoituksissa, jotka kuvaavat lähetyspraksista. Hänen ilmoituskäsityksestään on löydettävissä selviä merkkejä Barthin ajatteluun tukeutuvasta dialektisesta kriisin teologiasta. Tällaisena se edustaa sekä aikansa saksalaisen teologian että aikansa kansainvälisen lähetysteologian kentällä varsin tyypillistä ajattelua ja tulee raamattukäsityksen suhteen verrattain lähelle Kraemerin raamatullisen realismin ohjelmaa, jonka tämä määritteli teoksessaan *The Christian Message in a Non-Christian World*. Vicedomin ajattelusta löytyvät kraemerilaisen raamatullisen realismin keskeiset lähtökohdat: radikaali teosentrisyys ihmiskeskeisyyden sijasta ja siihen liittyvä ihmiskykyihin perustuvan spekulatiivisen kyseenalaistamisen suhteessa Jumalan omaan ilmoitukseen.<sup>339</sup> Raamatun sisältö ei tyhjene ihmiskategorioihin, vaan sen ymmärtäminen edellyttää uskoa. Edellä esitelty Vicedomin kritiikki historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta kohtaan nousee suurelta osin tältä pohjalta. Inhimillisiin kategorioihin rajoittuva tutkimus ei voi saavuttaa Raamatun ilmoitusta Jumalasta, joka on laadullisesti inhimillisten kategorioiden ulkopuolella.

Vicedomin ilmoituskäsityksessä korostuu käsitys Jumalan toiminnan historiallisista ulottuvuuksista. Vicedom korostaa sitä, että Raamattu ei tarkastele historiaa vain naturalistisena, maailmansisäisenä prosessina vaan ottaa huomioon Jumalan toiminnan historiaan vaikuttavana tekijänä. Tällaisena Raamatun historiakäsitys on Vicedomille kaikkein syvin ja arvovaltaisin historiakäsitys.<sup>340</sup> Vicedomin *missio Dei* -mallin

---

solchen Träumen bewegt werden." GV: 55–56; "Die Heilige Schrift berichtet von Traumdeutung; aber der Traum ist für sie nicht im heidnischen Sinne Offenbarungsquelle." JCRW 64.

<sup>338</sup> "In serious cases of sickness they do not hesitate to call on God and to pray for those who are sick. Every single evangelist can tell stories of healings in answer to prayer. Prayer becomes one of the means by which the people can learn of the power and the love of God." CPNG: 38.

<sup>339</sup> "Die Heilige Schrift ist von der Gewißheit durchdrungen, daß Gott durch seine Boten in ihr geredet hat und daß die Offenbarung Gottes für alle Menschen bestimmt ist. Darum ist die Heilige Schrift trotz ihrer Vielgestaltigkeit eine sachliche Einheit. Sie ist nicht von Menschen ausgedacht. Sie berichtet uns darum nicht, was die Menschen über Gott denken, sondern sie ist radikal theozentrisch." JCRW 62.

<sup>340</sup> "Die Auseinandersetzung zwischen beiden Herrschaftsbereichen bildet geradezu das Thema der Heiligen Schrift. Wir dürfen das nicht auf die Beschränktheit und Zeitgebundenheit der biblischen Schriftsteller zurückführen. Auch der andere Herrschaftsbereich ist eine Tatsache und uns genauso vorgegeben wie Gott in

mielekkyyden kannalta on tärkeää, että Jumala on historiassa toimiva Jumala, korostaahan Vicedom Jumalan ja ihmisen todellista kohtaamista historian tapahtumissa ja persoonadialogissa. Historiaan sidottu ihminen tulee puhutelluksi Jumalan historiallisten tekojen kautta. Jumalan toimiva ja luova sana on historiassa elävä sana. Jumalan tekojen historiallisuus on Vicedomin ajattelussa ratkaisevassa roolissa, mutta samalla hänen ajattelunsa korostaa sitä, että Raamatun ei tule lukea historistisista lähtökohdista käsin. Jumalan teot eivät jää pelkiksi historistisiksi, sanaan talletetuiksi imperfekteiksi tai perfekteiksi. Usko ei lue historiaa ulkokohtaisen kiinnostuneena siitä, miten asiat ovat olleet, vaan se ymmärtää Raamatun sanoihin talletettujen Jumalan pelastustekojen perfektien aktualisuuden myös nykyhetkessä.

Käsitys ilmoituksesta ja Raamatusta ovat Vicedomin *missio Dei* -ajattelun kannalta ratkaisevia lähtökohtia. Vicedomin ajattelun ytimestä löytyy käsitys Jumalan itseilmoituksen välttämättömyydestä Jumalan ja ihmisen suhteen syntyemisessä. Vicedom korostaa Jumalan ja ihmisen persoonadialogista suhdetta pikemmin kuin Jumalasta saatavaa objektiivista tietoa ilmoituksen päämääränä ja pelastuksen ytimenä. Jumala ilmoittaa itsensä ihmisen pelastusta tahtovana Jumalana ja tekee sen pelastusteoissaan omassa missiossaan. Näin ihmiselle avoin Jumalan ilmoitus ja toiminta rajoittuu pelastuksen kannalta välttämättömään määrään.

## 3.2. Trinitaarisuus

### 3.2.1. Ilmoitettu Kolminaisuus

*Missio Dei* -käsitteen kehittyminen kansainvälisessä lähetysteologiassa liittyi kolminaisuusopin merkityksen kasvuun 1900-luvun teologiassa. Trinitaarisen teologian aseman vahvistuminen näkyi kansainvälisessä lähetysteologisessa keskustelussa jo vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla. Kansainvälisen lähetysneuvoston piirissä oli jo ennen Willingenin konferenssia pyritty löytämään nimenomaan trinitaarinen perusta missiolle.<sup>341</sup> Vicedom liittyi tähän pyrkimykseen omalla panoksellaan. Tässä aluvussa esitellään hänen *missio Dei* -mallinsa perusratkaisuja kolminaisuusopin näkökulmasta. Tämän myötä arvioidaan kolminaisuusopillisen aineksen asemaa hänen lähetysteologiansa kokonaisuudessa.

Kuten edellisessä aluvussa on käynyt ilmi, sanakeskeisellä ilmoituskäsityksellä on Vicedomin *missio Dei* -mallissa merkittävä rooli. Käsitys ilmoituksesta jäsentää koko hänen *missio Dei* -malliaan ja sen myötä tapaa ymmärtää mission perusteet. Pelastavassa

---

seiner Schöpfung. Die Bibel hat damit auf jeden Fall die gewaltigste Geschichtsschau und das tiefste Geschichtsverständnis, das es geben kann." MD 20.

<sup>341</sup> IMC 1953, 10–14; Miyamoto 2007, 38–40; Flett 2010, 123–162.

missiossaan toimiva Jumala voidaan tuntea historiallisissa teoissa toteutuneen, Raamattuun talletetun ja julistuksessa aktuaalistuvan ilmoitussanan kautta. Jumalan ihmiselle tunnetuksi tekevää ja Jumalan ja ihmisen välisen suhteen korjaavaa itseilmoitusta vastaan Vicedom asettaa ihmislähtöisen ajattelun ja spekulatiivisen ajattelun, joilla ihminen ei voi tavoittaa Jumalaa. Jumalan on itse sanottava ihmiselle, kuka hän on, ja tämän hän tekee erityisellä tavalla Pojan ihmiseksitulon kautta. Tämä lähtökohta määrittelee Vicedomin käsitystä Kolminaisuudesta. Ensinnäkin hän käsittelee Kolminaisuutta pelastushistoriassa ilmoitettuna Kolminaisuutena (*Offenbarungstrinität*). Toiseksi Pojan rooli Kolminaisuuden ilmoittajana korostuu. Seuraavaksi nämä näkökulmat otetaan tarkempaan käsittelyyn.

Vicedomin ajattelun painopiste on sanakeskeisesti ilmoitetussa Kolminaisuudessa.<sup>342</sup> Tämä korostus käy ilmi siinä, miten hän suhtautuu spekulatiiviseen teologiaan. Vicedom keskittyy kuvaamaan Kolminaisuutta käyttäen lähtökohtanaan Jumalan maailmaan suuntautuvia ja itseilmoittavia tekoja pikemmin kuin Jumalan olemuksen hahmottamista tämän ilmoituksen pohjalta teoreettisin välinein. Tarkastelun painopiste on tällöin Kolminaisuuden ulospäin suuntautuvissa teoissa Kolminaisuuden sisäisten suhteiden sijaan. Vicedom ei johda Kolminaisuuden sisäistä dynamiikkaa koskevia päätelmiä ulospäin suuntautuvien tekojen pohjalta.

Käsitellessään *missio Dei*:n perusteita Vicedom mainitsee katolisen teologian piirissä perinteisesti vaikuttaneen kiinnostuksen Kolminaisuuden sisäistä missiota kohtaan, toisin sanoen sitä liikettä kohtaan, joka Kolminaisuudessa on persoonien välillä jo ikuisuudessa ja jota luotuaan todellisuuteen suuntautuva lähettäminen seuraa.<sup>343</sup> Tällä maininnalla Vicedom haluaa mitä ilmeisimmin osoittaa olevansa tietoinen *missio Dei* -käsitteen klassisista juurista – kenties Barthin vuonna 1932 pitämän esitelmän innostamana – vaikkei hän käsittelekään teemaa klassisen teologian valossa tämän enempiä kirjoituksissaan vaan keskittyy lähinnä *missio Dei* -mallin esittelemiseen ja kehittämiseen dialektisen teologian muokkaamaan pohjaan tukeutuen.<sup>344</sup> Vielä vuonna 1975 julkaistuun *Lexikon zur Weltmission* teokseen

---

<sup>342</sup> ”Damit macht er sich nicht nur zum Gesandten, sondern zugleich zum Inhalt der Sendung, ohne daß durch diese Offenbarungstrinität die Wesensgleichheit der göttlichen Personen aufgelöst würde. Denn in jeder Person der Gottheit handelt Gott ganz.” MD 14.

<sup>343</sup> ”Die katholische Dogmatik redet darum seit Augustin von Sendungen oder von der Missio innerhalb des dreieinigen Gottes. ’Man versteht unter Sendung die auf Grund der innergöttlichen Ursprungsordnung erfolgende Mitteilung einer göttlichen Person durch eine andere an die Geschöpfe’. Jede Sendung der einen Person hat die Gegenwart der anderen zur Folge.” MD 13–14. Vicedomin maininta ”Augustinuksesta saakka” ei ole historiallisesti arvioiden tarkka. Jo Origenes käsittelee aihetta. Katso esim. Jenson 2002, 83. Katso myös Ott 1981, 89–90.

<sup>344</sup> Tämä teema olisi saattanut nousta esille Vicedomin tuotannossa, mikäli hän olisi saanut enemmän aikaa työilleen. Vicedomin piti nimittäin käsitellä roomalaiskatolista lähetysteologiaa kesken jääneessä ja postuumisti julkaistussa kirjassa *Actio Dei*, mutta ei sairastelunsa vuoksi saanut sitä tehdyksi. AD 6.



kirjoittamassaan artikkelissa Vicedom liittää Kolminaisuuden sisäisiin suhteisiin paneutuvan *missio Dei* -käsitteen käytön oleellisesti katoliseen dogmatiikkaan.<sup>345</sup>

Vicedom katsoo, että evankelinen teologia on ottanut katolista teologiaa varovaisemman kannan Kolminaisuuden sisäisiin suhteisiin. Jumalan sisäiset suhteet eivät ole hänen mukaansa evankeliselle ajattelulle oma opinkappaleensa, vaan ne johdetaan Jumalan ihmisiä kohtaan suuntautuneesta toiminnasta. Kolminaisuuden sisäiset suhteet avautuvat – siinä määrin kuin avautuvat – Kolminaisuuden maailmaan suuntautuneista teoista käsin, ja painopiste on jatkuvasti Jumalan ja ihmisten välisessä toiminnassa, ei Kolminaisuuden persoonien välisissä suhteissa sinänsä. Kolminaisuuden persoonien lähettäminen sisäistrinitarisessa merkityksessä on näin ollen Vicedomin tulkinnan mukaan evankelisen perinteen piirissä pohjimmiltaan salaisuus.<sup>346</sup> Toisin sanoen Vicedom tulkitsee evankelisen teologian keskittyvän – Karl Rahnerin tunnetuksi tekemällä sanastolla ilmaisten – ekonomisen Kolminaisuuden tutkimiseen immanentin Kolminaisuuden sijaan tai tarkemmin ilmaistuna pelastushistoriassa suhteessa maailmaan ilmenevän Kolminaisuuden tutkimiseen Kolminaisuuden sisäisten suhteiden tarkastelun sijaan.<sup>347</sup>

Varsin yksipuolista ekonomiseen Triniteettiin keskittymistä voidaan pitää jossain määrin yllättävänä ratkaisuna. Barth, jota Vicedom osoittaa lukeneensa ja jolta hän on myös ottanut paljon vaikutteita ajatteluunsa, korostaa Kolminaisuuden omaa työtä ilmoituksessa. Myös Barthin ajattelussa Kolminaisuus avautuu Kolminaisuuden omien, maailmaan suuntautuvien tekojen kautta. Barthin ajattelussa näiden tekojen kautta ilmoitettu Kolminaisuus ei kuitenkaan ole mitenkään sattumanvarainen tai valittu Jumalan kommunikaatiotapa suhteessa maailmaan, vaan trinitarisessa ilmoituksessa aidosti Kolmiyhteinen Jumala antaa itsensä.<sup>348</sup> Barth ei siis tee varsinaisesti oleellista eroa ekonomisen ja immanentin Kolminaisuuden suhteen. Kolmiyhteinen Jumala on yksi, eikä sen Kolminaisuuden, jonka ihminen kohtaa Jumalan itseilmoituksen myötä, lisäksi ole olemassa muuta Jumalan olemisen tapaa.

---

<sup>345</sup> ”Missio Dei ist ein in der katholischen Dogmatik benützter Begriff, der die innertrinitarischen Vorgänge der Sendung beschreiben soll.” MDE 352.

<sup>346</sup> ”Die evangelische Theologie behandelt diese Sendungen als kein eigenes Lehrstück, weil die Gefahr gegeben sei, daß Gottes Wesenseinheit undenkbar wird. Sie versucht vielmehr die der Trinität immanenten Vorgänge in der Bezogenheit Gottes zu den Menschen zu erfassen. [...] Solche und andere Strophen beschreiben jenes Senden innerhalb der Trinität und erinnern uns wieder an das eigentliche Motiv der Missio.” MD 14.

<sup>347</sup> Kolminaisuuden sisäisen prosessin merkityksestä lähetysteologialle Vähäkangas & Hautala 2002, 443.

<sup>348</sup> Barth 1970, 311–320. Katso myös Powell 2001, 189; Torrance 2007, 77. Myöhemmin Karl Rahner korosti immanentin ja ekonomisen triniteetin samuutta. Rahner 2005, 21–24.

On huomattava, ettei Vicedom varsinaisesti kyseenalaista maailmaan suuntautuvien tekojen kautta ilmoitetuksi tulevan Kolminaisuuden rinnasteisuutta Jumalan todellisen olemuksen kanssa.<sup>349</sup> Hän olettaa Jumalan tekevän todella itsensä ihmiselle tunnetuksi tekojensa kautta. Hän haluaa kuitenkin säilyttää Kolminaisuuden sisäisen elämän ”mysteerinä” (*Mysterium*) ja ”salaisuutena” (*Geheimnis*) ihmisen ajatusten tavoittamattomissa ja kohdistaa huomion Kolminaisuuden tekoihin suhteessa maailmaan.<sup>350</sup> Tämä ratkaisu on linjassa hänen ilmoituskäsityksensä kanssa: ihminen voi tavoittaa vain inhimillisissä kategorioissa tapahtuneen Jumalan itseilmoituksen. Kolminaisuus ei ole ”spekulatiiviselle” tarkastelulle aukeava rakennelma vaan tekojen ja sanan kautta ilmoitettu totuus. Vicedom jättää muotoilematta varsinaisen kysymyksen immanentin ja ekonomisen Kolminaisuuden suhteesta ja ohittaa aihepiirin varsin nopeasti. Tämä osoittaa kolminaisuusopin aseman hänen kirjoituksissaan. Hän ei pyri julkaistuissa teksteissään niinkään muotoilemaan ja eksplikoimaan lähetysteologisen mallinsa taustalla vaikuttavaa kolminaisuusoppia ja vertaamaan sitä suhteessa muihin kolminaisuusopillisiin malleihin. Hän pikemminkin etsii missiolla kolminaisuusopillista perustaa ja ottaa siten kolminaisuusopilliset lähtökohdat tiettyssä määrin annettuina puitteina kirjoittamatta niitä juurikaan systemaattisesti auki. Vicedomin *missio Dei* -malli siis pikemminkin johtaa kolminaisuusoppiin kuin johtuu siitä.

Vicedomin valintaa olla paneutumatta immanenttiin Kolminaisuuteen voidaan pitää heikkoutena. Mission trinitaarinen perustelu ei tavoita sitä syvyyttä, jonka se voisi saada. Itse asiassa koko *missio Dei* -käsitteen trinitaarinen perustelu voidaan kyseenalaistaa, mikäli suhdetta immanentin ja ekonomisen Triniteetin välillä ei käsitellä huolellisesti. Esimerkiksi Robert Jenson kritisoi voimakkaasti skolastiikan myötä tapahtunutta kehitystä, jossa Kolminaisuuden sisäiset suhteet ja ekonomisen Triniteetti erotettiin toisistaan. Jenson ottaa esimerkin Isän ja Pojan suhteesta. Jo Pojan luomattomuus ilmaisee sitä, että olla Jumala on olla suhteessa, ja Jumalan sisäiset suhteet vastaavat hänen suhteitaan ihmisiin. Jumala ei ole vain yksi substanssi suhteessaan ihmisiin vaan aidosti trinitaarinen. Pojan syntymä maailmaan ei ole tällöin erillinen tapahtuma verrattuna hänen syntymäänsä Isästä ikuisuudessa.<sup>351</sup>

---

<sup>349</sup> Näin myös Oborji: ”According to Vicedom, church and mission are not independent quantities but have their origin in the loving will of God, who is the ultimate acting subject of mission. Furthermore, since mission is ‘modeled on’ the inner-Trinitarian missions, ‘its service, spirit and program of action are determined by the *missio Dei*’ (Vicedom 1958, 14).” Oborji 2006, 140.

<sup>350</sup> ”Wir stehen damit vor einem letzten Geheimnis Gottes, das nur von dem Handeln Gottes mit den Menschen her überhaupt vernommen werden kann. Das letzte Mysterium der Mission, aus dem sie herauswächst und aus dem sie lebt, ist: Gott sendet seinen Sohn, Vater und Sohn senden den Geist.” MD 14.

<sup>351</sup> Jenson 2002, 85, 120–125. Vicedomin *Missio Dei* -teoksen trinitaarisuuden riittämättömydestä Flett 2010, 53–57.

Kolminaisuusopin teoreettisen käsittelyn pieni rooli Vicedomin kirjassa *Missio Dei* on asetettava taastaansa vasten. Kirja julkaistiin 1950-luvun puolella. 1960-luku toi mukanaan mm. Vatikaanin toisen konsiilin, jonka asiakirjoissa kirkon mission ja Jumalan trinitaarisuuden suhde oli voimakkaasti esillä.<sup>352</sup> 1960-luvulla kirjoitettuna teos olisi todennäköisesti ottanut voimakkaammin kantaa Kolminaisuuden sisäisiin suhteisiin. Vicedom ei pureutunut intensiivisesti tähän aihepiiriin enää muissa kirjoituksissaan.

Vicedomin kolminaisuusopilliset perusratkaisut nousevat oleellisesti läntisestä perinteestä, jonka piirissä edellä mainittu skolastiikan aiheuttama jako on vaikuttanut. Vicedom tukeutuu läntiseen malliin Pyhän Hengen lähettämisen suhteen: Poika on Isän lähettämä ja Pyhä Henki Isän ja Pojan lähettämä.<sup>353</sup> Ilmoitetun Kolminaisuuden yhteydessä tämä lähettäminen viittaa Kolminaisuuden maailmaan suuntautuviin tekoihin eli Pojan inkarnaatioon ja Pyhän Hengen vuodattamiseen helluntaina.

Vicedom seuraa perinteistä läntistä linjaa myös korostaessaan sitä, että Kolminaisuuden ulospäin suuntautuvat työt ovat jakamattomia. Näin Jumalan ykseys nousee varsinaisen trinitaarisuuden rinnalle paikoin jopa määrääväksi lähtökohdaksi.<sup>354</sup> Kolminaisuuden ulospäin suuntautuvien töiden jakamattomuuden Vicedom sitoo lähettämässä toteutuvaan Kolminaisuuden yhteiseen tahtoon. Lähettäminen on koko Kolminaisuuden yhteinen teko, ja Kolminaisuuden lähetetyt persoonat toimivat yhteisen tahdon mukaan. Teko ilmaisee yhteistä tahtoa. Näin yksittäisen persoonan kautta tapahtuvissa teoissa Kolminaisuus toimii aina yhdessä: Poika toimii yhtäpitävästi Isän kanssa. Hänen toimintansa on kuin Isän toiminta ja täydentää sen. Isä on Pojassa ja Poika Isässä. Samoin Pyhän Hengen toiminnassa koko kolminaisuus toimii. Pyhä Henki paitsi jatkaa lähettäjiensä työtä myös ilmaisee Kolminaisuuden täyteyden.<sup>355</sup>

### **3.2.2. Pojan keskeisyys Kolminaisuuden ilmoituksessa**

Vicedom tukee klassista oppia siitä, että Kolminaisuuden teot ovat ulospäin jakamattomat, mutta myös sitä, että ne aukeavat Jumalan luomakuntaan suuntautuvassa itseilmoituksessa

---

<sup>352</sup> LG, AG.

<sup>353</sup> "[...] Gott sendet seinen Sohn, Vater und Sohn senden den Geist." MD 14.

<sup>354</sup> Jumalan ykseyden korostamisesta ja sen kritiikistä katso esim. Rahner 2005, 10–15; Jenson 2002, 115–117.

<sup>355</sup> "Darum hat Jesus wohl in dieser Sendung einen eigenen Auftrag, aber es ist immer die Aufgabe und der Wille, den der dreieinige Gott sich selbst zur Rettung der Menschen gegeben hat. Jesus handelt immer in Übereinstimmung mit dem Vater und er wirkt so, als wenn der Vater selbst am Werke wäre. [...] Auch der Heilige Geist ist gesandt (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7). Er geht vom Vater und Sohn aus; darum ist in seiner Sendung die Gnadenfülle des dreieinigen Gottes gegeben. Wo er wirkt, ist der dreieinige Gott am Werke." MD 43–46.

ratkaisevassa määrin Pojan kautta. Jumalan tekojen universaalisuus aukeaa näin voimakkaan partikulariteetin kautta. Maailmaan kohdistuvien ja siten inhimillisten kategorioiden ja ihmisten ymmärryksen ulottuville tulevien tekojen painottaminen on Pojan inkarnaation korostamista. Pojan lähettäminen maailmaan on Vicedomin *missio Dei* -mallin rakenteen kannalta ratkaisevassa asemassa.<sup>356</sup>

1950–1970-lukujen aikana Vicedom määritteli *missio Dei*:n kahdella toisistaan oleellisesti poikkeavalla tavalla. Määrittelyjen eroista huolimatta Pojan lähettäminen on molemmissa malleissa keskeinen asia. Ajallisesti ensimmäinen malli – johon Vicedom myös lyhyen välivaiheen jälkeen palaa – määrittelee *missio Dei*:n alkaneeksi Pojan lähettämisessä. Toisen, lyhytaikaiseksi jääneen mallin Vicedom esittelee teoksessa *Missio Dei*. Tässä mallissa Jumalan missioon liittyy Pojan inkarnaation lisäksi muitakin tekijöitä. Osa näistä on ajallisesti Pojan lähettämistä ja inkarnaatiota varhaisempia. Mission ytimestä löytyy tässä mallissa erityinen *missio Dei*, joka on alkanut Pojan inkarnaatiossa. Seuraavaksi nämä mallit ja niiden historia esitellään tarkemmin.

Vuonna 1952 julkaistussa kirjasessa *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission* Vicedom perustelee lähetyksen Jumalan omalla missiolla käyttäen käsitettä *missio Dei*. Kyseisessä tekstissä hän toteaa *missio Dei*:n alkaneen Pojan maailmaan lähettämisen myötä.<sup>357</sup> *Missio Dei*:n alku määrittyy oleellisesti Pojan inkarnaation mukaan. Juuri ihmiseksi tullut Jumalan Poika on Jumalan vastaus maailmalle Jumalan ihmisiin suuntautuvan armon ja rakkauden välittäjänä. Kuvatessaan Pojan keskeisyyttä missiossa Vicedom tukeutuu paljolti Johanneksen evankeliumiin ja sen kuvaukseen Isän ja Pojan suhteesta. Tällöin lähetetyn Pojan kautta aukeaa näkökulma lähettävään Isään.<sup>358</sup> Lähetetty tekee tunnetuksi lähettäjänsä. Ilman Isän lähettämää Poikaa ihmiset eivät voi tuntea Isää.

Teoksessa *Missio Dei* Vicedom muuttaa aikaisempaa, inkarnaatiokeskeistä näkökulmaansa *missio Dei*:n määrittelyyn. Käsite *missio Dei* viittaa tässä kirjassa käytännössä

---

<sup>356</sup> Jopa siinä määrin, että Kramm toteaa Vicedomin missionäkemyksen edustavan pikemmin Pojan lähettämisessä eksplikoitua teosentrisyyttä kuin trinitaarisuutta. Kramm 1979, 39. Kristologian korostumisessa Vicedom liittyy ekumeenisen lähetysteologian kehityksen valtauomaan. Tästä tiivistetysti esim. Forsberg 1991, 128–129.

<sup>357</sup> ”Die Mission als ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, die Gott durch die Sendung seines Sohnes begonnen hat, setzt er nun dadurch fort, daß er durch seinen Gesandten seine Gemeinde mit der Ausbreitung seines Wortes und der Verkündigung seines Retterwillens beauftragt.” RGK 11.

<sup>358</sup> ”Durch seinen Gesandten, seinen Sohn, ordnet Gott sein Verhältnis zu den Menschen, um sie dem Gerichte zu entnehmen (Joh. 3, 17 f.). Die Liebe Gottes macht den Gesandten zum Erlöser, zur Antwort auf alle Fragen der Menschen, zum Bringer des Lebens (Joh. 6, 68). [...] Jesus weiß sich als der Gesandte. Er ist die Antwort Gottes (Apg. 4, 12). Da Erbarmen ihn sandte, kann er selbst nichts anderes tun, als was er sieht den Vater tun (Joh. 5, 19) und ist darum Mittler dieses Erbarmens.” RGK 10. Lainaus sisältää alaviitteen sanan ”*der Gesandte*”

kaikkeen Jumalan lähettävään toimintaan suhteessa luomaansa maailmaan. Jumala lähettää maailmaan niin persoonattomia kuin persoonallisiakin asioita. Nämä kaikki Jumalan maailmaan lähettämät asiat ovat hänen tekoinaan itseilmoitusta ja kertovat Jumalan aktiivisesta suhteesta maailmaa ja erityisesti ihmiskuntaa kohtaan.<sup>359</sup> Koko Jumalan lähettämistoiminta (*Sendung*) on Vicedomin mukaan yhtä Jumalan rakkauden tekoa, joka suuntautuu langenneeseen ihmiseen.<sup>360</sup> Vicedom lähestyy siis käsitettä *missio Dei* mission motivaatiosta käsin. Jumalan rakkaus suhteessa luotuun johtaa kaiken hyvän lähettämiseen, ja Jumala tulee tunnetuksi hyvää antavana Jumalana.<sup>361</sup>

Käsitteen *missio Dei* laventamisesta teoksessa *Missio Dei* seuraa uusi käsite: erityinen *missio Dei* (*spezielle Missio Dei, missio Dei specialis*). Tämän käsitteen sisältö vastaa Vicedomin aiemmin *missio Dei* -käsitteelle antamaa sisältöä. Erityinen *missio Dei* on Pojan lähettämisessä alkanut, erityisesti ihmisen pelastumiseen tähtäävä *missio*. Tämä erityinen *missio Dei* eroaa muusta lähettämisestä siinä, että erityisessä *missio Dei*:ssä Jumala on paitsi lähettäjä myös lähetetty.<sup>362</sup>

Vicedomin teosta *Missio Dei* edeltänyt tapa ymmärtää *missio Dei* -käsite pitää sisällään vain Kolminaisuuden persoonien välisen lähettämisen. Käsitteen erityinen *missio Dei* käyttöön oton myötä käsite *missio Dei* sisältää myös sellaista lähettämistä, jossa Kolminaisuus lähettää ja antaa muuta kuin itseään. Teoksen *Missio Dei* näkemys Jumalan missiosta ei siis keskity vain Kolminaisuuteen ja Kolminaisuuden persooniin missiossa siten kuin Vicedomin aiempi käsitys keskittyi. Suppeampi tapa ymmärtää *missio Dei* perustuu oleellisesti Kolminaisuuden persoonien väliseen dynamiikkaan. Laveampi käsitystapa pitää sisällään myös sellaisten persoonattomien asioiden lähettämisen. *Missio Dei*:n samanaikainen

---

jälkeen. Myös tämä alaviite korostaa Johanneksen evankeliumin merkitystä Vicedomilla: 28) Matth. 10, 40; 15, 24; 21, 37 f.; Luk. 4, 17 ff.; 19, 10; Joh. 3, 17; 4, 34; 5, 30. 30. 36. 38; 6, 29; 7, 14; 14, 31; 17, 3. 18.

<sup>359</sup> "Dieses Heilshandeln Gottes, wie es durch die *Missio Dei* gegeben ist, seine Bezogenheit zur Welt und sein Handeln mit Menschen, wird in der Schrift mit dem Begriff 'Sendung' beschrieben. Sie ist geradezu der Inbegriff des Schaffens und Wirkens Gottes, so daß die ganze Heilsgeschichte sich als eine Geschichte der *Missio Dei* darstellt. [...] Wenn wir von der speziellen *Missio Dei* in Jesus Christus und in der Gabe des Heiligen Geistes zunächst absehen sowie die Sendung der Propheten und Apostel beiseite lassen, haben wir noch viele Stellen, in denen eine *Missio Dei* beschrieben wird. Gott sendet sogar ganz unpersonliche Realitäten und sagt uns damit, daß er auch unmittelbar auf die Welt einwirkt." MD 15.

<sup>360</sup> "So wird die Sendung ein Akt der Liebe Gottes zu den verlorenen Menschen." MD 39.

<sup>361</sup> Tässä voidaan nähdä vahva Vicedomin liittymäkohta Lutherin esimerkiksi Isossa Katekismuksessa voimakkaasti esille tulevaan käsitykseen Jumalasta kaiken aineellisen ja aineettoman hyvän antajana, jonka olemukseen antaminen vahvasti kuuluu. Luther, GK.

<sup>362</sup> "Die *Missio Dei specialis*. [...] Er treibt seine *Missio* durch seinen Sohn, der nun selbst zum Apostolos, d. h. zum Gesandten wird (Hebr. 3, 1). In ihm verwirklicht er das den Menschen zuge dachte Heil und ruft sie wieder in seine Gemeinschaft. Mit Jesus Christus beginnt die spezielle *Missio Dei*, denn in ihm ist Gott der sendende und der Gesandte zugleich, der sich Offenbarende und die Offenbarung, der Heilig-Strafende und der Erlösende." MD 43.

genetiivinen ja objektiivinen kaksoismerkitys ei siis toteudu laveasti ymmärretyssä *missio Dei*:ssä koko mission alueella.

Laveaa näkemystä *missio Dei*:stä ei löydy Vicedomin myöhemmistä teksteistä.<sup>363</sup> Käsitteen erityinen *missio Dei* käyttäminen jäi *Missio Dei* -teoksen jälkeen pian pois Vicedomin julkaistuista kirjoituksista. Vuonna 1963 hän kirjoitti kirjasessa *Das Geheimnis des Leidens der Kirche* Pojan lähettämisestä kärsimykseen *missio Dei*:n kruununa ja ylösnousemuksesta *missio Dei*:n täyttymyksenä, ei siis erityisen *missio Dei*:n vaan *missio Dei*:n ilman lisämääreitä ja attribuutteja.<sup>364</sup> *Missio Dei*:n tai erityisen *missio Dei*:n erittelyminen ei ole kyseisessä tekstissä päämielenkiinnon kohde vaan siinä keskitytään *missio Dei*:tä seuraavaan kirkon lähettämiseen. Tarkkaan ottaen tekstissä ei siis kielletä erityisen *missio Dei*:n olemassaoloa tai määritellä *missio Dei*:n sisältöä, voivathan kärsimys ja ylösnousemus *missio Dei*:n kruununa ja täyttymyksenä viitata sekä kaikki Jumalan teot sisältävään *missio Dei*:hin että Pojan lähettämisestä alkaneeseen missioon. Periaatteellista siirtymistä pois erityisen *missio Dei*:n ja *missio Dei*:n välisestä erottelusta ei siis voi todentaa vielä tämän kirjoituksen pohjalta, vaikka erityinen *missio Dei* käsitteenä ei tekstissä esiinnykään.

Vuonna 1964 julkaistussa kirjasessa *Die Mission in der Sicht junger Kirchen* Vicedom korostaa Jumalan tekoja Jeesuksessa Kristuksessa mission alkuna ja Pyhän Hengen työtä, joka jatkaa Pojassa alkanutta missiota.<sup>365</sup> *Missio Dei*:n määritelmä on siis tässä kirjassa selkeästi sidottu Pojan inkarnaatioon ja sitä seuranneeseen Pyhän Hengen lähettämiseen. Lavea *missio Dei*:n ymmärtämisen tapa ei sovi tämän kirjoituksen korostuksiin. Näyttää siltä, että Vicedom palaa viimeistään tässä kirjoituksessaan siihen käsitykseen *missio Dei*:stä, joka hänellä oli ennen kirjaa *Missio Dei*.

Myöhemmissä *Missio Dei*:tä seuranneissa teoksissa Vicedom palaa yhä selvemmin malliin, jonka mukaan *missio Dei* alkoi, kun Jumala lähetti Poikansa maailmaan ja valmisti hänessä ihmisille pelastuksen. Pojan lähettämisen myötä alkoi uudenlainen suhde Jumalan ja

---

<sup>363</sup> Esim. Flett ei huomioi lähde pohjansa rajauksista johtuen tätä eroa todetessaan Vicedomin lavean näkemys ja Hoekendijk in ajattelun samankaltaisuuden. Flett 2010, 41–42.

<sup>364</sup> ”Wie die Missio Dei bei der Sendung seines Sohnes im Leiden ihre Krönung und in der Auferstehung ihre Vollendung fand [...]” GLK 21–22.

<sup>365</sup> ”Mission ist kein menschliches Werk, über das wir verfügen können. An ihrem Anfang steht immer das, was Gott durch seinen Sohn Jesus Christus getan hat und war er in Fortsetzung dessen durch den Heiligen Geist unter den Menschen tut.” MSJG 13.

ihmisten välillä.<sup>366</sup> Teoksen *Missio Dei* terminologia ja käsitteistö erityisine Jumalan missioineen jäivät Vicedomin ajattelussa suhteellisen lyhyeksi jaksoksi.

Niin Pojan lähettämisen mukaan määrittävässä *missio Dei* -käsitteessään kuin *missio Dei specialis* -käsitettä hyödyntävässä käsitteessään Vicedom korostaa Jumalan roolia missiossaan sekä lähettäjänä että lähetettynä. Tämä korostus tukee toisaalta Jumalan kolmiyhteyttä, toisaalta Jumalan ykseyttä. Jokainen Kolminaisuuden persoonien välinen lähettäminen on lähettämistä, jossa Jumala on paitsi lähetetty myös lähettämisen sisältö. Kolminaisuus ei lähetä itsestään jotain pois, vaan Kolminaisuuden olemus pysyy yhtenä lähettämistä huolimatta.<sup>367</sup>

Kolminaisuuden ykseyden perimmäiseksi siteeksi muodostuu Vicedomin mallissa Kolminaisuuden persoonia yhdistävä yhteinen pelastustahto. Kolminaisuuden persoonat eivät ole yksittäisiä ja itsenäisiä tai toisistaan riippumattomia tahdon keskuksia vaan kaikki persoonat toimivat yhteisen pelastavan tahdon mukaisesti. Jumala paljastuu kolmiyhteiseksi pelastavassa missiossaan, ja toisaalta Kolminaisuus näyttäytyy pelastustahdossaan yhtenä.<sup>368</sup>

Kuten edellä on todettu, Pojan lähettämisen keskeisyys Vicedomin *missio Dei* -mallissa liittyy vahvasti inkarnaation teemoihin. Nimenomaan ihmiseksi tullut Jumalan Poika on Vicedomin *missio Dei* -mallissa Jumalan ja ihmisten välisen suhteen mahdolliseksi tekijä ja kosketuspinta Jumalan ja ihmisen välillä. Jumala lähestyy ihmisiä ihmiseksi tullessa Pojassa ihmisille konkreettisen persoonan kautta.<sup>369</sup> Pojan ihmiseksi tuleminen on Jumalan

---

<sup>366</sup> "[...] darum können wir im Blick auf unser Thema von der *Missio Dei* im Vater-Unser reden. Wie Mission allein Gottes Sache ist, die er in Jesus Christus begonnen hat [...]" GW 42; "Mission ist ihrem Wesen nach Gottes Sache, gleich ob wir sie von der Liebe Gottes her oder durch den Reichsgottesgedanken oder mit der Herrschaft Christi oder vom Apostolat her begründen. Gott schuf durch die Sendung seines Sohnes das Heil und leitete dadurch seine *Missio Dei* ein." MS 11; "Gott bringt seine Mission in der Sendung des Sohnes dadurch auf den Höhepunkt, daß er ihn durch die Erlösung am Kreuz und vor allem durch die Auferstehung zum Inhalt seiner Sendung macht." MÖZ 12–13; "Am Anfang der Mission steht nicht das, was wir tun sollen, sondern das, was Gott durch Jesus Christus an und für uns Menschen getan hat." GDW 6; "Darum sandte er den Menschen seinen Sohn als den Erlöser und Heiland. Mit ihm hat Gott seine Mission unter den Menschen begonnen." GDW 7. Katso myös Sundkler, joka määrittelee lähetyksen historiaa ristin kautta. Sundkler 1963, 1–16 sekä Bosch, jolle Kristus on mission ensimmäinen paradigman muutos. Bosch 1991, 15.

<sup>367</sup> "Die evangelische Theologie behandelt diese Sendungen als kein eigenes Lehrstück, weil die Gefahr gegeben sei, daß Gottes Wesenseinheit undenkbar wird. [...] Damit macht er sich nicht nur zum Gesandten, sondern zugleich zum Inhalt der Sendung, ohne daß durch diese Offenbarungstrinität die Wesensgleichheit der göttlichen Personen aufgelöst würde. Denn in jeder Person der Gottheit handelt Gott ganz." MD 14.

<sup>368</sup> "Darum hat Jesus wohl in dieser Sendung einen eigenen Auftrag, aber es ist immer die Aufgabe und der Wille, den der dreieinige Gott sich selbst zur Rettung der Menschen gegeben hat. Jesus handelt immer in Übereinstimmung mit dem Vater und er wirkt so, als wenn der Vater selbst am Werke wäre. [...] Auch der Heilige Geist ist gesandt (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7). Er geht vom Vater und Sohn aus; darum ist in seiner Sendung die Gnadenfülle des dreieinigen Gottes gegeben. Wo er wirkt, ist der dreieinige Gott am Werke." MD 43–46. Katso Oborji 2006, 140. Vrt. *Together in God's Mission*, jonka kaksi pääperiaatetta ovat 1) trinitaarisuus ja 2) käsitteen 'missio' määrittely Jumalan pelastavien tekojen mukaan. LWF 1988, 3.

<sup>369</sup> "Die Kirche ist in diese gefallene Welt hineingesandt, so konkret und menschenzugewandt, wie Gott seinen Sohn gesandt hat, der in dieser Welt gründete. 'An Gebärden wie ein Mensch erfunden' – das war die

itseilmoitusta ihmiselle. Jumala tulee itse niiden kategorioiden piiriin, joiden puitteissa ihminen voi oppia hänet tuntemaan. Pojassa Jumala toimii ihmisten keskuudessa tavalla, jonka ihmiset voivat havaita.<sup>370</sup> Näin Jumalan tunteminen tapahtuu Jeesuksen Kristuksen ihmiseksitulon kautta. Hänellä on ainutlaatuinen paikka ilmoituksen kokonaisuudessa:

Se, joka kyseenalaistaa Kristuksen ainutlaatuisuuden, kyseenalaistaa myös sen yhden Jumalan, joka hänet on lähettänyt. Ihmiset oppivat tuntemaan tämän Jumalan vain Pojan kautta, ja vain hänen kauttaan he löytävät tien Isän luo. Siksi Jeesus ei ole vain ainutlaatuinen hahmo historiassa. Hän on myös ainutlaatuinen teoissaan ja päämäärässään (Room. 6: 10; Hebr. 6; 1. Piet. 3: 18).<sup>371</sup>

Poika on Vicedomin ajattelussa Jumalan lähetykselle ratkaiseva tekijä nimenomaan inkarnaation myötä. Inkarnoitumaton Jumalan Sana ei toimi Jumalan itseilmoituksena ihmisille siten kuin inkarnoitunut Sana. Jumalan on toimittava inhimillisten kategorioiden piirissä voidakseen tulla ihmisten tuntemaksi. Kirjasessa *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission* Vicedom viittaa Galatalaiskirjeen neljänteen lukuun ja Pojan lähettämiseen ”kun aika oli täyttynyt”.<sup>372</sup> Tässä näkyy Vicedomin tapa korostaa pelastushistoriaa ja inkarnaatiota. *Missio Dei* kiteytyy inkarnaation ympärille. Aika on luodun maailman kategoria, ja inkarnaatio sitoutuu siihen. Pojan syntymä ikuisuudessa ja sen myötä toteutuva suhde Isään jää Vicedomin missiokäsityksen ulkopuolelle.

Vicedomille ominainen Sanan inkarnaation korostaminen liittyy lankeemuksen ja sen seurausten keskeiseen asemaan hänen mallissaan. Kaikki on luotu Sanan kautta, mutta syntiinlankeemuksen vuoksi luomisessa aktiivisesti mukana ollut Sana on ihmiselle vieras ilman Sanan inkarnoitumista. Lankeemus rikkoi sen yhteyden, joka Sanan kautta luomisessa oli syntynyt Jumalan ja ihmisen välille.<sup>373</sup> Lankeemus ei suinkaan ole nihiloanut luomisen

---

Anknüpfung Gottes mit der Welt, die von uns entsprechend nachvollzogen werden muß. Gott stellte die Verbindung durch die Person seines Sohnes her und vollzog sie damit nicht auf einem abstrakten Gebiet des Geistes, auch nicht durch eine Organisation, sondern durch eine Wahrhaftige Begegnung in der Menschenwirklichkeit.” DV 16.

<sup>370</sup> ”An ihm wird nun einmalig sichtbar, wer Gott ist, was er ist, wie er wirkt, wie er über die Menschen denkt, wie er sie erlöst, welches Heil er für sie bereit hat, wie die Menschen sich ihm nahen dürfen, wie sie in seine Gemeinschaft aufgenommen werden. [...] in ihm handelt der Gott mit den Menschen, der von der Schöpfung her ihr Herr ist.” MD 43.

<sup>371</sup> ”Wer Christi Einmaligkeit in Frage stellt, stellt auch den einen Gott in Frage, der ihn gesandt hat. Allein durch den Sohn lernen die Menschen diesen Gott kennen und nur durch ihn finden sie den Weg zum Vater. Darum ist Jesus nicht nur eine einmalige Gestalt in der Geschichte, er ist auch einmalig in seinem Tun und in seinem Ziel (Röm. 6, 10; Hebr. K. 6; 1. Petr. 3, 18). MD 44.

<sup>372</sup> ”Er macht seinen Sohn zum apostolos (=Missionar) (Hebr. 3, 1) und sendet ihn, als die Zeit erfüllt war (Gal. 4, 4), in die Welt als Offenbarer seiner Liebe (1. Joh. 4, 9).” RGK 9.

<sup>373</sup> ”Die Welt mit den Menschen ist die Schöpfung Gottes, durch sein allmächtiges Wort nach seinem Willen entstanden. Er hat also selbst ein Gegenüber, ein Du, und damit einen Wirkungsbereich geschaffen. Dieses war auch bereits vor dem Sündenfall gegeben, denn das Wort von der Gottes-Ebendbildlichkeit kann doch nur bedeuten, daß Gott sich ein Wesen schuf, *das mit ihm Gemeinschaft haben konnte und das in dieser die Erfüllung seines Lebens fand.*” MD 18–19.



merkitystä tyystin, vaikka sen vaikutukset Jumalan ja ihmisen väliseen suhteeseen ovatkin voimakkaat. Sanan työ luomisessa on merkittävä potentiaalinen tekijä Jumalan tuntemisen kannalta, mutta vasta inkarnaation myötä tapahtunut pelastava Jumalan itseilmoitus voi avata ihmisen käsitykseen luomisesta oikean näkökulman.<sup>374</sup>

Vaikka Vicedom antaa Johanneksen evankeliumille huomattavan paljon tilaa kolminaisuusajattelussaan – kuten aiemmin on huomattu –, hän keskittyy enemmän Pojan inkarnaatioon Jeesuksessa Kristuksessa kuin pre-eksistenttiseen Sanaan, josta Johanneksen evankeliumi jo alussa kertoo. Hän ei esimerkiksi kehittele Justinos Marttyyriä periytyvää *Logos spermatikos* -ajattelua, vaikka se kristinuskon ja muiden uskontojen ja maailmankatsomusten kohtaamisessa kehittyneenä ilmiönä on vahvasti missiologinen ilmiö ja viittauksia siihen esiintyy jossain määrin Vicedomin aikalaisten teksteissä.<sup>375</sup>

Lankeemus johtaa Vicedomin mukaan Pojan inkarnaatioon ja siten koko Jumalan trinitaariseen itseilmoitukseen pelastavassa missiossa. Vicedom toteaa, ettei ennen lankeemusta ollut tarvetta erityiselle lähettämislle.<sup>376</sup> Tästä seuraa klassinen kysymys: olisiko Poikaa ja Pyhää Henkeä lähetetty maailmaan ilman lankeemusta?<sup>377</sup> Vicedom ei vastaa edellä esiteltyyn kysymykseen, mutta kysymyksen aihepiiri on hänen teksteissään keskeisellä sijalla. Vicedom operoi Jumalan pelastusteoissa annetun ilmoituksen mukaan. Vicedomille Kolminaisuus on itsensä pelastustekojen kautta ilmoitettava Kolminaisuus, ei inhimillisen spekulatiivisuuden kautta tavoitettava Kolminaisuus. Ilmoitettu Kolminaisuus on pelastusta tahtova Kolminaisuus, ja tämä kokonaisuus aukeaa Vicedomin mallissa korostetusti inkarnaatiosta käsin.

Kolminaisuuden persoonien keskinäinen yhteys ja yhteinen tahto käyvät ilmi inkarnaation myötä. Vicedomin kielenkäytössä Poika ei ole vain Isän (*Vater*) lähettämä vaan

---

<sup>374</sup> "Wir müssen Schöpfungsbereich um so mehr ersnt nehmen, weil ihn Gott durch die Menschenwerdung seines Sohnes für sich beansprucht und damit die Unterscheidung zu den anderen Religionen selbst vollzogen hat. Als Christen haben wir die Offenbarung Gottes in Jesus Christus kennen und darum um die wirkliche Erlösung wissen." JCRW 87; "Eine Vorbereitung der Menschen zur Aufnahme des Evangelium gibt es nur durch das Wort Gottes selbst." DV 67.

<sup>375</sup> Justinos Marttyyri: 2. ap.: 8–13; Ahonen 2000, 175–176. Justinoksen ajattelusta esim. Bouquet 1961, 190–196. Warrenin Kristuksen lähtökohtaista läsnäoloa kaikkialla korostavassa ajattelussa on nähtävissä yhtymäkohtia *Logos spermatikos* -ajatteluun. Ahonen 2000, 267; Dillistone 1996, 622; Lundström 2006, 61; Yates 1994, 138–142, 158.

<sup>376</sup> "In dieser Gemeinschaft war weder eine spezielle Sendung noch die Betonung der Gottesherrschaft notwendig." MD 19.

<sup>377</sup> Klassinen liturgia antaa oman vastauksensa tähän vanhaan kysymykseen pääsiäisyön Exsultet-hymnissä: "O felix culpa, quæ talem ac tantum méruit habére Redemptórem!" "Oi onnellinen syyllisyys, joka ansaitsi tällaisen Lunastajan!"

Jumalan (*Gott*) lähettämä.<sup>378</sup> Ilmaus korostaa Jumalan yhtä pelastavaa tahtoa. Vaikka Poika on Isän lähettämä, korostaa Vicedom Jumalan tahtoa yhteisenä tekijänä. Vicedomin käsityksen mukaan juuri tämän vahvan persoonien välisen yhteyden ja tahdon yhteyden myötä Pojan persoona ja hänen tekonsa ilmoittavat koko Jumalan ja hänen pelastavan tahtonsa, eivät vain Poikaa itseään. Poika toimii Kolminaisuuden tahdon mukaisesti ja saamansa tehtävän mukaan ihmisten pelastuksen hyväksi. Toisaalta myös persoonien väliset distinktiot käyvät ilmi Pojan inkarnaation myötä. Isä tulee tunnetuksi ihmisille inkarnoituneen Pojan Isänä. Poika on Isän lähettämänä täyttämässä Isän työtä Isän tahdon mukaisesti. Koska Pojan toiminta on Isän mielen mukaista, on Pojan toiminta myös Isän toimintaa.<sup>379</sup>

Poika paitsi toimii Isän tahdon mukaisesti, myös tuo Isän ilmi sanoillaan. Jeesuksen Kristuksen Isän tunteminen on ihmiselle mahdollista vain maailmaan lähetetyssä Pojassa toteutuneen ilmoituksen myötä.<sup>380</sup> Jumalan tunteminen Luojana ja Herrana edellyttää Vicedomin ajattelussa Jeesuksessa Kristuksessa tapahtunutta ilmoitusta.<sup>381</sup> Pojan myötä opitaan tuntemaan se, mitä Jumala todella on. Luomisen pohjalta Jumala on jo kaiken Herra, mutta luomisen pohjalta vaikuttava herruus tulee ihmisille havaittavaksi vasta Pojan lähettämisen ja Pojassa valmistetun pelastuksen myötä. Pojan pelastustekojen myötä Isän pelastava tahto tulee ihmisten tavoitettavissa olevaksi todellisuudeksi.<sup>382</sup> Näin Jumalan

---

378 "Israels Missionsberuf erfüllte sich erst, als Gott seinen Sohn als den Sohn Davids sandte [...]" MD 43; "In diesen Eigenschaften setzt der Heilige Geist die Mission fort, die Gott durch seinen Sohn Jesus Christus begonnen hat [...]" MD 46; "Gott schuf durch die Sendung seines Sohnes das Heil und leitete dadurch seine Missio Dei ein." MS 11; "Gott will aber noch mehr! [...] Darum sandte er den Menschen seinen Sohn als den Erlöser und Heiland." GDW 7.

379 "[...] in ihm handelt der Gott mit den Menschen, der von Schöpfung her ihr Herr ist. Darum hat Jesus wohl in dieser Sendung einen eigenen Auftrag, aber es ist immer die Aufgabe und der Wille, den der dreieinige Gott sich selbst zur Rettung der Menschen gegeben hat. Jesus handelt immer in Übereinstimmung mit dem Vater und er wirkt so, als wenn der Vater selbst am Werke wäre. Er vollendet das Werk seines Vaters (Joh. 4, 34), und dieses ist Beweis dafür, daß Gott ihn gesandt hat und dieser am Werke ist (9, 3 ff.)." MD 43. Katso myös Jenson 2002, 83.

380 "[...] GAB JESUS DURCH SEINE VERKÜNDIGUNG DEM VATERNAMEN EINEN NEUEN INHALT. Er redet Gott zunächst einmal mit 'Abba' an und stellt damit das Vater-Kind-Verhältnis in den Mittelpunkt des Gebets. Es beten Kinder zum Vater und damit Menschen, deren Existenz ohne den Vater nicht zu denken wäre. [...] Er ging selbst als der Sohn vom Vater aus und wurde Mensch, damit die Menschen Gottes Kinder werden können. Er war die Verkörperung des neuen Gottesverhältnisses. Wer an ihn glaubt und durch die von ihm geschenkte Erlösung den Weg zu Gott findet, wird ein Kind Gottes. So hat er den Menschen das Recht erworben, Gott mit Vater anreden dürfen." GW 31.

381 "Gottes Werk in der Geschichte ist ein vielfältiges. [...] Das Geschichtswirken Gottes reicht aber nicht aus. Gott mußte sich offenbaren, damit die Menschen ihn als ihren Schöpfer und Herrn erkennen und verstehen können." GDW: 6; "Sünde als Vergehen gegen Gott ist nur dort erkannt, wo der Mensch durch die Offenbarung Gottes den Schöpfer und Herrn kennt; dort braucht er auch einen Erlöser." MD 19.

382 "Mission ist nur von der Einmaligkeit und von der Universalität des Gottes her zu verstehen, der durch die Schöpfung sich als den Herrn der ganzen Menschheit kundgetan hat. Er hat sich als Vater Jesu Christi und damit als der Erlöser aller Menschen geoffenbart. Nur wenn diese beiden Tatsachen Gültigkeit haben und auf alle Menschen bezogen werden, ist Mission berechtigt und wird zu einer verpflichtenden Notwendigkeit. So zieht durch die Heilige Schrift vom ersten bis zum letzten Blatt die rettende Leidenschaft Gottes." MÖZ 11; "Die

pelastuksen universaalisuus aukeaa partikulariteetin, ihmiseksi tulleen Jumalan Pojan Jeesuksen Kristuksen, kautta. Pojassa alkanut ja ihmisten pelastukseen tähtäävä missio on Luojan isänrakkauden ilmentymä.<sup>383</sup> Tässä mielessä Vicedom saattaisi liittyä Boschin käsitykseen, jonka mukaan Jeesus Kristus on ensimmäinen mission paradigman muutos.<sup>384</sup> Inkarnoitunut Jumalan Poika on historiallinen partikulariteetti, jonka myötä koko maailmaan suuntautuva Jumalan missio käy ilmi. Tämä johtaa ratkaisevaan muutokseen Jumaläkäsityksessä.

Vicedom korostaa käsitteen Isä kaksitahoisuutta. Jeesus ilmoitti Isän nimen kaksi merkitystä. Isä on toisaalta Pojan Isä, toisin sanoen sanalla on Kolminaisuuden persoonien välinen ulottuvuutensa. Toisaalta Isä on Luojana ja Herrana ihmisten Isä. Jeesus Kristus ilmoittaa ihmisille molemmat näkökulmat. Raamatun mukaan hän lähestyi Jumalaa Isänään ja opetti toisaalta ihmisiä rukoilemaan ”Isä meidän”. Jeesuksen tapa puhua Isästä osoittaa distinktion kahden persoonan eli Pojan ja Isän välillä. Toisaalta Isän Poikana Jeesuksella Kristuksella on inkarnaation jälkeenkin selkeä distinktio suhteessa ihmisiin. Kolminaisuuden persoonien välisestä erillisyydestä huolimatta Poika ja Isä ovat yhtä tavalla, joka ei ole mahdollinen Isän ja ihmisten välisessä suhteessa. Pojan ja Isän yhteydestä seuraa, että se, joka näkee Pojan, näkee myös Isän.<sup>385</sup> Isän ja Pojan yhteys korostaa distinktiota ihmiseksi tulleen Pojan ja ihmisten välillä, toisaalta ihmiseksi tullut Poika on ihmisille tie Isän lapsiksi. Hänen ilmoittamansa Isän nimi tekee mahdolliseksi yhteyden rukouksessa ihmisten ja näiden Isän välillä.<sup>386</sup> Vicedom lähestyy käsitteen Isä kahta ulottuvuutta ensisijassa Jumalan tiedollisen itseilmoituksen kautta. Mahdolliset muut kuin tiedolliset inkarnaation vaikutukset Pojan ja

---

Universalität Gottes ist bereits in der Schöpfung begründet, sie ist aber vor allem durch das Kreuz Christi gegeben. Jesus ist für alle Menschen gestorben.” JCRW 84.

383 ”So ist die Mission ein Werk der Vaterliebe des Schöpfers, verankert in dem an Jesus Christus gebundenen Heilsuniversalismus der Bibel, in der promissio universalis als der causa salutis auch der Heiden.” RGK 8–9.

384 Bosch 1991, 15.

385 ”Durch das Vater-Unser vollzieht Jesus auch eine klare Scheidung oder besser Unterscheidung zwischen sich als dem Inhalt der Botschaft und denen, die sie verkündigen sollen. [...] Jesus betet immer ‚mein Vater‘ und er lehrt seine Jünger ‚unser Vater‘ sprechen. Er unterscheidet zwischen ‚mein Vater‘ und ‚euer Vater‘. Damit macht er eine klare Unterscheidung zwischen sich und den Jüngern, die in dem verschiedenen Verhältnis zum Vater ihre Begründung hat. Er ist der, der aus dem Vater hervorgegangen ist und der zum Vater zurückkehrt, der mit dem Vater eins ist. Die betende Gemeinde dagegen ist eine Gemeinde von begnadeten Sündern, die durch ihn den Weg zum Vater gefunden hat. Jesus muß nicht erst sein Verhältnis zum Vater herstellen. Wer ihn sieht, sieht den Vater. Er ist der Sohn, während seine Jünger erst durch ihn zu Kindern werden. So bleibt er auch im Gebet der Herr und Meister.” GW 27–28. Isän ja Pojan välisestä distinktiosta Pannenberg 2004, 263–264. Katso myös Jensen 2002, 17.

386 ”Es ist also nicht so, daß wir im Gebet Gott nahen und ihn auf Grund unsrer Gebeterfahrung Vater nennen, sondern UNSER GEBET IST BEREITS DIE ANTWORT AUF DEN GEOFFENBARTEN VATER-NAMEN, wie er durch Jesus gelehrt und durch die Apostel verkündigt wurde. [...] Unse Kindschaft geht also über den Sohn. Sie entsteht nicht durch eine mystische Frömmigkeit des Einsseins mit Gott, wie asiatische Religionen lehren.” GW 36.

ihmiskunnan suhteessa ja sen myötä Isän ja ihmiskunnan suhteessa eivät saa tilaa Vicedomin pohdinnoissa.

On merkillepantavaa, että Vicedom pureutuu kolminaisuusopillisiin teemoihin huomattavan vahvasti kirjassaan Isä meidän -rukouksesta – jopa syvemmillä tasolla kuin esimerkiksi *missio Dei* -käsitteen ympärille rakentuvassa johdannossaan lähetysteologiaan. Yksi selitys tähän ilmiöön aukeaa persoonadialogisuudesta käsin. Vicedomin *missio Dei* -malli korostaa persoonadialogisuutta. Kun Vicedom kirjoittaa rukouksesta, hän kirjoittaa siitä, minkä kautta ihminen elää suhteessa Kolminaisuuteen. Kolminaisuuden dynamiikka aukeaa hänelle suhteessa, ei objektivoidussa teologisessa työskentelyssä. Näyttää siltä, että Kolminaisuus ei näyttäydy hänelle ensisijaisesti opillisena kysymyksenä vaan kristillisen elämän perusteisiin kuuluvana mysteerinä. Vicedomin lähetysteologiassa on näin kokonaisuuden kannalta ilmeisen keskeinen spiritualiteetin teologian ulottuvuus.

Käsitteen Isä kaksitahoisuuden korostamisesta olisi mahdollista siirtyä kohti immanenttisen Kolminaisuuden kysymyksiä. Isä, joka on Isä suhteessa Poikaan, voisi toimia Vicedomille lähtökohtana Kolminaisuusopin konstruktiiiviselle käsittelylle. Vicedom ei kuitenkaan tartu tähän mahdollisuuteen.

Pyhän Hengen lähettäminen viittaa Vicedomin *missio Dei* -mallissa vahvasti Kolminaisuuden persoonien väliseen yhteyteen, vaikka avautuukin Pojan lähettämisen kautta. Kuten jo aiemmin mainittiin, Vicedom liittyy perinteiseen läntiseen näkemykseen siitä, että Pyhä Henki lähtee Isästä ja Pojasta. Tämä korostus liittyy hänellä Kolminaisuuden ykseyteen. Koska Pyhä Henki on sekä Isän että Pojan lähettämä, toimii hänen kauttaan koko Kolminaisuus.<sup>387</sup> ”Kolmiyhteinen Jumala on läsnä Hengessään.”<sup>388</sup> Pyhän Hengen läsnäolo tekee molemmat hänet lähettäneet persoonat ja niiden myötä koko Kolminaisuuden läsnäolevaksi todellisuudeksi. Pyhän Hengen lähettäminen on näin ollen kolmiyhteisen Jumalan missiota niin siinä mielessä, että Jumala on lähettäjä, kuin siinä mielessä, että Jumala on lähetetty, vaikka Pyhä Henki itse ei lähetä muita Kolminaisuuden persoonia.

Pyhän Hengen lähettäminen on paitsi yhden kolmiyhteisen Jumalan lähetystä myös oleellisesti jatkoa Pojan lähettämiselle ja siinä alkaneelle Jumalan erityiselle pelastavalle missiolla. Vicedom toteaa Pyhän Hengen jatkavan Pojan lähettämässä alkanutta missiota. Pojassa toteutunut Jumalan itseilmoitus on ainutlaatuinen, samoin kuin Pojan kuolemassa ja ylösnousemuksessa valmistettu pelastus. Näihin ainutlaatuisiin tapahtumiin Pyhän Hengen

---

<sup>387</sup> ”Auch der Heilige Geist ist gesandt (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7). Er geht vom Vater und Sohn aus; darum ist in seiner sendung die Gnadenfülle des dreieinigen Gottes gegeben. Wo er wirkt, ist der dreieinige Gott am Werke.” MD 45–46.

työ perustuu, ja näissä ainutlaatuisissa tapahtumissa alkanutta Jumalan missiota Pyhä Henki jatkaa omalla, itselleen ominaisella työllä. Pyhä Henki on ainutlaatuinen tekijä Jumalan itseilmoituksessa siinä missä Poikakin. Pyhä Henki tekee ihmisille Pojassa valmistetun pelastuksen eläväksi todellisuudeksi ja avaa näille pelastuksen merkityksen.<sup>389</sup>

Pyhän Hengen lähettäminen jatkaa Pojassa alkanutta Jumalan missiota. Sen myötä Jumala pysyy itse mission ensisijaisena toimijana:

Kuitenkin kaikessa pysyy yksin Jumala toimijana. Hän toimii meidän ihmisten joukossa sanansa ja sakramenttiansa kautta, hän on Henkensä kautta aina toiminnassa, hän tuo valtakuntansa lähelle ihmistä, hän tahtoo vapauttaa kirkon ja mission puuhastelusta toimintaan hallitsevana, lähettävänä, kokoavana ja satoa korjaavana. [...] Jumala toimii Henkensä kautta milloin ja missä haluaa eikä sido itseään mihinkään kaavaan.<sup>390</sup>

Pyhän Hengen paikka Vicedomin lähetysteologisessa mallissa määrittyy Pojan inkarnaation ja ristin kautta. Pyhä Hengen työ sitoutuu Pojan työhön ja jatkaa sitä. Vicedom keskittyy Pyhää Henkeä käsittelevissä teksteissään pelastushistoriaan inkarnaation jälkeen.<sup>391</sup> Vicedom ei juurikaan käsittele Pyhän Hengen roolia luomisessa tai muissa Vanhan testamentin kirjoitusten välittämässä tapahtumissa, puhumattakaan siitä, että siirtyisi ”spekulatiivisen” teologian puolelle pohtimaan immanenttisen Kolminaisuuden sisäisiä suhteita. Tämä osoittaa osaltaan Vicedomin mallin kristologista korostusta.

Kristologian korostuminen ja siitä seuraava pneumatologian tietty alisteisuus suhteessa kristologiaan lähetysteologiassa oli yleinen ratkaisu KLN:n ja sittemmin KMN:n

---

388 ”In seinem Geist ist der dreieinige Gott präsent.” MD 46.

389 ”In der Sendung des Geistes setzte er seine Mission fort. Er macht der Menschheit kund, was Jesus für sie als Erlöser bedeutet. [...] Mission kann immer nur von dem Erbarmen Gottes mit den Menschen her begründet werden. Die Verheißung, daß er sich ihrer erbarmen will, ist in Jesus Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung Wirklichkeit geworden.” MS 11–12; ”Gott bringt seine Mission in der Sendung des Sohnes dadurch auf den Höhepunkt, daß er ihn durch die Erlösung am Kreuz und vor allem durch die Auferstehung zum Inhalt seiner Sendung macht. Kreuz und Auferstehung sind ebenfalls universal verstanden. [...] In der Auferstehung offenbarte Jesus als Herr und Erlöser aller Menschen. [...] Auch diese Sendung gehört nun ganz in die unmittelbare Mission Gottes hinein; denn seine Wirksamkeit wird darin offenbar, daß er seinen Heiligen Geist gibt, der die Sendung des Sohnes fortsetzt. In ihm wird der auferstandene und lebendige Herr auch in der Sendung gegenwärtig. Die Aufgabe des Heiligen Geistes ist es, das den Menschen mitzuteilen, was Gott in seinem Sohn für die Menschen getan hat, um ihm auf Erden eine Gemeinde, das neue Gottesvolk, zu sammeln.” MÖZ 12–13; ”Die Mission der Kirche wird von der *einen* Sendung des Sohnes umschlossen und wird von dem *einen* Geist durchgeführt.” Vicedom 1971b: 195.

390 ”In dem allen aber bleibt allein Gott der Handelnde, er ist durch sein Wort und in den Sakramenten unter uns Menschen wirkend, er ist durch seinen Geist immer am Werke, er bringt sein Reich den Menschen nahe, er will Kirche und Mission als der Herrschende, Sendende, Sammelnde und Einbringende vom Werke zum Wirken befreien. [...] Gott wirkt durch seinen Geist, wann und wo er will, und bindet sich nicht an ein Schema.” AD 126–127.

391 Tämä on helppo havaita Vicedomin pääteoksessa *Missio Dei*. Vicedom käsittelee Pyhää Henkeä suuremmassa määrin vasta Pojan lähettämisen jälkeen. Pyhä Henki näyttäytyy Pojan lähettämässä alkaneen erityisen mission jatkajana. MD 44–46.

piirissä toisen maailmansodan jälkeen.<sup>392</sup> Vicedom liittyy aikansa valtavirtaan. Hänen mallissaan on aineksia, joita kehittelemällä vahvempi pneumatologian asema olisi saattanut löytyä. Kuten edellä voidaan havaita, Vicedomin *missio Dei* -mallin trinitaarisuus avautuu Pojan inkarnaatiosta käsin. Pojan inkarnaation kautta avautuu näkökulma muuhun Kolminaisuuden pelastavaan toimintaan suhteessa maailmaan sekä sen myötä Kolminaisuuden persoonien keskinäisiin suhteisiin ja lähettäisiin sekä Kolminaisuuden ykseyteen ja yhteiseen pelastustahtoon. Tämän aineksen valossa on yllättävää, että Vicedom ei pohdi tarkemmin ekonomisen ja immanentin Kolminaisuuden suhteita vaan jättää Kolminaisuuden sisäiset ja ikuisuudessa vaikuttavat persoonien väliset suhteet ilmeisen tietoisesti tarkastelunsa ulkopuolelle.

Inkarnoitunut, ristiinnaulittu ja ylösnoussut Jumalan Poika Jeesus Kristus on Vicedomille pelastushistoriallinen partikulariteetti, joka avaa uuden näkökulman koko pelastushistoriaan, siis jo Vanhan testamentin aikaan. Vicedom ei hyödynnä tätä näkökulmaa pneumatologian ja siihen liittyvän kolminaisuusopin kohdalla, vaan hänen Pyhää Henkeä käsittelevät käsityksensä keskittyvät pelastushistorian vaiheeseen Kristuksen ylösnousemuksen jälkeen.

### **3.2.3. Luomisen ja lunastuksen jännite suhteessa kolminaisuusoppiin**

Tässä alaluvussa käsitellään Vicedomin ajattelussa vaikuttanutta vaihtelua käsitteen *missio Dei* määrittelyssä ja historiallista tilannetta muutosten taustalla. Kuten edellä todettiin, Vicedomin tapa tulkita käsitettä *missio Dei* muuttui huomattavassa määrin 1950- ja 1960-luvuilla. Apukäsite *missio Dei specialis* oli käytössä teoksessa *Missio Dei*, mutta sen jälkeen Vicedom palasi aiempaan, tiukemmin rajattuun tapaansa määritellä *missio Dei*: Jumalan *missio* alkaa Pojan lähettämisestä maailmaan. Toisin sanoen Vicedom palasi lyhyen välivaiheen jälkeen inkarnaation merkitystä korostavaan malliin.

Vahvin syy Vicedomin *missio Dei* -mallin muutoksille löytyy 1960-luvun kansainvälisestä lähetysteologisesta keskustelusta. Vicedom mainitsee itse kirjoituksissaan kaksi 1960-luvun keskustelussa esille nousutta virtausta, joita hän vastustaa: ensiksi sellaisen pelastusuniversalismin, joka kumoaa Jumalan rakkauteen vedoten kadotuksen mahdollisuuden, ja toiseksi teologian sekularisoitumisen, josta seuraa lähetysteologian mielenkiinnon keskittyminen maailmansisäisiin asioihin ja maailmansisäiseen

---

<sup>392</sup> Tästä tiiviisti esim. Forsberg 1991 tai Ahonen 2000, 125–126. Tilanne muuttui 1900-luvun loppua kohden. Tästä on esimerkkinä se, kuinka Kirkkojen maailmanneuvoston lähetystä ja evankelointia käsittelevä asiakirjaluonnos *Together Towards Life* rakentuu voimakkaasti pneumatologian ympärille. WCC 2013.

kehitykseen.<sup>393</sup> Kummankin virtauksen torjumisessa Vicedom käyttää argumentteja, joissa näkyy ilmoitetusta Kolminaisuudesta ja Kristuksen inkarnaatiosta käsin nouseva mission perustelu.

Vicedomin esille nostamiin pelastusuniversalismiin ja teologian sekularisoitumiseen liittyvät teemat ja kysymykset ovat läsnä KMN:n vuoden 1968 Uppsalan yleiskokouksen dokumenteissa, jotka heijastavat pitempiaikaista kehitystä. Osa yleiskokouksen valmisteluasiakirjan *All Things New* raamattutyöskentelyistä ohjasi teemoihin, jotka liittyvät pelastuksen ja ihmisyyden rajojen ja rajoittamattomuuden kyselemiseen.<sup>394</sup> Sama dokumentti korostaa yksilön pelastumisen toissijaisuutta suhteessa Jumalan koko luomakuntaan kohdistuvan työn hyväksymiseen.<sup>395</sup> Uppsalan kokouksen virallinen raportti antaa kuvan erilaisten missionäkemysten välisistä vastakkainasetteluista sekä työskentelyn pohjana olleiden asiakirjojen saamasta kriittisestä palautteesta. Raportissa John V. Taylor torjuu ”uuden ihmisyyden” (*the new manhood*) -käsitteellä tulkitun pelastusuniversalistisen ajatuksen. Hänen mukaansa Jeesuksen Kristuksen ”uusi ihmisyyden” ei vaikuta *ex opere operato* vaan uskon kautta. Kokouksen lopullisessa lähetyraportissa ei löydy merkkejä pelastusuniversalismista, mutta mission motiivien siirtymistä sekulaariin suuntaan on havaittavissa. Asiakirja korostaa kirkon ja kristittyjen yhteiskunnallisen toiminnan merkittävyyttä.<sup>396</sup> Huolimatta lopullisten lausuntojen maltillisuudesta valmisteluasiakirjoissa ja virallisissa raporteissa on merkkejä keskustelusta ja ilmiöistä, joihin Vicedom tarttuu.

Vicedom torjuu pelastusuniversalismin korostaen Jumalan tuntemista Kristuksessa tapahtuneen ilmoituksen kautta. Vicedom katsoo, että pelastusuniversalismin ytimessä on ajatus Jeesuksen Kristuksen kuolemassa ja ylösnousemuksessa valmistetun pelastuksen objektiivisuudesta. Tämän mukaan Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus ovat pelastaneet jokaisen ihmisen riippumatta siitä, onko Jumalan ilmoitus näissä pelastusteoissa kohdannut

---

<sup>393</sup> ”Da sind zunächst einmal die Universalisten, die glauben, daß es auf Grund der allerbarrenden Liebe Gottes keine Verdammnis geben könne. Das Heil würde an sich allen Menschen zuteil. [...] Noch schlimmer aber sind die großen Strömungen im Protestantismus, von der Annahme einer allgemeinen Liebe Gottes aus das Heil zu einem innerweltlichen zu machen.” MS 12–13. Vicedom jatkaa universalismin kritiikkiä teoksessaan *Actio Dei*: ”Das übersehen die Universalisten, die meinen, daß es für die Menschen viele Heilsmöglichkeiten gibt. Es ist Unbarmherzigkeit, es den Menschen zu überlassen, sich selbst das Heil zu suchen. Heil ist nichts Relatives.” AD 139.

<sup>394</sup> Katso esim. WCC 1968b: 26–27; 32–33.

<sup>395</sup> WCC 1968b: 43–44.

<sup>396</sup> WCC 1968c: 27–38. Forsberg arvioi raporttia: ”Voidaan kuitenkin sanoa, että kirkon lähetystehtävän teologisen perustan selvittely on jäänyt jokseenkin keskeneräiseksi ja erilleen niistä käytännöllisistä johtopäätöksistä ja suosituksista, joita asiakirjan kahdessa muussa osassa selvitetään.” Forsberg 1969, 14.

ihmisen ja onko se otettu vastaan uskolla.<sup>397</sup> Pelastusuniversalistisen ajattelun ero Jumalan ja ihmisen välistä persoonadialogista suhdetta korostavan Vicedomin ajatteluun nähden on huomattava. Vicedom korostaa Jumalan pelastustekojen aktuaalistumista julistuksen myötä. Julistuksen myötä kolmiyhteisen Jumalan itseilmoitus Jeesuksen Kristuksen pelastavassa työssä johtaa ihmisen elämänsuhteeseen Jumalan kanssa. Pelastustekojen seuraukset eivät ole vain objektiivisia vaan subjektiivisia, suhteen kautta avautuvia ja ihmisen koko eksistenssiä koskettavia. Pelastusteot eivät vain pelasta ihmistä ulkokohtaisesti vaan johtavat ihmisen Pojan lähettäneen Isän sekä Isän ja Pojan lähettämän Pyhän Hengen tuntemiseen. Pelastusuniversalismi ei Vicedomin tulkinnan mukaan ota riittävästi huomioon tätä kolmiyhteisen Jumalan itseilmoitusta ja sen pohjalta syntyvää ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta. Tässä näkyvät merkkejä subjektiivista kokemusta ja aktualismia painottavien teologisten korostusten keskeisestä roolista Vicedomin lähetysteologiassa.

Myös Vicedomin argumentit teologian sekularisoitumista vastaan perustuvat pelastusteoissa itsensä ilmoittavaan Kolminaisuuteen. Sekulaarin lähetysteologian muotoutuminen ja voimakas esiinmarssi liittyy vahvasti Hoekendijkiin, jonka näkemyksen mukaan Jumalan työ kohtaa maailman ennen kaikkea kirkon ulkopuolella. Jumalan missio ilmenee monitahoisessa rauhan ja hyvinvoinnin tilassa *shalom*:issa, jolle Hoekendijk antaa korostetusti maailmansisäisen merkityksen: *shalom* on vapautumista elämää kahlitsevista ja rajoittavista tekijöistä.<sup>398</sup> Vicedom pitää ongelmallisena sitä, että Jumalan vaikutus rajataan voimakkaasti maailmansisäiseen kehitykseen ja siten vähätellään myös maailmansisäisten prosessien ulkopuolelle suuntautuvaa pelastusta ja julistusta, joka keskittyy tähän pelastukseen.<sup>399</sup> Vicedom tarttuu ongelmaan Jumalan valtakunta -käsitteen näkökulmasta käsin. Hän tukeutuu myös vahvasti Jumalan trinitaariseen itseilmoitukseen: Jumala on

---

<sup>397</sup> "So vertritt Uppsala einen Heilsuniversalismus, der nicht mehr an der christlichen Glauben gebunden ist. Tod und Auferstehung Jesu werden so gedeutet, daß durch ihn bereits alle Menschen erlöst sind." AD 55; "Einen Heilsuniversalismus, der das, was in Jesus Christus geschehen ist, bereits allen Menschen zuspricht, bevor sie durch das Evangelium zum Glauben gekommen sind, kennt die Heilige Schrift nicht." AD 83.

<sup>398</sup> Hoekendijkin vaikutuksesta mm. Kramm 1979, 70–71; Hasselhorn 1982, 12; Bosch 1991, 392; Ahonen 2000, 98–99; Oberji 2006, 143–146. Hoekendijkin mukaisesti tyystin maailmansisäistä kehitystä kohti *shalom*:ia on pitänyt sittemmin yllä esim. Cox. Cox 2009, 42–45.

<sup>399</sup> "Jetzt geht es nicht mehr so sehr darum, was Gott getan hat, wie er seine Boten sendet und was er durch die Verkündigung des Heils noch unter Völkern tut, sondern es geht darum, wie er in der geschichtlichen Entwicklung anwesend ist. Man sagt: Er kommt nicht zu den Menschen. Er ist da!" Vicedom 1971b: 191; "Darum wird jetzt nicht mehr unter 'Missio Dei' die Vermittlung des in Jesus Christus begründeten Heils durch Gott verstanden. Jetzt wird Mission zur Bestätigung unsrer geschichtlichen Entwicklung, in der Gott für alle Menschen am Werke sei, um ihnen irdisches Wohl mitzuteilen." AD 11; "Darum begründet man in der Gegenwart Mission in der 'Missio Dei', als eine Sendung, die von Gott ausgeht, die er selbst in seiner Gemeinde vollzieht, um den Menschen sein Heil anzubieten. Diese Missio Dei wird aber in der Gegenwart vor allem als das übergreifende Geschichtswirken Gottes verstanden, in das er seine Kirche hineinnimmt. [...] Wenn Missio Dei als das Geschichtswirken Gottes erstanden wird, bedarf es keiner speziellen Sendung mehr." AD 125.



ilmoittanut itsensä Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä. Hän on ilmoittanut itsensä niin luomisessa kuin pelastuksessa ja jatkaa itse missiotaan Henkensä kautta. Jumala toimii missä ja miten haluaa. Ihminen ei voi tehdä Jumalan valtakuntaa lähetyksen näkyväksi päämääräksi.<sup>400</sup> Mission rajaaminen näkyvän maailman sisäiseksi tapahtumaksi sotisi Jumalan trinitaarista itseilmoitusta vastaan.<sup>401</sup>

Vicedom korostaa sitä, että Kolminaisuuden persoonien välisissä suhteissa vaikuttavat samanaikaisesti sekä yhteys että distinktio: Kolminaisuuden persoonat ovat pelastustahdossa ja ulospäin suuntautuvissa teoissa yhtä, mutta samalla suhteessa toisiinsa. Samalla tavalla Vicedom painottaa luomisen ja lunastuksen välillä vallitsevaa distinktiota näiden välisen voimakkaan yhteenkuuluvuuden rinnalla. Kristuksen pelastustekojen korostaminen vaatii Vicedomin mukaan rinnalleen kristinuskon kokonaisuuden. Risti avaa oikean näkökulman luomiseen, ja luomisesta tulee uudella tavalla merkittävä ristin myötä. Muut näkökulmat ohittava keskittyminen ristiin saattaa johtaa siihen, että Jeesuksesta tulee vain moraalinen esikuva sen sijaan, että Jeesuksen työ liittyisi kolmiyhteisen Jumalan kaikkeen, maailman luomisesta asti tapahtuneeseen työhön. Tällöin Jeesuksen merkitys tyhjentyisi maailmansisäisiin kategorioihin. Toisaalta keskittyminen ensimmäiseen uskonkappaleeseen saattaa aiheuttaa sen, että käsitys synnistä ja pelastuksen tarpeellisuudesta katoaa tyystin.<sup>402</sup>

Pojan lähettämisen keskeisyys Vicedomin *missio Dei* -mallissa johtaa luomisen ja lunastuksen välillä vallitsevan distinktion ja Jeesuksen Kristuksen partikulaarisuuden alleviivaamiseen. Jumala toimii jo luomisen pohjalta luomakunnassaan ja on siten sen tosiasiallinen Isä ja ylläpitäjä, mutta hän tulee lankeemuksen aiheuttaman kriisin vuoksi

---

<sup>400</sup> "Mission ist nur von der Einmaligkeit und von der Universalität des Gottes her zu verstehen, der durch die Schöpfung sich als den Herrn der ganzen Menschheit kundgetan hat. Er hat sich als der Vater Jesu Christi und damit der Erlöser aller Menschen geoffenbart." MÖZ 11; "In dem allen aber bleibt allein Gott der Handelnde, er ist durch sein Wort und in den Sakramenten unter uns Menschen wirkend, er ist durch seinen Geist immer am Werke, er bringt sein Reich den Menschen nahe, er will Kirche und Mission als der Herrschende, Sendende, Sammelnde und Einbringende vom Werken zum Wirken befreien. [...] Gott wirkt durch seinen Geist, wann und wo er will, und bindet sich nicht an ein Schema. Da er der Herr des Reiches bleibt, kann man keinen Plan, kein Programm in seinem Namen machen, und sollte ökumenische Welthilfe nicht unter suggestiven Appellativbegriffen propagieren, die in solcher Gebrauchnahme unvermeidlich zu ideologischen Schlagworten degenerieren. Auch die Vergegenwärtigung des Reiches ist immer ein Ergebnis seiner transzendenten Wirkung. Aus diesem Grunde kann man das Reich Gottes nicht zu einem sichtbaren Ziel der Mission machen." AD 126–127.

<sup>401</sup> Oborji pitää hoekendijkilaista ajattelua ongelmallisena Kolminaisuuden suhteen. Oborji 2006, 146.

<sup>402</sup> "Schöpfung und Erlösung gehören aber im Wesen zusammen. So konnte kein rechtes Sündenverständnis entstehen, das durch die Erlösung beantwortet werden muß. [...] Es entstand eine Vatertheologie, die Gott zu einem wohlwollenden Wesen machte, dessen Heiligkeit man in sentimentale Liebe umwandelte. Andere Missionen verkündigten nur das Kreuz und damit den Sohn. Sie entfernten den Schöpfer aus dem Gottesbild. Dabei blieb dann in der Wissenschaftlichen Theologie nur die Tatsache des Kreuzes bestehen: von dem biblischen Jesusbild blieb nichts übrig als der Jesus der Historikers. Der Glaube sollte wissenschaftlich unterbaut werden. Es entstand die keerygmatisierte Geschichte Jesu oder ein bißchen Idealismus zum moralischen Leben." Vicedom 1971b: 202.

ihmisille tunnetuksi Isänä vasta Pojan lähettämisen ja pelastustekojen kautta. Tämä teema löytyy usein nimenomaan Vicedomin 1960-luvun loppupuolen tuotannossa, siis kirjoituksissa jälkeen teoksen *Missio Dei*, jossa hän operoi Jumalan tekoja laajasti kattavalla käsitteellä *missio Dei* ja kapeammalla alueella operoivalla alakäsitteellä *missio Dei specialis*.<sup>403</sup>

Vicedomin mukaan luomista ei voi ymmärtää ilman lunastusta, ja lunastus puolestaan perustuu luomiseen. Nämä kaksi asiaa kuuluvat kolmiyhteisen Jumalan tekoina samaan kokonaisuuteen, mutta samalla niitä on kyettävä tarkastelemaan itsenäisinä, toisiinsa sekoittumattomina ilmiöinä. Vicedom korostaa, että Jumalan pelastava ilmoitus ihmisille sisältää niin Jumalan luomistekoihin pohjautuvan ilmoituksen kuin varsinaiseen *missio Dei*:hin inkarnoituneessa Pojassa liittyvän ilmoituksen. Jumalan maailmaan suuntautuva missio voi olla lopulta vain yksi kokonaisuus. Tämä ykseys läpäisee mission kaikki tasot. Luomisessa mission takana oleva Jumala on jo ilmoittanut itsensä koko ihmiskunnan Herrana sekä kaikkien ihmisten pelastajana, Jeesuksen Kristuksen Isänä, vaikka vasta Pojan lähettämisen myötä toteutunut lunastus tuo sen ilmi. Ilmoituksen sisältöjen ja dynamiikan oikea ymmärtäminen edellyttää, että sekä luominen että lunastus ovat mukana ilmoituksen kokonaisuudessa.<sup>404</sup> Luomisen ja lunastuksen yhteys korostaa sitä, että pelastavassa missiossaan Jumala ilmaisee yhden pelastavan tahtonsa.

Vicedomin mission perusteiden trinitaarisuutta arvioitaessa voidaan esittää kysymys siitä, onko hänen ajattelussaan Kolminaisuus erityisellä tavalla ilmoitettu Kolminaisuus vai onko Kolminaisuuden ilmoitus aidosti trinitaarista. Toisin sanoen muodostuuko käsitys Jumalan kolmiyhteisyydestä ilmoituksen kokonaisuuden trinitaarisen ymmärtämisen kautta, vai onko Jumalan kolmiyhteys ilmoitustotuus, joka ilmaistaan ihmiselle yhteisen pelastustahdon myötä. Kuten edellä on käynyt ilmi, Vicedom korostaa läntiselle teologialle ominaisesti Jumalan ykseyttä. Kolminaisuuden persoonien keskinäinen dynamiikka jää jossain määrin Kolminaisuuden yhteisen tahdon varjoon. Kolminaisuus aukeaa Pojan inkarnaatiosta käsin. Isä ja Pyhä Henki tulevat ilmoitetuiksi Pojan inkarnaation myötä. Samoin luominen aukeaa vasta Pojassa valmistetun lunastuksen kautta. Ilmoitus on siis

---

<sup>403</sup> Näin esim. "Eine andere Klammer zwischen Christen und Heiden ergibt sich durch die Menschenwerdung Jesu. Durch sie ist Jesus in die konkrete Menschenwelt eingegangen, ist der Menschen Bruder und ihr Vertreter vor Gott geworden. Gott hat die Menschen durch den Tod seines Sohnes erlöst. Diese Tatsache ist die stärkste Anerkennung dafür, daß Gott alle Menschen als seine Geschöpfe behandelt." TZ 9; "Er ist Gott seiner Schöpfung und hat sich immer, auch dort, wo er nur mit seinem Volk redete und mit ihm handelte, als der Gott aller Menschen geoffenbart." GW 15; "Die Universalität Gottes ist bereits in der Schöpfung begründet, sie ist aber vor allem durch das Kreuz Christi gegeben. Jesus ist für alle Menschen gestorben." JCRW 84.

<sup>404</sup> "Mission ist nur von der Einmaligkeit und von der Universalität des Gottes her zu verstehen, der durch die Schöpfung sich als den Herrn der ganzen Menschheit kundgetan hat. Er hat sich als der Vater Jesu Christi und damit der Erlöser aller Menschen geoffenbart." MÖZ 11.

Vicedomin mallissa oleellisesti Kristus-keskeistä, ja käsitys Kolminaisuudesta rakentuu tälle Kristus-ilmoitukselle. Kristus ilmoittaa Kolminaisuuden pikemmin kuin että ilmoitus rakentuisi läpeensä trinitaarille ilmoitukselle.

Aiemmin on todettu, että Kolminaisuus on Vicedomin ajattelussa ensisijaisesti ilmoitettu Kolminaisuus. Kuten edellisessä aluvussa todettiin, Vicedom korostaa, että Jumalan itseilmoitus tähtää persoonadialogiseen elämänsuhteeseen Jumalan ja ihmisen välillä. Näin ollen kolminaisuusoppi ei ole Vicedomille ensisijaisesti teoreettinen selitysmalli, vaan trinitaariset opinmuotoilut perustuvat Jumalan ja ihmisen kohtaamiseen tai pikemminkin ilmoitettuna totuutena ne avaavat oikean näkökulman Jumalan ja ihmisen suhteeseen. Edellä on käynyt esille Vicedomin käsitys Jumalan itseilmoituksen trinitaarisuudesta: Pyhä Henki aktuaalistaa julistuksessa sanan, jonka myötä Isä tulee ilmoitetuksi Pojan Isänä. Ilmoituksen myötä Jumala on ihmisen kohdattavissa: Isä lähettää Pojan, ja tämä lahja otetaan vastaan Isän ja Pojan lähettämän Pyhän Hengen työn myötä. Jumalan ja ihmisen kohtaaminen on aidosti trinitaarista, mutta kohtaamisen todellinen olemus aukeaa vasta ilmoituksen myötä.<sup>405</sup>

Vicedom korostaa kolmiyhteisen Jumalan todellisuutta ihmisen elämässä. Jeesuksessa Kristuksessa itsensä ilmoittanut Jumala ei jää vain aavisteltavaksi joksikin, vaan tulee inhimillisten kategorioiden piiriin historiaan. Suhde Jumalan ja ihmisen välillä on mission tavoitteena. Vicedomin mukaan Jumala on tunnettavissa (*erkennbar*) uskossa ja koettavissa (*erfahrbar*) rukouksessa.<sup>406</sup> Käsitteet *erkennbar* ja *erfahrbar* viittaavat vahvasti Jumalan läsnäoloon inhimillisten kategorioiden piirissä. Vicedomin mukaan ihminen kykenee kohtaamaan Jumalan tavalla, joka tarjoaa kokemuksen Jumalasta ja tekee Jumalasta ihmiselle tunnetun. Tämä tapahtuu uskon ja rukouksen alueella. Toisin sanoen Jumalan tulee tunnettavaksi alueella, jolla Jumala itse ilmoittaa itsensä ihmiselle persoonadialogisessa suhteessa. Jumala ei ole tällöin määrättävissä tai manipuloitavissa oleva ihmisen objektiivisen tiedon kohde vaan ihmisen kohtaava ja vastavuoroiseen suhteeseen asettuva subjekti.

Vicedomin mallissa Jumalan voimakkaana itseilmoituksena toimivan lunastuksen ja sen myötä syntyvän suhteen näkökulma on edellytys luomisen todellisuuden aukeamiselle. Toisin sanoen Jumalan erityinen ilmoitus näyttää olevan edellytys sille, että luomiseen perustuva ilmoitus tulee ymmärrettäväksi. Niin sanotulle yleiselle ilmoitukselle ei jää

---

<sup>405</sup> Vrt. Jensonin huomioon kolminaisuusopin käytännöllisyydestä: "Pastors often suppose the Trinity to be too complicated to explain to the laity. Nothing could be more misguided. Believers *know how* to pray to the Father, daring to call him 'Father' because they pray with Jesus his Son, and so enter into the future these two have for them, that is, praying in the Spirit." Jenson 2002, 47.

Vicedomin mallissa suurta osuutta. Kristus on ja pysyy barthilaisittain ilmaistuna kaiken inhimillisen tiedon kriisinä myös luomisen ja lunastuksen kokonaisuuden suhteen.

### 3.3. Valtakunnat

#### 3.3.1. Jumalan herruus

Jumalan valtakunta on keskeinen käsite Vicedomin *missio Dei* -mallissa. Kuten monet muut *missio Dei* -käsitteen nousuun vaikuttaneet teologiset teemat, myös Jumalan valtakunta on käsitteenä esillä Willingenin konferenssin loppuraportissa. Se viittaa konfliktiin Jumalan valtakunnan ja pahojen hengellisten voimien välillä. Pahat voimat johtavat ihmisiä väärin toiveisiin ja sitovat lamaannuttavasti. Kukaan ei vältty tältä konfliktilta.<sup>407</sup> Jumalan valtakunta ei siis nouse Willingenin dokumenteissa esille itsenäisenä käsitteenä, vaan sitä käsiteltäessä nostetaan voimakkaasti esille myös sen vastapooli, pahan valtakunta.<sup>408</sup> Kuten tuonnempana havaitaan, tämä molemmat valtakunnat huomioiva vastakkainasettelu valtakuntien välillä on merkittävä tekijä myös Vicedomin käsityksessä Jumalan valtakunnasta.

Vicedomin ajattelussa ja käsitteistössä on Jumalan valtakuntaa ja herruutta koskien variointia, jota voidaan verrata edellisessä aluvuossa esiteltyyn vaihteluun *missio Dei* -käsitteen määrittelyssä. Varioni kiteytyy kirjojen *Missio Dei* ja *Actio Dei* sisällöissä. Näistä tarkastellaan ensin teoksen *Missio Dei* valtakunta-ajattelua. Tässä teoksessa Vicedom työstää valtakunta-ajattelua *missio Dei* -mallin puitteissa käyttäen käsitteitä Jumalan valtakunta (*Reich Gottes*) ja Jumalan herruus (*Herrschaft Gottes*). Sekä Jumalan valtakunta että Jumalan herruus perustuvat luomiseen ja suhteeseen Jumalan ja ihmisen välillä. Jumalan herruus heijastaa Vicedomin ajattelussa Luojan ja luodun välistä hierarkiaa ja kuvaa näin asioiden ontista tilaa, mutta ennen kaikkea se on Vicedomille pelastushistoriallinen käsite. Jumalan herruus on pelastushistoriassa alkutila, se suhde, johon ihminen alunperin luotiin ja jossa elämä saa täyttymyksensä. Jumalan herruus ja Jumalan valtakunta tulevat käsitteinä toistensa päälle. Jumalan valtakunta on se tila, jossa Jumalan herruus vallitsee.<sup>409</sup>

---

<sup>406</sup> "Gott ist nicht ein dumpfes Etwas, das man errathen kann, sondern auf Grund seiner Offenbarung in Jesus Christus ein die Welt liebender Gott, eine planende, wollende, wirkende Person, die im Glauben an ihn erkennbar und im Gebet zu ihm erfahrbar wird." GW 15.

<sup>407</sup> IMC 1952, 2.

<sup>408</sup> Tämä valtakuntien vastakkainasettelu oli voimakasta jo Augustinuksen klassikossa *De Civitate Dei*, joka on lyönyt vahvan leimansa valtakuntakeskusteluun läntisessä teologiassa. Ahonen 2007, 16–17.

<sup>409</sup> "Er hat sich also selbst ein Gegenüber, ein Du, und damit einen Wirkungsbereich geschaffen. Dieses war auch bereits vor dem Sündenfall gegeben, denn das Wort von der Gottes-Ebenbildlichkeit kann doch nur bedeuten, daß Gott sich ein Wesen schuf, *das mit ihm Gemeinschaft haben konnte und das in dieser die Erfüllung seines Lebens fand*. In dieser Gemeinschaft war weder eine spezielle Sendung noch die Betonung der

Lankeemuksen jälkeen Jumalan valtakunta ja Jumalan herruus näyttäytyvät toisenlaisina kuin ennen lankeemusta. Vicedom liittää niihin vahvan mission näkökulman – ilman lankeemustahan Jumalan erityinen pelastava missio olisi Vicedomin mukaan tarpeeton – ja sen myötä paljon kristologista ainesta. Inkarnaation merkitys on vahva valtakuntakäsitteen jäsentymisessä. Valtakunta, joka ei tyhjene inhimilliseen todellisuuteen, on lähetetty ihmiseksi tulleen Pojan mukana maailmaan.<sup>410</sup> Jeesuksen Kristuksen myötä käy ilmi Jumalan valtakunta ja Jumalan herruus, joka on yliverainen kaikkiin muihin mahteihin nähden.<sup>411</sup> ”Jumalan herruus ja Jeesus Kristus ovat siksi yksi ja sama asia.”<sup>412</sup> Lankeemus ei poista Jumalan valtakunnan ja Jumalan herruuden luomiseen perustuvaa lähtökohtaa: Luojan ja luodun välillä vallitsee selvä laadullinen ero, mutta myös lankeemuksessa rikkoutunut suhde, jonka palauttaminen ennalleen on Jumalan tahdon mukaista. Jumalan valtakunta on pelastushistorian näkökulmasta toisaalta lähtökohta, toisaalta päämäärä.<sup>413</sup>

Kirjassa *Actio Dei* Vicedom ottaa käyttöön teoksen *Missio Dei* käsitteistöön verrattuna uuden käsitteen Kristuksen valtakunta (*Reich Christi*). Sen myötä jo käytössä olleiden käsitteiden sisällöt ja keskinäinen suhde muuttuvat jonkin verran. Teoksessa *Actio Dei* Jumalan herruus (*Gottesherrschaft*) on käsite, jolla kuvataan Jumalan suvereenia herruutta kaikkeen luotuun nähden. Vicedom korostaa Jumalan herruuden universaaliutta luomisen pohjalta. Kaiken luomiseen perustuva Jumalan herruus ei siis rajoitu mihinkään tiettyyn uskontoon – Vanhan testamentin maailmassa juutalaisuuteen ja Uuden testamentin maailmassa kristinuskoon – vaan on luonteeltaan koko ihmiskunnan kattavaa.<sup>414</sup>

---

Gottesherrschaft notwendig. Letztere war einfach gegeben. Die Gemeinschaft, welche Gott den Menschen gewährte, war die Basileia Gottes. Damit stand der Mensch unter Gottes Herrschaft.” MD 19.

<sup>410</sup> ”Das Reich Gottes kann in menschlichen Formen nicht verwirklicht werden. Gott aber verwirklicht es für die Menschen so, daß er seinen Sohn Mensch werden läßt, den Messias sendet, ihn zum Träger des Reiches macht, weil dieser in der Gottesgemeinschaft und damit in der Basileia steht und lebt.” MD 24.

<sup>411</sup> ”Es gibt keine Macht, die ihm nicht untertan wäre und die er nicht bei der Herbeiführung des Reiches vernichten wird (Mt. 28, 18).” MD 24. Vicedom viittaa tässä ns. lähetyskäskyn alkuun. Lähetyskäsky näyttäytyy tässä valossa pikemminkin Jumalan herruuden julistuksena kuin ihmisille annettuna erityistehtävänä.

<sup>412</sup> ”Gottes Herrschaft und Jesus Christus sind darum ein und dasselbe.” MD 24.

<sup>413</sup> ”In diesem Reich, das sich Gott schafft, indem er mit den Menschen handelt, ist zugleich ihre Erlösung gegeben. Darum ist seine Verkündigung durch die Missio Frohbotschaft und gerade als solche ist das Reich zugleich Ruf, Anspruch an die Menschen. Sie werden durch seine Verkündigung zu Gott und damit in die Entscheidung, zur Umkehr gerufen (Mt. 6, 33; Röm. 14, 17). Das Reich ist das Ziel Gottes mit den menschen.” MD 23.

<sup>414</sup> ”Gottesherrschaft gibt es, seit Gott sein ’es werde’ bei der Schöpfung sprach (wie dies die Amerikaner beim Social Gospel schon erkannten). [...] Gottes Herrsein betrifft von Anfang an alle Menschen, und diesem umfassenden Herrschaftswillen Gottes dient auch die Erwählung Israels. Gott war kein Judengott. Im Gegenteil: Er Wollte Israels Gott sein, weil er der Herr über alle Völker ist. Er läßt sich auch nicht zu einem Christengott machen.” AD 100. Katso myös Kramm 1979, 72–73.

Vicedom näkee Jumalan herruuden liittyvän Jumalan luomissanaan: ”Jumalan herruus on ollut siitä asti kuin Jumala sanoi luomisessa: ’Tulkoon.’”<sup>415</sup> Edellisessä on todettu, että Vicedom ei juurikaan ota huomioon *Logos*-teologiaa ja sen avaamia mahdollisuuksia mission trinitaarissa perustelussa. Myös tässä *Logos*-teologinen lähtökohta jää hyödyntämättä. Vicedom ei avaa keskustelua Kristuksen herruudesta ja valtakunnasta *Logos*-ajattelun mukaisesti siten, että Kristuksen herruus määrittäisi Jumalan Sanasta, jonka kautta kaikki on luotu, ja siten pohjimmiltaan Kolminaisuuden ikuisista sisäisistä suhteista käsin vaan ottaa lähtökohdaksi vasta Jumalan Sanan inkarnaation Jeesuksessa Kristuksessa. Kristuksen valtakunta on Pojan lähettämisen ja pelastustekojen myötä maailmassa toteutunutta Jumalan herruutta, joka ilmenee jatkuvasti Kristuksen kutsuman ja kokoaman seurakunnan kautta.<sup>416</sup> Vicedomin ajattelussa Kristuksen valtakunta perustuu inkarnoituneessa Pojassa ilmi tulleeseen ilmoitukseen ja näkyy sen seurauksena syntyneessä kirkossa.<sup>417</sup>

Vicedomin toteamus Kristuksen valtakunnan toteutumisesta kirkossa on mielekäs suhteessa hänen käsitykseensä ilmoituksen luonteesta. Kristuksen valtakunnan toteutuminen kirkossa perustuu Jumalan perfektisiin tekoihin Jeesuksessa Kristuksessa ja niiden aktualisuuteen kirkon julistuksessa. Kuten aiemmin todettiin, Vicedom tulkitsee Matt. 28:18–20 lähetyskäskyä Kristuksen kuninkuuden näkökulmasta. Tällöin lähetyskäskyä ja imperatiivia tärkeämmäksi nousee Jeesuksen lausuma indikaatiivi: ”Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä.” Kirkon lähetystehtävä tukeutuu tähän Kristuksen indikaatiiviin. Jumalan Sana toimii missionaarisen julistuksen kautta ja on vaikuttavaa todellisuutta.<sup>418</sup>

Käsite Jumalan valtakunta saa teoksessa *Actio Dei* eskatologisen sävyn. Jumalan valtakunta murtautuu jo Kristuksen valtakunnan myötä maailmaan. Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen myötä Jumalan herruus on tullut havaittavaksi.<sup>419</sup> ”Kristuksen kuninkuudella ja Jumalan valtakunnalla on paljon yhteistä, sillä Kristuksen kuninkuus

---

<sup>415</sup> ”Gottesherrschaft gibt es, seit Gott sein ’es werde’ bei der Schöpfung sprach.” AD 100.

<sup>416</sup> ”Die Herrschaft Christi oder das Reich Christi decken sich nicht mit der Herrschaft Gottes, nicht allein deswegen, weil sein Reich ’nicht von dieser Welt’ ist (Joh. 18,36), sich also von allen Medien der Herrschaft Gottes funktional abhebt, sondern weil Jesus Christus Gottes Herrschaft in seiner Gemeinde, die er durch seinen Tod erworben hat, verwirklicht. Freilich, wo seine Gemeinde ist, wirkt Christus durch sie auch immer in die Geschichte hinein.” AD 101.

<sup>417</sup> Kramm 1979, 72–73.

<sup>418</sup> Vrt. Friedrich Beißerin artikkeliin, jossa hän käy systemaattisesti läpi valtakunta-teemaa mission näkökulmasta. Beißer 1982, 43–56. Vicedom ei kehittä teemaa liturgian teologian tai liturgisen teologian suuntaan, vaikka se tarjoaisi huomattavia mahdollisuuksia. Ensimmäisistä *missio Dei* -mallin ja jumalanpalvelusteologian yhdistävistä näkökulmista Davies 1966. *Missio Dei*:n ja jumalanpalveluksen yhteydestä myöhemmin esim. Kreider & Kreider 2009.

<sup>419</sup> ”Er hat durch seinen Tod am Kreuz und durch die Auferstehung die Erlösung vollbracht und damit sein Reich aufgerichtet, das nun die Herrschaft Gotte sichtbar macht.” AD 101.

toteutuu aina siellä, missä Jumalan herruus on jo murtautunut esiin.”<sup>420</sup> Jumalan valtakunta ei saa täyttymystään tässä maailmanajassa, vaikka Pojan ihmiseksitulon myötä se onkin jo murtautunut esiin. Jumalan valtakunta täydellistyy vasta Kristuksen paluussa.<sup>421</sup> Jumalan valtakunta on uuden murtautumista esiin (*Neuanbruch*), ei jatkuvan kehityksen tulos. Tällaisena uuden esille tulemisena se on kristillisen eskatologian päämäärä.<sup>422</sup>

Syyt Vicedomin valtakunta-ajattelussa tapahtuneisiin muutoksiin ovat löydettävissä kansainvälisen lähetyskeskustelun kehityksestä 1960-luvulla. Lähetysteologinen keskustelu ja yleinen kehitys johtivat sekulaariteologiaan ja humaaniin kehitysuskuon valtakunta-ajattelussa.<sup>423</sup> Hoekendijkilainen lähetysteologia kehitti käsitettä Jumalan valtakunta kohti korostettua maailmansisäisyyttä. Tällaisessa ajattelussa perinteinen vastakkainasettelu Jumalan ja maailman valtakuntien välillä käy tarpeettomaksi. Maailma ei edusta vastavoimaa Jumalan ylihistorialliselle todellisuudelle, vaan Jumalasta tulee yksipuolisesti maailmanhistoriansisäinen toimija, joka kehittää näkyvää maailmaa kohti Jumalan valtakuntaa.<sup>424</sup>

Jumalan ja Kristuksen valtakuntien erotteleminen toisistaan voidaan nähdä vastauksena sekulaariteologialle, joka pyrkii tämänpuoleistamaan tulkinat Jumalan valtakunnasta. Kristuksen valtakunta edustaa tässä maailmanajassa vaikuttavaa Jumalan herruutta, joka vaikuttaa monin tavoin yksittäisiin ihmisiin ja yhteisöihin. Jumalan toiminta ei kuitenkaan tyhjene Kristuksen valtakunnan todellisuuteen, vaan Jumalan valtakunnan tuonpuoleisuus säilyy, mikä jättää tilaa eskatologiselle kehitykselle ja lopulta Kristuksen paluun myötä täydellistyväälle valtakunnalle. Jumalan valtakunnan lopullinen täyttymys jää vielä nyt inhimillisten kategorioiden ulkopuolelle, mutta toisaalta tulee jo osaksi inhimillistä todellisuutta ihmiseksi tullessa Jumalan Pojassa. Inkarnaatio toimii partikulariteettina, joka

---

420 ”Das Königreich Christi hat mit dem Reich Gottes vieles gemeinsam, denn es verwirklicht sich immer dort, wo die Herrschaft Gottes schon angebrochen ist.” AD 102.

421 “[...] sein Reich ’nicht von dieser Welt ist (Joh. 18,36).’ AD 101; ”Das Reich Gottes wird sich erst mit Christi Wiederkunft vollenden.” AD 103.

422 ”Das Reich Gottes als das absolut Neue ist eben nicht eine Überleitung vom Alten her, eine harmonische Verbesserung und Fortsetzung des Vorhandenen, sondern ei Neuanbruch. Nur so kann das Reich Gottes Ziel der christlichen Eschatologie sein.” AD 108.

423 Vicedom viittaa tähän esipuheessaan: ”Seit der Veröffentlichung meines Buches ’Missio Dei’ sind die Missionen harter Kritik ausgesetzt und nahezu in allem verunsichert worden. Die Heilsgewißheit der Christenheit ist erschüttert, sie hat kein gutes Gewissen zur Sendung mehr. An die Stelle des Sendungsauftrages ist weithin ein vom Fortschrittsglauben getragener, in den Industrievölkern beheimateter und von der Humanität bestimmter Weltbeglückungsauftrag getreten. Damit wird der Glaube der Kirche wieder zur Religion einer bestimmten Kultur, ja er verliert sogar die Wesenszüge einer Weltreligion.” AD 10. Kriisin kärjistyisestä esim. Forsberg 1971. Esim. Latourette nostaa sekularismin uhan esille jo vuonna 1949. Hän kiinnittää huomiota Isä meidän -rukouksen ja Jeesuksen opetusten tämänpuoleisiin näkökulmiin ja näkee niiden yksipuolisen korostamisen johtavan sekularismin vaaraan. Latourette 1949: 42–45.

yhdistää näkyvää ja näkymätöntä ja avaa siten oven universaaliin, maailmansisäisen näkökulman ylittävään käsitykseen.<sup>425</sup>

Kuten edellä käy ilmi, Vicedomin käsitteistö valtakunta-käsitteen suhteen koki merkittäviä muutoksia 1960-luvulla. Eroista huolimatta Vicedomin käsitystä Jumalan valtakunnasta voidaan lähestyä yhtenä kokonaisuutena. Aiemmin on jo todettu luomisen merkitys Jumalan herruudelle ja Jumalan valtakunnalle Vicedomin ajattelussa. Jumalan valtakunta perustuu luomiseen sekä Luojan ja luodun eroon ja suhteeseen. Vaikka herruus perustuu Luojan ja luodun suhteeseen, eivät luodut ihmiset tee Luojasta Herraa tai valitse tätä Herrakseen, vaan herruus kuuluu Jumalan olemukseen ihmisten asenteesta riippumatta.<sup>426</sup>

Luomiseen perustuu myös Jumalan valtakunnan vastapooliksi asettava toinen valtakunta (*das Andere Reich*), maailman tai Paholaisen valtakunta (*das Reich der Welt, das Reich des Teufels*). Pahuus, joka aiheutti lankeemuksen ja ihmisen ja Jumalan välisen suhteen rikkoutumisen, on Vicedomin mukaan perimmäiseltä olemukseltaan salaisuus, josta Raamattukin kertoo vain vähän. Raamattu ei käsittele niinkään itse pahuutta ja sen luonnetta vaan keskittyy sen seurauksiin luomakunnalle ja ihmisille. Vaikka pahuus sinänsä jää salaisuudeksi, on se on ehdottomasti huomioon otettava realiteetti jo seuraamustensa kokonaisvaltaisuutensa vuoksi: Karl Heimän sanoihin viitaten Vicedom toteaa, ettei mikään luotu ole säästynyt lankeemuksen turmelevalta vaikutukselta.<sup>427</sup>

Kuten aiemmin on jo todettu, lankeemuksen aiheuttama Jumalan ja ihmisen välisen suhteen turmeltuminen on Vicedomin *missio Dei* -mallissa syynä Jumalan pelastavaan

---

<sup>424</sup> Ahonen 2007, 51.

<sup>425</sup> Freytagilla oli ilmeinen merkitys valtakunta-diskurssin laajentamisessa futuurisen eskatologian näkökulmilla. Niin pietistinen ja kirkollinen lähetys kuin kulttuurimissiokin olivat tavoiteasettelussaan oleellisesti tämänpuoleisia. Näiden rinnalle tuli suuntautuminen ”toiseen valtakuntaan”, joka on elävää todellisuutta jo nyt, mutta ei vielä koko täyteydessään. Tässä muutoksessa ensimmäinen maailmansota toimi historiallisena taustana ja osaltaan motivoi kehitystä. Linz 1964: 63–64.

<sup>426</sup> ”Der biblische Begriff will aber mehr aussagen; denn ’Basileia tou theou’ setzt voraus, daß Gott existiert und in seinem Gottesbereich herrscht. Dazu gehört auch die ganze Schöpfung, unsere sichtbare Welt. Er übt also nicht nur eine Herrschaft aus, die ihm auf Grund einer Wahl oder seiner Würde zukommt. Seine Herrschaft hängt nicht davon ab, ob die Menschen sie anerkennen. Er herrscht, weil er der Herr ist, dem alles zur Verfügung steht und dem alles untergeben ist.” AD 86; ”Gott hat mit seiner Herrschaft auch die ganze Welt zum Ziel. Reich Gottes und Schöpfung müssen also in einem engen Zusammenhang gesehen werden.” AD 88.

<sup>427</sup> ”Die Bibel redet vom Teufel, ohne daß sie über seine Herkunft Erklärungen gibt. Sie spricht von ihm als einer Realität: er ist der Feind Gottes und der Menschen. [...] Deshalb kann die Grenze zwischen ihm [das Reich der Teufel] und dem Gottesreich nur in seltenen Fällen klar und sichtbar gezogen werden. [...] K. Heim sagt darum [...]: ’Nichts, was Gott geschaffen hat, ist vor dieser Dämonisierung geschützt. [...]’ MD 20–21; ”Es ist um das Böse eine eigenartige Sache. Über seine Entstehung wird in der Heiligen Schrift so wenig ausgesagt wie über das Dasein Gottes. Es ist einfach da, sowie Gott auch da ist. [...] Das Böse ist in der Heiligen Schrift nicht abstrakt gedacht. So wenig sie von Gott in abstrakter Weise redet, der auf dem Weg der Philosophie bewiesen und beschrieben werden könnte, so wenig gibt es in der Heiligen Schrift das Böse an sich, von dem wir auch in der Theologie reden.” GW 102–103.



missioon. Luomiseen perustuvan Jumalan herruuden ja Jumalan pelastavan mission päämäärä on pohjimmiltaan yksi ja sama: yhteys Jumalan ja ihmisen välillä, mikä edellyttää lankeemuksen aiheuttaman Jumalan ja ihmisen välillä vallitsevan vihollisuuden lopettamista.<sup>428</sup> Pelastuksen sisältö määrittyy luomisen mukaan. Pelastus johtaa ihmisen oikeaan suhteeseen Luojansa kanssa. Pelastus on uutta luomista, jossa rikkoutunut suhde Jumalan ja ihmisen välillä korjataan ennalleen.<sup>429</sup> Uusi luominen määrittyy siis korostetusti persoonadialogisen suhteen kautta. Uuden luomisen ekologiset tai yhteiskunnalliset merkitykset eivät nouse Vicedomilla yhtä suureen rooliin.

Vicedomin mukaan Jumalan Pojan tuleminen ihmiseksi osoittaa ihmisyyden arvon. Pojan inkarnaatio osoittaa, että Jumala pyrkii saattamaan ihmiset takaisin todellisiksi ihmisiksi, ei muuttamaan näitä jumalallistumisen tai muun prosessin kautta luonoltaan toisenlaisiksi.<sup>430</sup> Vicedom siis näkee todelliseen ihmisyyteen kuuluvaksi oikean suhteen kaiken Luojaan. Ihmisyyteen kuuluu ikuisuuden ulottuvuus, transsendoituminen yli paikkaan ja aikaan sidottujen kategorioiden. Todellinen ihmisyyden ei ole puhtaasti aistein havaittavan maailman sisäinen ilmiö vaan edellyttää transsendenssia. Induktiivinen, maailmansisäisistä lähtökohdista nouseva pelastuskäsitys ja humanisaatioprosessi eivät riitä Vicedomille kuvaamaan pelastusta ja ihmisyyttä. Ihmisyyden merkityksen löytyminen edellyttää hänen mallissaan elämänsuhdetta Jumalaan.<sup>431</sup>

Lankeemuksen ja pahan todellisuus sekä niistä johtuva kahden valtakunnan välinen jännite on keskeinen teema Vicedomin lähetysteologisissa kirjoituksissa.<sup>432</sup> Hän korostaa, että Jumalan valtakunnasta ei voi puhua puhumatta lankeemuksen aiheuttamasta toisesta valtakunnasta. Näiden valtakuntien välinen vastakkainasettelu on Raamatun keskeinen

---

<sup>428</sup> "Diesen ihm feindlichen Bereich zu überwinden, den Menschen wieder in die rechte Stellung des Gegenübers zu bringen, den Menschen in die Gemeinschaft mit ihm zu versetzen und ihn von der Sünde zu befreien, dies ist das Ziel und der Inhalt der Missio Dei und der Herrschaft Gottes." MD 20.

<sup>429</sup> "Erlösung ist nicht Rückkehr in die Gottheit, sondern in die rechte Stellung zu Gott." MD 19; "Die christliche Erlösung hat mit Belohnung nichts zu tun, wie sie von seiten der Buddhisten dargestellt wird. Es geht in ihr ausschließlich um die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, um die neue Schöpfung. Soteria est recreatio." MW 160.

<sup>430</sup> "Darum können diese Religionen Jesus im letzten Grunde nicht brauchen, denn seine Menschenwerdung ist ein Bekenntnis Gottes zum Menschen. Hier muß sich der Mensch nicht vergöttlichen, er wird durch die Erlösung wieder zum echten Menschen gemacht." MW 167. Vrt. Davies: "Moreover the goal of mission is not just to add a religious dimension to natural life, but to enable natural life to be its true self as communion with God." Davies 1966, 36.

<sup>431</sup> Pelastuskysymys ja ihmisyyden olivat merkittäviä kysymyksiä 1960- ja 1970-lukujen ekumeenisessa missiologiassa. Tilannetta kuvaa mainiosti Forsbergin raportti Bangkokin kokouksesta. Forsberg 1975.

<sup>432</sup> Tähän kiinnittää huomionsa myös Kramm. Kramm 1979, 99.

teema.<sup>433</sup> Vicedom korostaa pahan merkitystä ja tämän huomioon ottamisen tärkeyttä. Huomioon ottaminen edellyttää aktiivisuutta. Pahan valtakunnan hahmottamista vaikeuttaa Vicedomin mukaan se, että pahan valtakunta pyrkii piiloutumaan, tekemään rajan itsensä ja Jumalan valtakunnan välillä epäselväksi tai naamioitumaan hyväksi.<sup>434</sup>

Jumalan ja Paholaisen valtakuntien suhde ei ole dualistinen siten, että ne edustaisivat vastakkaisia voimia tasavertaisesti tai yhteismitallisesti. Laadullisesti tarkasteltuna ne sijoittuvat kokonaan eri kategorioihin. Pahan valtakunta ei ole itsenäinen, spontaani ilmiönsä vaan se perustuu alkuperäisen hyvän vääristymiseen. Vicedomin näkemyksessä on löydettävissä jälkiä klassisesta *privatio boni* -opista, jonka mukaan pahuus on alkuperäisen, luomiseen perustuvan hyvän puuttumista eikä sillä ole varsinaisesti omaa olemusta.<sup>435</sup> Tämä pätee myös persoonalliseen pahaan. Vicedomin mukaan Paholaisella ei ole mitään, mitä se ei olisi saanut Jumalalta. Pahan olemassaolo perustuu siis Jumalan luomistyöhön, sen kieroutumiseen ja turmeltumiseen.<sup>436</sup> Pahuus ei ole itsenäinen ilmiö, vaan se on sidottu aina luomisessa annettuun hyvään olematta kuitenkaan sen kanssa yhteismitallinen vastavoima. Paha korostaa Jumalasta seuraavan hyvän omaleimaista olemusta ja Jumalan suvereniteettia suhteessa luotuun. Maailman valtakunta ilmentää lankeemuksen aiheuttamaa rappiota ja ihmisen voimattomuutta tehdä itse ratkaisuja Jumalan suhteen, kun taas Jumalan valtakuntaan kootaan kaikki Jumalan missiollaan vapauttamat.<sup>437</sup>

*Privatio boni* -oppi tarkastelee pahuuden olemusta ja tekee sen negaation kautta. Pahuudella ei ole omaa ontista luontoa, vaan pahuuden luonteeseen kuuluu luomistyön

---

433 "Auch wenn die evangelische Theologie recht zögernd ist, neben den Herrschaftsbereich Gottes den anderen zu stellen, der ihm feindlich gegenübersteht, so müssen wir wissen, daß man nicht von der Basilea Gottes reden kann, ohne daß man von ihren Gegenstück spricht, von der Herrschaft, welcher der Mensch verfallen ist. Die Auseinandersetzung zwischen beiden Herrschaftsbereichen bildet geradezu das Thema der Heiligen Schrift." Vicedom MD 20.

434 "Das Reich der Welt oder das Reich der Teufel als Gegenüber des Gottesreiches und der Missio Dei ist umso gefährlicher, als es nie mit seinem wahren Gesicht in Erscheinung tritt. Es versucht sich immer unter der Maske des Guten, des dem Menschen Zukommenden, mit oft idealen Zielen zu tarnen. Deshalb kann die Grenze zwischen ihm und dem Gottesreich nur in seltenen Fällen klar und sichtbar gezogen werden." MD 21.

435 Augustinuksen ja Anselm Canterburylaisen tavasta ymmärtää *privatio boni* katso Yamazaki 1988, 343–350.

436 "Das Satanische an der Sache liegt nun darin: Die dämonische Macht lebt nur von Gott und dem, was er geschaffen hat. Sie hat nichts, was nicht von Gott kommt." MD 22; "Die gottfeindlichen Mächte wirken Gottes Ziel entgegen. Sie benützen die Schöpfung Gottes, um mit ihr Gott entgegenzuwirken." GW 103. *Privatio boni* -opin ilmeinen edustaja Anselm Canterburylainen aloittaa Paholaisen lankeemusta käsittelevän dialoginsa *De casu diaboli* viittaamalla samaan ajatukseen jakeessa I. Kor. 4:7: "quid habes quod non accepisti". Anselm Canterburylainen, DCD I.

437 "Das Reich der Welt oder des Teufels ist der umfassendste Ausdruck für die Verlorenheit der Menschen, die sich selbst aus eigener Kraft ihm nicht mehr entreißen und in die Gemeinschaft mit Gott zurückkehren können. Darum ist es der Ratschluß Gottes, diesen Menschen zu helfen, sie dem Reich der Finsternis zu entreißen und sie durch seine Missio in sein Reich zu versetzen. So wird das Reich Gottes nicht nur zum Gegenstück des Reiches der Teufel, sondern zugleich zum Sammelpunkt für die aus ihrer Gewalt Befreiten." MD 22.

hyvyyden puute. Pahuus on luomistyön korruptiota ja sellaisenaan täysin riippuvainen luomisesta. Kuten edellä mainittiin, Vicedomille pahuuden olemus on pohjimmiltaan salaisuus. Vaikka Vicedomin ajattelusta löytyy merkkejä, jotka sopivat yhteen *privatio boni* -mallin kanssa, on liian voimakkaan rinnastuksen suhteen oltava varovainen. Kun Vicedom korostaa pahuuden olevan alisteista luomistyön hyvyydelle, hänen tarkoituksenaan näyttää olevan dualistisen mallin välttäminen pikemmin kuin pahuuden luonnon määrittelemineen. Vicedom korostaa pahuuden seurauksia, jotka ovat todellisia ja kaikkea koskettavia. Pahuuden ontologisen statuksen määrittelemineen ei ole niin tärkeää kuin pahuuden seurausten tunnistaminen. Pahuus on todellisuus, jota vastaan Kristus on taistellut. Ihmiset kutsutaan katumuksessa tähän samaan taisteluun.<sup>438</sup>

Vicedomin käsitys valtakunnista korostaa Jumalan valtakunnan ja pelastuksen tuonpuoleisia ulottuvuuksia. Vicedom määrittelee vanhurskauttamisen ytimen Jumalan ja ihmisen välisen suhteen mukaan. Jumalan ja ihmisen suhde voi korjautua riippumatta inhimillisistä olosuhteista. Pelastus ei tyhjene tämänpuoleiseen todellisuuteen, vaan sen ydin ja lähtökohta on Vicedomilla persoonadialogisuudessaan voimakkaan transsendenttinen.

### **3.3.2. Kristus valtakunnan kantajana**

Edellisissä alaluvuissa on käynyt ilmi Vicedomin lähetysteologian voimakas Kristus-keskeisyys. Kolmiyhteisen Jumalan itseilmoitus aukeaa ihmiskunnalle inhimillisten kategorioiden piiriin ja inhimilliseen historiaan tulleen Pojan toiminnan myötä. Kristus on Jumalan universaalissa missiossa partikulariteetti, jonka kautta universaali avautuu. Tämän ilmoituksen kautta ihmisille avautuu myös käsitys Jumalan herruudesta ja Jumalan valtakunnasta. Jumalan valtakunnalla on Vicedomin mallissa vahvasti tuonpuoleinen luonne. Se ei voi toteutua koko täydellisyydessään maallisissa, ajallisissa tai inhimillisissä muodoissa. Jeesus Kristus toimii ”valtakunnan kantajana” (*Träger des Reiches*).<sup>439</sup> ”Jumalan valtakunta on tullut Jeesuksen Kristuksen myötä, se on täällä! Se on läsnä nykyisyydessä.”<sup>440</sup> Edellisessä lainauksessa korostuu Jumalan valtakunnan tuleminen inhimillisten kategorioiden

---

<sup>438</sup> ”Jesus sagt den Dämonen und den Dämonien den Kampf an und will sie überwinden. Er will den Menschen aus ihrem Zugriff retten. Das geschieht dadurch, daß er die Seinen in der Verkündigung am Kampf beteiligt und die Angesprochenen vom anderen Reich befreit und durch die Buße in den Kampf stellt.” MD 30.

<sup>439</sup> ”Dieses Reich Gottes kann nicht in irdischen Formen aufgehen, sondern es trägt, solange das Reich der Welt besteht, immer eschatologischen Charakter. [...] Das Reich Gottes kann in menschlichen Formen nicht verwirklicht werden. Gott aber verwirklicht es für die Menschen so, daß er seinen Sohn Mensch werden läßt, den Messias sendet, ihn zum Träger des Reiches macht, weil dieser in der Gottesgemeinschaft und damit in der Basileia steht und lebt.” MD 23–24.

<sup>440</sup> ”Das Reich Gottes ist mit Jesus Christus gekommen, es ist da! Es ist Gegenwart.” GW 54.

piiriin. Vicedom kuvaa sitä spatiotemporaalisin termein (*da, Gegenwart*). Jumalan valtakunnan tuleminen ei ole maailmansisäistä kehitystä vaan todellisuuden kokonaisuuteen kuuluvan ikuisuusluonteen murtautumista inhimillisten kategorioiden keskelle. Valtakuntaa kantaa Jeesus Kristus, Isän lähettämä Poika, inkarnoitunut Jumalan Sana.

Vicedom korostaa Jeesuksessa Kristuksessa esiin murtautuvan valtakunnan pelastusluonnetta ja siten oikeaa, luomiseen perustuvaa järjestystä. Jeesuksen Kristuksen myötä ilmenee oikea ja alkuperäinen, Jumalan tahtoma ja luomisen mukainen järjestys.<sup>441</sup> Tärkeä osa tätä järjestystä on Jumalan tunteminen universaalina Isänä. Oikeaan järjestykseen kuuluu myös Jumalan rakkauden tunteminen. Vicedomille rakkauden näkökulma on tärkeä valtakunta-ajattelun Kristus-keskeisyydessä. Jeesuksen myötä Jumalan rakkaus tuli ilmoitetuksi maailmalle uudella tavalla.<sup>442</sup> Jumalan rakkaus on luonteeltaan pelastavaa rakkautta (*Gottes Retterliebe*). Pelastava rakkaus näkyy Jumalan luotua ylläpitävässä ja yhteyteen kutsuvassa toiminnassa. Vicedom korostaa sitä, että Jumalan ylläpitävä rakkaus koskee kaikkia ihmisiä ja perustuu siten luomiseen. Jumala on jokaisen ihmisen Luojana myös ylläpitäjä riippumatta ihmisen näkökulmasta ja suhtautumisesta Jumalaan. Tämä Jumalan rakkauden herruus ei rajoitu ihmisiin vaan ulottuu myös ihmisiä kiusaavien demonisten voimien läpuolelle.<sup>443</sup>

Vicedom korostaa toisaalta Kristuksen sanoman universaaliutta, toisaalta sen eksklusiivisuutta luomisen ja lunastuksen jännitteestä käsin. Jumalan herruus on herruutta suhteessa kaikkeen luotuun. Luomiseen perustuva isyys ei rajoitu tiettyyn ihmisjoukkoon vaan on luonteeltaan universaalialia. Tämän universaalien isyyden rinnalle asettuvat Jumalan ainutlaatuiset ja partikulaariset pelastusteot. Kristillinen sanoma on sidottu yhteen Jumalaan ja Jeesuksessa Kristuksessa valmistettuun pelastukseen, ei moniin jumaliin ja vaihtoehtoihin uskomusjärjestelmiin.<sup>444</sup> Jeesus on Herra ja ainoa Herra: ”Jeesus tahtoo olla heille [ihmisille]

---

441 ”Im Reiche Gottes gelten allein die Ordnungen, die er dafür bestimmt hat und die er durch Jesus Christus den Seinen gegeben hat.” MD 25; ”Es ist das Gericht über die Menschen, die nach den Gesetzen des Reiches der Finsternis leben, obwohl sie etwas von der Lebensweise des Reiches Gottes wußten (Röm. 1, 18 ff.). Dieses Gericht ist mit Jesus bereits da. Es ist dadurch gegeben, daß die Menschen jetzt die Möglichkeit der Rettung haben.” MD 27.

442 ”Jesus hat der Welt etwas ganz neues geoffenbart: die Liebe Gottes, die ohne ihn nicht zu empfangen ist.” AD 101.

443 ”Gottes Retterliebe äußerte sich zunächst einmal so, daß er den in Sünde gefallenen Menschen nicht vernichtete. Er bekennt sich weiter zu seinen Kreaturen; er erhält sie; er möchte sie durch seine Liebe zu sich ziehen. Das gilt im Blick auf alle Menschen. Auch die Nichtchristen leben von seiner Liebe. Auch die den Dämonien verfallenen Menschen müssen mitsamt den Mächten, die sie verehren, von der Geduld Gottes leben.” MW 159–160.

444 ”Die Menschen können nur Jesus nehmen wie er ist, oder sie bekommen keinen Anteil an ihm. Sie können sich nur seiner Botschaft stellen, sich ihr beugen, sie glauben und sich durch ihn retten lassen. Seine Botschaft ist exklusiv, denn sie ist ganz an den einen Gott gebunden. Sie ist aber zugleich universal, weil sie die Entsprechung

*Kyrios*.”<sup>445</sup> Tämä Jeesuksen Kristuksen herruus on eksklusiivista. Jeesuksen Kristuksen rinnalla ei ole toista *Kyriosta*. Toisaalta tällä yhden *Kyrioksen* herruudella on universaali luonteensa. Kristuksen herruus perustuu siihen, että luomisen pohjalta kaikki on jo hänen, onhan kaikki luotu hänen kauttaan. Jeesus ei siis milloinkaan tule vieraalle maaperälle vaan lähtökohtaisesti omalle maalleen.<sup>446</sup> Jälleen kerran Vicedom viittaa Sanan asemaan luomisessa, mutta ottaa ajattelunsa pääperiaatteiden mukaisesti inkarnaatiota korostavan näkökulman: kaikki on luotu Kristuksen kautta, mutta se ei johda *Logos spermatikos* - ajatteluun tai sen sovelluksiin, vaan vahvistaa inkarnaation merkitystä.

Vicedomin *missio Dei* ja Jumalan valtakunta -käsitteissä 1950- ja 1960-luvuilla tapahtuneet muutokset heijastuvat häneen käsitykseensä historiasta ja siitä, kuinka Kristus rytmittää sitä. Teoksessaan *Missio Dei* Vicedom toteaa, että kahden valtakunnan todellisuus johtaa historian näkemiseen kahdesta näkökulmasta: historiaa voidaan lähestyä yleisenä historiana (*Geschichte/Profangeschichte*) ja pelastushistoriana (*Heilsgeschichte*), joka ilmentää Jumalan pelastustekoja. Vaikka Jumala toimii ja ilmoittaa itsensä historiassa, jota Vicedom ei varsinaisesti lähde jakamaan useaan osaan, tulee pelastushistorian ja profaanin historian välillä nähdä ero. Jos eroa näiden näkökulmien välillä ei tehdä, on vaarana pelastushistorian ontologisen luonteen poistuminen, mikä voi johtaa teokratian pystyttämiseen profaaniin historiaan.<sup>447</sup>

Vicedom varoittaa yleisen historian ja pelastushistorian vääränlaisesta synteisistä. Pelastushistoriaa ei pidä tulkita maailmansisäisen historiantulkinnan keinoin. Yleisesti ottaen ajan kulun jako yleiseen historiaan ja pelastushistoriaan on ongelmallista, mikäli sillä erotetaan Jumalan pelastava toiminta luodun todellisuuden historiasta. Maailmanhistorian ulkopuolella toimiva Jumala ei elä aidossa, vastavuoroisessa suhteessa luomansa maailman kanssa. Kuten hieman myöhemmin huomataan, Vicedom korostaa jo teoksessa *Missio Dei* Jumalan pelastustekojen historiallisuutta. Niinpä onkin luonnollista, että Vicedom tarkentaa myöhemmissä teoksissaan historiäkäsitystään tavalla, joka korostaa Jumalan pelastustekojen

---

des Reiches und der Herrschaft Gottes ist, das die ganze Welt umfaßt (Ag. 4, 12; Joh. 6, 68). Sie gehört allen Menschen.” MD 45; ”Nach der Überzeugung des Neuen Testaments gibt es kein Heil an Jesus Christus vorbei.” Vicedom 1971b: 192.

<sup>445</sup> ”Jesus will ihr Kyrios sein (Mt. 24, 45 ff.; 25, 14 ff.; Lk. 12, 35 ff.; 42 ff.)” MD 59.

<sup>446</sup> ”Gott herrscht nicht in einen fremden Bereich, sondern in dem von ihm geschaffenen, der sein eigentum ist. Auch Jesus kommt nicht in eine fremde Welt, sondern in sein Eigentum, weil alles durch ihn geschaffen ist (Joh 1,10f; Kol. 1,16).” AD 87. Warrenin samansuuntaisista ajatuksista esim. Ahonen 2000, 267.

<sup>447</sup> ”Wenn Männer wie S. Knak – durch seine theoretischen Erkenntnisse – und B. Gutmann sowie Ch. Keysser in ihrer Gemeindepraxis, ob bewußt oder unbewußt, im letzten Grunde die Synthese von Heilsgeschichte und Profangeschichte suchten, so bestand sicher die Gefahr, die Heilsgeschichte ihres ontologischen Charakters zu entkleiden und in der Profangeschichte eine gewisse Theokratie aufzurichten.” MD 80.

historiallisuutta, siis pelastushistoriaa osana yleistä historiaa sulkien pois mahdolliset tulkinnat useasta rinnakkaisesta historiasta. Jo vuonna 1961 julkaistussa kirjassa *Das Dilemma der Volkskirche* hän korostaa Jumalan toimintaa Pojan lähettämisessä keskelle yleistä historiaa pikemmin kuin erillisen pelastushistorian korostamista.<sup>448</sup> Vuonna 1964 julkaistussa kirjassa *Die missionarische Dimension der Gemeinde* Vicedom käsittelee pelastushistorian ja historian suhdetta kristillisen seurakunnan näkökulmasta. Jumala toimii yleisessä maailmanhistoriassa seurakuntansa kautta.<sup>449</sup> Kirjassa *Gebet für die Welt* vuodelta 1965 Vicedom toteaa, että kristillisesti historia voidaan ymmärtää vain universaalina historiana, jossa Jumalakin toimii, onhan Jumala kaikkien ihmisten Jumala ja suhteessa luomaansa maailmaan.<sup>450</sup>

Kaiken kaikkiaan Vicedomin näkökulma Jumalan valtakuntaan on eskatologinen. Teoksessa *Missio Dei* valtakunnan futuuriluonne korostuu. Se rakentuu pelastustekojen perfektien varaan.<sup>451</sup> Valtakunnan todellisuus nykyhetkessä sanoittuu toivon kautta. Vaikka Jumalan valtakunnan eskatologinen toivo on tämänhetkistä, Jumalan valtakunta itse ei ole maailmanhistorian näkökulmasta tarkasteltuna tämänhetkinen, se ei voi saada lopullista ja pysyvää maallista muotoa.<sup>452</sup> Jumalan valtakunta on toistaiseksi tulevaisuutta. Se saa lopullisen täyttymyksensä Kristuksen paluun myötä, kun maailman valtakunnan voimat paitsi voitetaan myös mitätöidään. Uudessa luomisessa Jumala ja hänen herruutensa on kaikki kaikessa ja Jumala tekee valtakuntansa lahjat tämänhetkiseksi.<sup>453</sup>

---

448 "Gott geht durch die Sendung seines Sohnes wohl ganz in die Geschichte ein, führt aber die Geschichte des Gottesvolkes nicht geradlinig weiter, sondern macht im Neuen Bund einen Anfang mitten in der Geschichte." DV 43.

449 "Darum hat es Gott so geordnet, daß sich die Heilsgeschichte, wie sie in der Gemeinde vollzieht, immer innerhalb der Weltgeschichte verwirklicht." MDG 61. Samana vuonna julkaistussa kirjassaan *Anwalt der Welt* Linz liittää ajatuksen erillisestä pelastushistoriasta ajatteluun, joka rajaa pelastuksen yksittäisiin ihmisiin tai kirkkoon. Hän näkee tämän vaarana kristilliselle lähetyskäsitteelle. Niin Kristuksen herruus kuin universaali lähetystehtävä kattavat koko maailman, ja kirkko on lähetetty maailmaan, ei erilleen siitä. Linz 1964, 43–44.

450 "Gott aber wäre nicht Gott, wenn er nicht der Gott aller Menschen wäre. DAS RECHTE GOTTESVERSTÄNDNIS GIBT DEN WELTWEITEN BLICK. Ein Christ kann die Welt immer nur in ihrem Zusammenhang sehen, weil die ganze Welt Gott untersteht und unter ihm die Geschichte nur als Universalgeschichte verstanden werden kann." GW 15.

451 "Durch die Vollendung der Heilstaten, durch die Erhöhung Jesu hat sich das Gottesreich erfüllt. [...] der wiederkommende Herr kein anderer sein wird als der, welcher gekommen ist und alles getan hat, was zu unsrer Erlösung notwendig ist. Nur von diesem Perfektum her kann der Glaubende das Futurum des Gerichts und der Vollendung des Reiches bezeugen." MD 29.

452 "Dieses Reich Gottes kann nicht in irdischen Formen aufgehen, sondern es trägt, solange das Reich der Welt besteht, immer eschatologischen Charakter. [...] Sie lebt immer in der Sehnsucht und in der Hoffnung, daß dieses Gottesreich Realität werden möchte." MD 23.

453 "Christus wird bei seiner Wiederkunft das Reich Gottes so aufrichten, daß Gott alles in allem sein wird, d. h. er wird das Reich der Welt und Teufels mit allen seinen Spielarten von Mächten nicht nur besiegen, sondern vernichten, so daß der durch die Sünde gegebene Gegensatz in der Schöpfung Gottes für immer aufgehoben sein wird. In ihm wird es nur eine neue Schöpfung geben. b) Christus wird bis zu seiner Wiederkunft sein Reich

Vicedom korostaa valtakunnan tulevaisuusulottuvuuden ohessa sen perustumista jo tapahtuneisiin faktoihin. Vaikka Jumalan valtakunnalla on vahva futuuriluonteensa, se tukeutuu perfektiseen historiaan, Pojan lähettämiseen ja inkarnaatioon. Pojassa ja hänen historiallisissa teoissaan Jumalan valtakunta murtautui maailmaan. Kun valtakuntaa julistetaan, tulee muistaa sekä historiassa jo tapahtunut valtakunnan tuleminen Pojassa että valtakunnan tuleminen Kristuksen paluun yhteydessä. Edellisen jättäminen huomiotta irrottaisi valtakunnan tyystin historiasta, jossa se on ilmoitettu. Jälkimmäisen unohtaminen puolestaan veisi historialta päämäärän. Valtakunta on Vicedomille sekä historiallinen fakta että tulevaisuutta.<sup>454</sup> Valtakunnan toteutuminen on koko maailmanhistoriaa määrittävä ja jäsentävä ilmiö. Vicedomin myöhemmissä teksteissä valtakunnan presenttisyyks korostuu. Vaikka valtakunnan täyttymys koetaankin vasta aikojen lopussa, on valtakunta ihmiseksi syntyneen Pojan myötä jo tullut osaksi historiaa, eikä sitä voida enää repiä erilleen historiasta.<sup>455</sup>

Pojan lähettäminen ja Jumalan teot hänessä määrittelevät Vicedomin lähetysteologisessa mallissa mission tämänhetkisen pelastushistoriallisen kontekstin ja historian kulun. Pojan lähettäminen aloitti *missio Dei*:n. Pojan kärsimisen, kuoleman, ylösnousemisen ja korottamisen myötä kaikki pelastukselle tarpeellinen on jo tehty. Kristus, joka tulee takaisin aikojen lopussa, on sama Kristus, joka on jo tehnyt kaiken ihmisen pelastukseen tarvittavan.<sup>456</sup> Tämän vuoksi Vicedom nostaa Jeesuksen kuoleman ja

---

ausrufen lassen (Mt. 24, 14), durch seine Missio die Reichsgenossen sammeln, die Menschen vor die Entscheidung stellen und in seiner Gemeinde mit den Gaben des Geistes gegenwärtig sein, bis daß er kommt." MD 26.

454 "Sie wird immer unter der Wiederkunft Christi stehen und auf das kommende Reich hinweisen, aber sie kann es immer nur so tun, daß sie von dem redet, der gekommen ist, damit er den Menschen bei seiner Wiederkunft die Errettung schenken kann. Wenn wir anders reden würden, würden wir das Reich aus der Geschichte herausnehmen, in der es offenbar geworden ist. Würden wir aber nur von dem gekommenen Reich reden, dann würden wir der Geschichte ihr Ziel nehmen und die Reichspredigt wirkungslos machen, weil sie keine Erfüllung findet. [...] Es kann darum auch nicht durch Darstellung des Geschehens realisiert werden, was bei den heidnischen Mythen ohne weiteres möglich ist, sondern es ist einmalig in seiner Vergangenheit *und* Zukunft. Die Offenbarung des Reiches gründet sich auf geschichtliche Fakten." MD 29.

455 "Durch diese Gaben Gottes, durch sein Handeln unter den Menschen, durch die neue Gottesordnung in der Gemeinde wird das Reich Gottes in seinem Kommen zu einem geschichtlichen Ereignis unter den Menschen. Mit dem Einbruch des Reiches Gottes, wie er durch die Verkündigung seines Evangeliums, das ein Evangelium des Reiches ist, geschieht (Matth. 24, 14), erfolgt ein sichtbarer Einschnitt in die Geschichte der Menschen, der im Ephesierbrief mit dem Gegensatz 'früher' und 'jetzt' beschrieben ist. Wo Jesus Christus zu den Menschen kommt, beginnt etwas Neues. Durch ihn werden die Zeichen des Reiches aufgerichtet. Wie das Reich mit Jesus Christus in die Geschichte eingegangen ist, so ist es auch nicht mehr aus der Geschichte zu streichen." GW 55.

456 "So wichtig es ist, das Letztere zu betonen, so müssen wir doch beachten, daß diese Hoffnung nur dann einen festen Grund bekommt, wenn wir wissen, daß der wiederkommende Herr kein anderer sein wird als der, welcher gekommen ist und alles getan hat, was zu unsrer Erlösung notwendig ist." MD 29.

ylösousemuksen kirkon mission lähtökohdaksi.<sup>457</sup> Jeesuksen korottamisen ja paluun väli on se pelastushistoriallinen konteksti, jossa missio toteutuu ja jossa Pyhä Henki toimii, kuten myös lähetetyt apostolit ja kirkko.<sup>458</sup>

Pojan historialliset pelastusteot sitovat Jumalan herruuden toteutumisen historiaan. Pelastusteot Pojassa aloittivat uuden aionin eli aikakauden. Uuden aikakauden ilmiöihin kuuluu pakanalähetys, toisin sanoen lähetys kaikkialle, ilman kansallisuuksien tai muiden tekijöiden mukaan tehtäviä rajoituksia. Toisin oli ollut Vanhan testamentin aikaan, kun ilmoitus sitoutui yhteen kansaan. Teoksessa *Missio Dei*, jossa korostuu distinktio yleisen historian ja pelastushistorian välillä, Vicedom korostaa, että vaikka uusi aikakausi on alkanut, vanha eli maailman aikakausi ei ole vielä loppunut. Aioonit etenevät yhtäaikaaisesti.<sup>459</sup>

Vicedom pitää tärkeänä sitä, että Pojan historiassa tapahtuneiden pelastustekojen kokonaisuus pidetään koossa. Niin kärsimys, kuolema kuin ylösousemuskin hahmottuvat ja saavat mielekkään paikkansa kokonaisuudesta käsin. Tähän kokonaisuuteen kuuluu myös päämäärä, joka toteutuu Pojan paluun myötä. Kun Pojan tekojen kokonaisuus pysyy ehjänä, pelastushistoria antaa koko muulle historialle eskatologisen näkökulman sen sijaan, että keskityttäisiin eksistentiaaliin näkökulmiin.<sup>460</sup> Vicedom kritisoi Moltmanniin tukeutuen bultmannilaista ajattelua, joka keskittyy eksistentiaalisesti uskon aktiin ja jättää huomiotta historiallisen eskatologian ja universaalien toivon näkökulman.<sup>461</sup> Vicedomin mukaan

---

457 "Diese Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu ist die Grundlage und der Ausgangspunkt der Mission." Vicedom GDW 8.

458 "In diesen Eigenschaften setzt der Heilige Geist die Mission fort, die Gott durch seinen Sohn Jesus Christus begonnen hat, bis Jesus selbst wiederkommen und die Mission abschließen wird." Vicedom MD 46; "Christus führt die Welt durch die Apostel und damit durch die Mission ihrem Ende zu." MD 54.

459 "Mit ihm hat der andere Äon bereits begonnen, obwohl der Äon dieser Welt nicht zu Ende ist. [...] Bevor wir die heilsgeschichtliche Stellung der Heidenmission noch näher festlegen, müssen wir noch einmal von ihrer konkreten Voraussetzung innerhalb der Heilsgeschichte reden. [...] Tod und Auferstehung aber sind die Voraussetzung zur Verkündigung der Heilsbotschaft für alle Völker, die mit seiner Erhöhung anfängt." MD 32–34.

460 "Kann jedoch eine Kirche trösten, wenn sie das Leiden selbst als etwas betrachtet, was nicht sein sollte? Es entspricht ja nicht mehr unserem Menschenbild, daß der Mensch leiden muß, darum wissen wir auch nicht mehr, daß im Leiden ein tiefer Sinn von Gott gegeben ist. Die Menschen erwarten auch das hoffende Wort. Kann aber eine Kirche Hoffnung vermitteln, wenn sie sich die Botschaft der Hoffnung, wie sie durch die Auferstehung und durch die Eschatologie gegeben ist, nehmen läßt? Wir predigen wohl das Kreuz, aber hat dieses noch eine Bedeutung für die Menschen, wenn sie nicht von der Auferstehung hören? Wenn der Tod das letzte Wort ist, ist die Botschaft vom Kreuz wertlos. Können wir noch Hoffnung predigen, wenn die Eschatologie auf das Existenzuelle beschränkt wird, wenn wir in ihr nicht mehr das Ziel der Geschichte sehen, in das auch unsere Geschichte einmündet?" MW 169–170.

461 "Gegen Bultmann wendet sich vor allem Jürgen Moltmann. Es genügt nicht, existentiell zu ethisieren, sondern darum ist man genötigt, den universellen Horizont von Hoffnung und Verheißung über alle Dinge ebensoweit zu entfalten, wie es die Apokalyptik getan hatte; – nicht in derselben Weise, aber in der kosmischen Weite. Darum sollte man nicht nur von der Gottes-Herrschaft sprechen und damit die eskatologische Betroffenheit der Existenz der Menschen von der absoluten Forderung meinen, sondern auch wieder vom Reich



pelastusteot voidaan ymmärtää vain eskatologiasta käsin.<sup>462</sup> Hartensteinin tavoin hän tarkastelee missiota ja pelastushistoriaa lopusta käsin.

Vicedom liittyy Cullmanniin korostaessaan Pojan pelastustekojen merkitystä historian kululle.<sup>463</sup> Cullmann toteaa tutkimuksissaan, että jo juutalaisuudesta asti raamatullinen aikajana on jaettu kolmeen osaan: aikaan ennen luomista, aikaan luomisen ja paruosian välillä sekä aikaan paruosian jälkeen. Hänen mukaansa Kristus on muuttanut kristinuskon aikakäsitystä suhteessa juutalaisuuteen siten, että historian keskus (*Mitte*) siirtyi paruosiesta pääsiäisen tapahtumiin. Kristillinen historia ei suuntaudu Messiaan tulon odottamiseen sillä tavalla kuin juutalainen historia, vaan kristillisen historian mukaan uusi aiooni on jo alkanut, ennen kuin edellinen on ehtinyt kulua loppuun. Pääsiäinen historian keskuksena vaikuttaa siihen, millainen suhde paruosiaan on.<sup>464</sup> Cullmannilainen eskatologinen näkökulma, jonka mukaan valtakunta ei tyhjene tämänpuoleiseen kehitykseen ja maalliseen hyvään, on Vicedomin mukaan missiolle valtava voimavara. Kristuksen paluu tuo varmuutta mission puolesta tehtävään työhön. Samalla missio on itsessään eskatologinen ilmiö.<sup>465</sup>

Vicedomin *missio Dei* -mallissa sekä menneet että tulevat tapahtumat tukevat missiota. Missio ja maailmanhistoria määrittävät Kristuksen mukaan. Jumalan pelastusteot Kristuksessa määrittelevät kristillistä missiota. Sanan julistaminen on perfektien aktuaalistamista. Jumalan perfektien aktuaalistuminen murtaa lineaarisen kronoksen ja tuo Jumalan todellisuuden keskelle historiaa. Aktuaalistuvien perfektien lisäksi kristillinen toivo ankkuroituu varmaan futuuriin, Kristuksen paluuseen.

### **3.3.3. Kääntymyksen välttämättömyys**

Vicedomin näkemys Jumalan valtakunnan maailmansisäisyyttä laajemmasta luonteesta käy ilmi hänen näkemyksessään ihmisen kääntymyksestä (*Umkehr*). Ihmisen kääntymys ei tyhjene maailmansisäisiin prosesseihin, kuten eettisyyteen tai sosiaalisen omantunnon heräämiseen, vaan on ihmisen laaja-alaista metanoiaa omalakiseseen armon valtakuntaan.<sup>466</sup>

---

Gottes, und damit die eschatologische Weite seiner Zukunft für alle Dinge entfalten, in die hinein die Sendung und die Liebe Christi den Hoffenden führen.” AD 106.

<sup>462</sup> ”Diese Heilstat aber kann nur von der Eschatologie her verstanden werden.” RGKM 32.

<sup>463</sup> Vicedom viittaa suoraan Cullmannin kirjoituksiin usein, esim. teoksessaan *Missio Dei*: MD 15, 32, 37, 38, 43.

<sup>464</sup> Cullmann 1948, 70–71.

<sup>465</sup> ”Die eschatologische Sicht gab der Mission immer eine große Kraft. Da nach Oscar Cullmann die Mission selbst ein eschatologisches Faktum ist, muß sie von dem Kommen Jesu bestimmt sein. Darum gibt es auch heute Missionen, deren Arbeit von jener Dynamik her immer noch geschieht.” AD 105.

<sup>466</sup> ”Er hilft niemand seine Weltlichen Ziele zu verwirklichen, aber er ist dort der Helfer, wo alles von dem Willen des Vaters umschlossen ist.” MD 24; ”Die Teilhabe am Königreich Jesu ist darum immer mit der

Metanoia on kääntymistä suvereenisti toimivalta Jumalalta tulevan lahjan vastaanottamiseen, siis kääntymystä olemiseen, jossa Jumala saa toimia ihmisen elämässä ja ihmisessä tätä Pyhän Hengen kautta uudistaen.<sup>467</sup> Metanoia on Jumalalta tulevan hyvän vastaanottamista ja siten paluuta luomisen mukaiseen järjestykseen ja suhteeseen, jossa Jumala on hyvää antava Jumala ja ihminen tuon hyvän vastaanottaja. Vicedom korostaa, että metanoiaan kuuluu ihmisen puolelta myös vastaanottamista aktiivisempi ulottuvuus: katumus, joka on osallistumista Jeesuksen taisteluun pahoja voimia vastaan.<sup>468</sup> Katumuksessa ihmisen ajatukset ja tahto suuntautuvat radikaalilla tavalla uudelleen.<sup>469</sup> Katumus ja vanhurskauttaminen johtavat ihmisen uuteen elämään. Prosessi on oleellisesti Kristuskeskeinen.<sup>470</sup>

Vicedom korostaa kääntymyksestä ja katumuksesta kirjoittaessaan dialektisen teologian hengessä Jumalan valtakunnan erilaisuutta suhteessa maailmaan. Hän toteaa E. Mülhauptia lainaten, että Kristuksen valtakunta, jossa Jumalan herruus jo murtautuu maailmaan ennen Jumalan valtakunnan lopullista toteutumista, pukeutuu inhimillisesti ymmärretyn herruuden vastakohtaan.<sup>471</sup> Jumalan valtakunta toimii kaiken luonnollisen etiikan ja lain sekä kaikkien inhimillisten ideaalien ulkopuolella. Siksi metanoia on kaikkien maallisten valtakunta-ajatusten taaksejättämistä ja astumista Jumalan valtakunnan erilaisuuteen ja järjestykseen, joka on annettu Kristuksen kautta.<sup>472</sup> Jumalan valtakunta ei siis

---

metanoia, mit der Umkehr verbunden." MD 25; "Im Reich Gottes gilt nicht das Gesetz der Vergeltung, sondern Erlaß der Schuld und Vergebung. Es ist also ein Reich der Gnade (Matth. 18,21ff). Es hat andere Gesetze der Leistung und der Entlohnung (20,1ff) und der Gesellschaft 822,2ff). Im Reich Gottes gelten nicht die menschlichen Traditionen, auch wenn sie noch so pietätvoll sind (Luk. 9,57ff). Die Ordnung im Reich Gottes ist eine ganz andere als bei uns Menschen vorhanden, einsichtig und machbar." Vicedom AD 90.

<sup>467</sup> "Der Empfang ist also ebenfalls mit der metanoia, mit der Umkehr verbunden. Der Mensch muß Gott an sich und auf sich wirken lassen, muß sich durch den Geist Gottes erneuern lassen, dann kann er Bürger des Reiches werden (Joh 3, 5)." MD 27.

<sup>468</sup> "Jesus sagt den Dämonen und den Dämonien den Kampf an und will sie überwinden. Er will den Menschen aus ihrem Zugriff retten. Das geschieht dadurch, daß er die Seinen in der Verkündigung am Kampf beteiligt und die Angesprochenen vom anderen Reich befreit und durch die Buße in den Kampf stellt." MD 30.

<sup>469</sup> "Diese radikale Umstellung des menschlichen Denkens und Willens wird im Neuen Testament mit 'Buße' beschrieben, die von allen Menschen verlangt wird." AD 90.

<sup>470</sup> Jesus schenkt die Gaben seines Reiches nie so, daß er Menschliches ergänzt und überhöht, sondern daß er durch das in der Buße und Rechtfertigung geschenkte neue Leben dem Menschen ein neues Verhältnis zu seiner Umwelt und ein neues Ziel seines Lebens vermittelt." MD 31.

<sup>471</sup> "Nach der Seite seiner Gottheit und Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist sind Christus auch die zeitlichen und irdischen Reiche unterworfen, aber eigentlich ist Christi Reich das Reich seiner Menschheit, seiner Schwachheit, des Wortes, des Kreuzes, des Widerspruchs, der Rechtfertigung.' Das Reich Christi in seiner Besonderheit ist also das Gegenteil von dem, was wir zunächst gerne unter Herrschaft verstehen." AD 101.

<sup>472</sup> "Sein Reich ist soteriologisch zu verstehen und hat darum ganz andere Ordnungen als die Reiche der Welt. Darum kann auch niemand in dieses Reich eingehen, wenn er nicht alle weltlichen Reichsgedanken hinter sich läßt. [...] Damit ist das Reich Gottes jedem menschlichen Zugriff entzogen und steht außerhalb jeder natürlichen Ethik und Gesetzlichkeit. Es steht auch außerhalb jedes menschlichen Ideals. [...] Im Reich Gottes gelten allein die Ordnungen, die er dafür bestimmt hat und die er durch Jesus Christus den Seinen gegeben hat." MD 25.

motivoidu tai määräyty maailmansisäisen kehityksen pohjalta vaan edustaa toisenlaisuutta suhteessa maailmansisäisiin tai ihmiskeskeisiin valtakunta-ajatuksiin. Vicedom määrittelee valtakunnan rajaksi uskon.<sup>473</sup>

Vicedomin ajattelu korostaa Jumalan valtakunnan toisenlaisuutta suhteessa maailmaan ja sen järjestykseen. Metanoia ei kuitenkaan liity Vicedomilla pelkästään Jumalan ja ihmisen välisiin suhteisiin. Pikemminkin oikea suhde Jumalaan avaa lankeemuksessa kaventuneen näkökulman tilalle laajan näkökulman myös luotuun maailmaan. Jumalan ilmoitus johtaa ihmisen paitsi uuteen – tai pikemmin alkuperäiseen – käsitykseen Jumalasta, myös uuteen ihmiskäsitykseen ja kuvaan maailmasta. On huomattava, että jälkimmäiset muutokset ihmisen tavassa nähdä todellisuus ovat Vicedomin mukaan seurausta siitä, että ihmisen käsitys Jumalasta uudistuu. Käsitys Jumalasta Luojana ja Herrana johtaa siihen, että ihmisen ihmiskuva muuttuu ja että hän ottaa elämällään vastuuta luomakunnassa.<sup>474</sup> Metanoiaa tarvitaan, jotta ihmisen käsitykset olisivat Jumalan ilmoituksen mukaisia, toisin sanoen totuuden mukaisia. Vicedomin käsitys kääntymyksestä saa näin sisältönsä hänen ilmoituskäsityksensä mukaan. Ilmoituksen myötä ihminen elää oikeassa elämänsuhteessa Jumalaan, ja tämä muuttaa sekä ihmistä että välillisesti häntä ympäröivää todellisuutta.

Edellä käy ilmi Vicedomin näkökulma luomisen ja lunastuksen keskinäiseen suhteeseen. Lunastuksen piiriin kuuluvat katumus ja kääntymys ovat Kristus-keskeisiä ilmiöitä, joissa korostuu Jumalan todellisuuden toisenlaisuus verrattuna niin sanotun luonnollisen ihmisen käsityksiin todellisuudesta. Ihminen tarvitsee Kristus-keskeistä kääntymystä saavuttaakseen oikean käsityksen todellisuudesta. Lunastuksella on siis ilmeinen prioriteetti missiossa. Toisaalta Kristus-keskeistä kääntymystä seuraa oikea käsitys Jumalasta Luojana ja Herrana. Toisin sanoen kääntymys johtaa kääntyneen ihmisen näkökulmasta käsin arvioiden uuteen käsitykseen luomisesta. Lunastus avaa uuden näkökulman luomiseen, ja juuri uudistunut suhde Luojaan ja Herraan muokkaa ihmisen suhdetta muuhun luomakuntaan. Hengellisesti ymmärretty kääntymys ei siis jää vain tuonpuoleiseksi todellisuudeksi, vaan sillä on laajat ja syvät vaikutukset koko elämään.

Vicedom ottaa esille kirjassaan *Actio Dei* näkökulman, jolla hän nousee 1960-luvun politisoitunutta teologiaa vastaan. Hän korostaa, että katumuksen ja parannuksen tarve on kaikille ihmisille yhteistä. Valtakuntien välillä vaikuttava radikaali erilaisuus on todellisuutta

---

<sup>473</sup> "Die grenze wird allein durch den Glauben gezogen, durch die Zugehörigkeit zum Reich Gottes." MD 22.

<sup>474</sup> "Da er die Menschen mit der Offenbarung Gottes bekannt macht, bringt er ihnen auch ein neues Gottes-, Welt, und Menschenverständnis. Sie lernen Gott als ihren Schöpfer und Herrn kennen, der sie als verantwortungsvolle Menschen in die Welt hineingestellt hat, damit sie in ihrem Beruf ihm dienen." GDW 12. Vrt. Davies, joka kirjoittaa pietistisen konversiokäsityksen yksilökeskeisyydestä. Davies 1966, 41–42.

jokaisen ihmisen kohdalla. Jumalan valtakunnasta puhutaan köyhien, kärsivien ja sosiaalisten rajoitteiden alla elävien ihmisten valtakuntana, mutta valtakunta ei kuulu vain näille, vaan se kuuluu kaikille. Köyhillä ja vaivatuilla saattaa olla kaipuu oikeudenmukaisuuteen, ja siinä mielessä he ovat lähempänä valtakunnan sisältöä kuin ihmiset, joilta oikeudenmukaisuuden kaipuu puuttuu, mutta itse köyhyys ja kurjuus eivät ole valtakuntaan kelvolliseksi tekeviä ominaisuuksia, jotka tekisivät katumuksen tarpeettomaksi. Ajatusta Jumalan valtakunnasta ei saa Vicedomin mukaan käyttää ideologisten lähtökohtien edistämiseen.<sup>475</sup>

Vicedom korostaa, ettei pelastuksessa ole kysymys vain maailmansisäisestä kehityksestä, vaan että pelastuksen ytimessä on kysymys Jumalan ja ihmisen välisestä suhteesta. Vicedomin mukaan raja Jumalan ja maailman valtakuntien välillä on uskon ja epäuskon raja, ei inhimillisten ominaisuuksien välinen raja.<sup>476</sup> Barthin vaikutus Vicedomin käsitykseen on ilmeinen. Uskon ja epäuskon raja on ratkaiseva raja ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa. Kristus saattaa kaiken inhimillisen kriisiin. Tästä seuraa kääntymyksen radikaalius. Kääntymys ei tyhjene maailmansisäiseen kehitykseen vaan pikemmin saattaa kaiken maailmansisäisen syvään kriisiin.

Vicedomin keskittyy kuvaamaan kääntymystä yksilön näkökulmasta. Jumalan ilmoitus avaa yksilön ymmärryksen ja persoonadialogisen suhteen Jumalan ja ihmisyyksilön välillä. Kääntymyksen myötä yksilön suhteet muihin ihmisiin ja luomakuntaan uudistuvat. Tämäkin prosessi kuvataan pääasiassa yksilön näkökulmasta. Yhteisöllinen tai kollektiivinen katumus ja kääntymys jäävät vähälle huomiolle.

---

<sup>475</sup> "Es wird in allen appellativen Verlautbarungen heute leidenschaftlich darauf hingewiesen, daß das Reich Gottes für die Armen, Leidtragenden, sozial erniedrigten Menschen bestimmt sei (Matth. 5,2ff; Luk. 6,20ff). Das trifft jedoch nur bedingt zu. Wie die Herrschaft Gottes die ganze Schöpfung umschließt, so ergeht auch seine Botschaft an alle Menschen. Das Reich ist den Armen, Notleidenden, Trauernden nicht qua ihrer bestimmten Situation verneint. [...] Auch die Armen und Notleidenden haben sich für das Reich Gottes zu entscheiden, auch für sie gilt das 'bass', die Besserung, nur durch die 'Buße' hindurch. Sie haben es dabei lediglich leichter als die Reichen und Gesunden, insofern sie in ihrer Not für die Hilfe empfänglich sein können, weil in ihnen Sehnsucht nach einer besseren Gerechtigkeit lebt. [...] Wer aber das Reich Gottes den Armen um ihrer Armut willen zuspricht, deutet es schon ideologisch um." AD 90–91. Saman suuntaisesti Ahonen 2007, 56–57. Vicedomin aikalaisista Hoekendijk ottaa tätä voimakkaammin kantaa köyhyiden. Hoekendijk 1964, 165–167.

<sup>476</sup> "Darum ist mit dem Reich das Gericht bereits da: denn dieses Reich Gottes mit seiner eigenen Ordnung und Heilsgabe verurteilt zugleich alles menschliche, sündige weil menschlich eigensüchtige Wollen. So vollzieht sich mit der Ankunft des Reiches in Jesus Christus ein Gericht über die Zeit und die Welt des Unglaubens (Joh. 3,17ff). [...] Darum wird durch die Heilspredigt auch immer die Grenze zwischen Glauben und Unglauben offenbar." AD 93. Vrt. Spindler: "[...] the Kingdom of God remains an eschatological horizon and that in the Bible liberation is primarily proclaimed as deliverance from invisible powers that oppress humans *inwardly* – such as sin, unbelief, idolatry, and 'flesh' (Rom. 7:24)." Spindler 1995, 130.

### 3.4. Antroposentriasta teosentriaan

Edellä on kolmessa alaluvussa esitetty Vicedomin *missio Dei* -mallin fundamentaaliteologisia perusratkaisuja. Ennen siirtymistä Vicedomin käsitykseen kirkon missiosta arvioidaan tässä lyhyesti sitä, millaista taustaa vasten kirkon lähetystehtävä Vicedomin *missio Dei* -mallissa nousee.

Vicedomin *missio Dei* -mallin perusratkaisut tukevat hänen dialektisen teologian motivoimaa pyrkimystään nähdä mission perusteet ja motiivit teosentrisinä pikemmin kuin antroposentrisinä ilmiöinä. Ennen *missio Dei* -käsitteen yleistymistä vallalla ollut protestanttinen lähetysteologia oli etsinyt mission perusteita toisaalta Raamatusta, erityisesti yksittäisistä lähetyskäskyistä, joista vaikuttavin rooli oli Matteuksen evankeliumin lähetyskäskyllä (28:18–20), toisaalta kristinuskon ylivertaisuudesta muihin uskontoihin ja kulttuureihin verrattuna.<sup>477</sup> Tällaiseen mission perusteluun verrattuna Vicedomin edustama malli avaa uuden lähtökohdan. Mission perusta ei ole pohjimmiltaan aikaan sidotuissa ilmiöissä, kuten Raamatun yksittäisissä teksteissä sinänsä tai kristinuskon kulttuurillisissa tai historiallisissa ilmentymissä. Aikaan sidottujen ilmiöiden sijaan mission perustelut löytyvät kolmiyhteisen Jumalan omasta toiminnasta, joka on toisaalta historiallista – erityisellä tavalla Pojan inkarnaation vuoksi – , toisaalta Pyhän Hengen työn myötä aktuaalista ja presenttistä.

Mission perusta lepää Vicedomin ajattelussa kolmiyhteisen Jumalan teoissa. Niin toimiva Kolminaisuus kuin hänen missionsa ja muut hyvät tekonsa paljastuvat ihmiselle Jumalan itseilmoituksen kautta. Tässä itseilmoituksessa Jeesuksessa Kristuksessa ihmiseksi tulleella Jumalan Pojalla on Vicedomin ajattelussa keskeinen asema. Pojassa tapahtuneen ilmoituksen kautta aukeaa oikea näkökulma muun muassa Jumalaan, luomiseen, ihmiseen ja missioon. Vicedomin ilmoituskäsitys – ja sen ohjaamana käsitys monesta muustakin teologisesta kysymyksestä – on vahvan Kristus-keskeinen. Pojan myötä toteutuneessa ja toteutuvassa valtakunnassa ja Jumalan herruudessa lähetys on saanut täyttymyksensä, toisin sanoen Jumalan Pojassaan jo antama ilmoitus on riittävä. Jeesuksen ylittävää ilmoitusta ei ole eikä tule.<sup>478</sup> Vicedom toteaa kirjassaan *Missio Dei*, että Pojan työn perfektivisyys näyttää myös suuntaviivat lähetykselle: Jeesuksessa Kristuksessa alkaneen *missio Dei*:n ulkopuolella ei voi olla lähetystä. Kaikki lähetys liittyy Kristukseen.<sup>479</sup> Tästä voidaan havaita, että jo

---

<sup>477</sup> Bosch 1991, 4–5.

<sup>478</sup> ”Mit Jesus ist die inhaltliche Füllung der Sendung vollendet und damit jeder Sendung der Sinn und das Ziel gegeben. Über Jesus hinaus gibt es keine Gottesoffenbarung mehr.” MD 44.

<sup>479</sup> ”Außerhalb dieser Missio Dei in Jesus Christus kann es heute keine Sendungen mehr geben. Alles was seit seiner Missio als Sendung geschieht, ist von ihm ausgegangen, von ihm bestimmt, von seiner Sendung mit

Vicedomin laaja-alaisesti määritelty *missio Dei* -malli oli nimenomaan kristosentristä: *missio Dei*, joka pitää sisällään Jumalan kaikki teot, toteutuu suhteessa maailmaan Kristus-keskeisesti.

Kristinuskon näkeminen yliverlaisena kilpailijoihinsa nähden edusti valistuksen projektia ja puhtaan järjen välinein suoritettua mission perustelua ja motivointia. Myös Vicedomin ajattelussa valistuksen vaikutukset ovat näkyvissä. Metafysiikan ja siihen liityvän spekulatiivisuuden vastustaminen näyttää olevan Vicedomilla keskeinen taustaoletus, samoin korostus, jonka mukaan Jumalan ilmoituksen on vaikutettava transsendenssin sijaan inhimillisten kategorioiden piirissä ollakseen ihmiselle merkityksellistä. Toisaalta Vicedom suuntautuu pois päin valistuksesta. Mission perusteita etsiessään hän ei lähesty kristinuskoa esimerkiksi vertailevan uskontotieteen keinoin vaan pyrkii radikaaliin teosentrisyyteen. *Missio* perustuu luodussa todellisuudessa toimivan mutta maailman suhteen vastapäisen Jumalan itseilmoitukselle. Kristinuskon ei asetu tällöin muiden uskontojen ja ajatusmallien rinnalle vaan on lähtökohtaisesti yhteismitaton ja toisenlainen suhteessa niihin. Mission perusteet eivät nouse järjen totuudesta, kuten kristinuskon eettisestä tai kulttuurisesta yliverlaisuudesta suhteessa muihin uskontoihin ja ajatusmalleihin, vaan ensisijaisesti uskontotoduksista, siitä että maailman luonut Jumala tahtoo ihmisten pelastusta. Uskontotodudet eivät ole Vicedomilla ristiriidassa järjen kanssa, onhan Jumalan toiminta historiallista, mutta pelkkä järki ei riitä mission perusteiden määrittelemiseen. Itse asiassa Vicedom välttää joidenkin ”salaisuuksien” pohtimista, millä on vaikutuksensa esimerkiksi hänen kolminaisuusopillisten ratkaisujensa eheyteen ja vakuuttavuuteen.

Vicedomin *missio Dei* -käsityksen perusratkaisut tukevat mission käsittämistä universaalisti. Vicedom viittaa tuotannossaan ”perinteiseen” ja vanhentuneeseen, maantieteellisesti jäsenyvään lähetysmalliin, jossa lähetystyö suuntautuu kristillisistä maista tai kristillisistä kirkkoista ei-kristillisiin kohteisiin. Hänen kokemuksensa Uudesta-Guineasta tukevat tätä mallia. Toisaalta Jumalan lähetys on ennen kaikkea universaalia. Mission perusteissa mission suunta on Jumalalta ihmisille. Tätä Jumalan ihmisiin suuntautuvaa pelastavaa missiota seuraa kirkon lähetys, jota seuraavassa luvussa käsitellään. Mission perusteet ovat siis lähtökohdiltaan teosentriset eli Jumala-keskeiset, eivät ihmiskeskeiset tai ekklesiosentriset eli kirkkokeskeiset ihmiskeskeisellä korostuksella.<sup>480</sup>

---

umschlossen, ist Fortsetzung seiner Sendung durch ihn selbst. Alles, was für uns den Inhalt und das Ziel der Sendung umfaßt, ist er.” MD 45.

<sup>480</sup> Vrt. Bosch 1991, 10.

## 4. Mission kirkko-opilliset ulottuvuudet

### 4.1. Kirkko Jumalan missiossa

#### 4.1.1. Jumalan mission ja kirkon lähetysten yhteys

*Missio Dei* -käsitteen yleistyminen vaikutti huomattavasti ekklesiologian sisältöihin kansainvälisessä lähetyskeskustelussa 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla. Kirkko-opillisen itseymmärryksen kasvussa missiologia liittyi 1900-luvun laajempaan ekumeeniseen kehitykseen.<sup>481</sup> Kirkko-opilliselle kehitykselle oli tarvetta. Protestanttinen lähetysliike sai paljon vaikutteita puritaanisesta ja pietistisestä maaperästä, jossa kirkon sijaan korostuivat yksilöt ja kirkon sisällä vaikuttavat pienet ryhmät, *ecclesiola:t*. Tästä seurasi paikoin hyvinkin etäinen suhde lähetysjärjestöjen tai muiden lähetystoimijoiden ja kirkkojen välillä. Monissa tapauksissa lähetys ei järjestynyt organisatorisesti eikä teologisesti yhden Kristuksen kirkon tai paikalliskirkkojen tehtäväksi vaan itsenäisten järjestöjen toiminnaksi. Pietistinen näkemys korosti yksittäisten sielujen pelastumista lähetysten tavoitteena pikemmin kuin paikalliskirkkojen syntymistä. Toisaalta protestanttisen lähetysliikkeen piirissä eli voimakkaana myös käsitys, joka korosti yksilön sijaan lähetysten yhteisöllisiä seurauksia: paikalliskirkkojen merkitystä ja kansojen kristillistämistä. Voimakkaat erot käsityksissä edellyttivät lähetysten ja kirkon suhteiden tarkempaa määrittelyä ja kirkko-opillisen ymmärryksen lisääntymistä.<sup>482</sup>

Kirkon ja lähetysten suhteiden lisäksi kirkon ja muun maailman välisen suhteen opillisen ja käytännöllisen uudelleen arvioinnin tarve kävi ilmeiseksi 1900-luvun mullistusten myötä. Kristikuntamallin osoittautuminen epätydyttäväksi ja vanhentuneeksi ratkaisuksi vaikutti kirkko-opilliseen ajatteluun ratkaisevasti ja huomattavan kriisin kautta.<sup>483</sup> Kirkon kasvaminen aidosti maailmanlaajuiseksi ilmiöksi edellytti kirkon ja maailman suhteen uudelleen arviointia. Kirkon ja kristinuskon vaikutuksen rajoja ei kristikuntamallin murtumisen jälkeen voinut määrittellä maantieteellisin, kulttuurillisin, kansallisin tai muin inhimillisin rajoin siten kuin kristikuntamallissa oli aiemmin tehty.

Wolfgang Günther näkee vuoden 1910 Edinburghin lähetyskonferenssin ja vuoden 1963 KMN:n Mexico Cityn yleiskokouksen välillä kehityskaaren, jossa kadoksissa ollut

---

<sup>481</sup> Teinonen 1964, 78–80; Davies 1966, 31; Ahonen 2000, 152.

<sup>482</sup> Günther 1970, 76; Ahonen 2000, 141–146; Ott 2010, 106–110; 203–204; Tennent 2010, 61–62.

<sup>483</sup> Vicedomin aikalaisen W. R. Hoggin näkemyksen mukaan kristikunta-ajattelun ja siihen liittyvän jaon kristilliseen länteen ja muuhun maailmaan osoittautuminen mahdottomaksi on ”a major key to the crisis of the Christian mission in the mid-twentieth century”. Hogg 1961, 96. Esim. Scherer näkee jo vuoden 1910 Edinburghin konferenssin dokumenteissa viitteitä kristikunta-ajattelun murtumisen aavistamisesta. Scherer 1969, 49. Ahonen 2000, 151–152.

kirkon identiteetti suhteessa lähetykseen löydettiin pietistisen lähetyssajattelun ja kristikuntamallin murtumisten myötä uudestaan. Merkittävänä tekijänä tässä prosessissa oli hänen mukaansa Willingenin konferenssin jälkeen tapahtunut voimakas siirtyminen *missio Dei* -käsitteen ohjaamaan ajatteluun. Varhainen willingeniläinen *missio Dei* -malli korostaa sitä, että kirkon lähetystehtävän perusteet ovat Jumalan omassa pelastavassa missiossa, jolloin kirkon missionaarinen – myöhemmällä kielellä ilmaistuna jopa missionaalinen – olemus ja identiteetti hahmottuvat uudella tavalla verrattuna kristikuntamalliin tai pietistiseen ajatteluun.<sup>484</sup>

Toisin kuin kristikuntamallissa *missio Dei* -ajattelussa kirkko on missionaarinen lähtökohtaisesti aina ja kaikkialla ilman maantieteellisiä, kulttuurillisia tai muita rajoituksia. Ratkaisevana erona pietistiseen malliin on koko kirkon sitominen lähetystehtävään yksittäisten seurojen tai muiden koko kirkkoon verrattuna vähälukuisten toimijoiden sijaan. Lähetys nähdään kirkon olemukseen kuuluvana asiana. Lähetys on siis enemmän kuin yksi kirkon tai jonkun sen osan tehtävistä. Ajattelutavan muuttumisen myötä kirkon ja mission integraatio löytyi uudella tavalla lähetysteologian tasolla. Myöhemmin tämä teorian tasolla solmittu liitto sai heijastumansa myös organisatorisella tasolla, kun KLN integroitui KMN:oon New Delhissä 1961.<sup>485</sup>

Vicedom korostaa kirkon ja mission integraatiota niin teorian kuin käytännön tasolla. Kirkon koko olemassaolo ja mielekkyys perustuvat Jumalan omaan missioon. Mission tulee olla koko kirkon asia. Vicedom pyrki toiminnallaan ja kirjoituksillaan vahvistamaan kirkon ja mission yhteyttä. Tämän nostaa esille mm. Müller. Hän alleviivaa sitä, ettei Vicedomille kirkon ja mission integraatio sinänsä ollut tavoite, vaan tärkeintä oli elävä missio ja elävä kirkko. Vicedomin voimakkaasti kritisoimien ”lamaantuneiden” ja toimintaan kykenemättömien läntisten kirkkojen kohdalla integraatio saattoi olla mission toteutumisen kannalta huono asia.<sup>486</sup> Kirkon ja mission integraation painottamisessa Vicedom liittyi

---

<sup>484</sup> Günther 1970. Tätä muutosta tuo aikalaisnäkökulmasta käsin esiin esim. Hartenstein 1952, 51–53.

<sup>485</sup> Karlström 1960; Günther 1970; Haaramäki 1972. Erillisten lähetyssjärjestöjen ja kirkkojen suhteen kehitymisestä 1900-luvulla Ott 2010, 207.

<sup>486</sup> Müller 2002, 11–14. Käsitteen kirkko suhteen on huomattava tässä tutkimuksessa seuraavaa: Vicedom käyttää käsitteitä *Gemeinde* ja *Kirche* siten, että ne ovat toisinaan vaihdettavissa keskenään. Esimerkiksi teoksessa *Missio Dei* Vicedom käyttää sanaa *Gemeinde* tavalla, joka on käännettävissä ongelmitta kirkoksi, vaikka hän toisissa kirjoituksissaan viittaa sanalla *Gemeinde* yksittäiseen seurakuntaan. Hän korostaa yksittäisen seurakunnan ja kirkon välillä vaikuttavaa yhteyttä. Yksittäinen seurakunta edustaa kokonaiskirkkoa, ja se, mikä sanotaan yksittäisestä seurakunnasta, voidaan sanoa myös kokonaiskirkosta: ”Der Heilige Geist fügt es aber auch, daß alle Gemeinden immer die einzelne Vertreten. Es wird von der Kirche nie anders geredet als von der Einzelgemeinde.” Kirjassa *Die Taufe unter den Heiden* hän toteaa samantapaisesti: ”Was aber für die Gemeinde als lokale Einheit gilt, muß auch für die Kirche als Ganzes angewendet werden können; [...]” TUH 34. Tämän Vicedomin teologiassa korostuvan yhtäläisyyden perusteella käännettäessä tässä tutkimuksessa



vahvasti oman lähetysjärjestönsä perinteisiin. Jo Neuendettelsaun lähetysten perustaja Wilhelm Löhe korosti mission luovuttamatonta merkitystä kirkon perusteissa. Hänen mukaansa missio on yhden universaalien Jumalan kirkon aktuaalisuutta, liikkeessä oleva kirkko.<sup>487</sup> Löhe pyrki sitomaan lähetysten kokonaisuuden siten kuin hän sen ymmärsi – siis sekä sisä- että ulkolähetysten – elimellisesti kirkkoon ja sen elämään pikemmin kuin erillisten järjestöjen toimintaan. Tästä esimerkkinä toimii hänen perusajatuksensa Pohjois-Amerikan lähetysten suhteen. Hän pyrki ohjaamaan lähetysaktiiviteettia ja koulutusta siten, että paikalliset emigrantiseurakunnat kantaisivat vastuun lähetystyöstä amerikkalaisen alkuperäisväestön keskuudessa sen sijaan, että tehtävää hoitaisivat alueelle erikseen juuri tätä tehtävää varten lähetetyt lähetysjärjestön työntekijät.<sup>488</sup> Myös myöhemmälle Neuendettelsaun lähetysten työntekijälle, Vicedomin opettajana toimineelle Karl Steckille kirkon ja mission integraatio oli läheinen asia.<sup>489</sup>

Vaikka Vicedomin voidaan katsoa liittyvän järjestönsä historiassa vaikuttaneeseen perinteeseen, kun hän korostaa kirkon ja mission yhteyttä, on syytä huomata ratkaiseva ero kirkon ja mission integraation teologisissa perusteissa Vicedomin ja hänen edeltäjiensä ajattelussa. Löhen kirkkokäsitys perustuu oleellisesti romantiikasta ammentaneelle elämänteologialle. Kirkon elämä on orgaaninen kasvutapahtuma, jossa Jumala ei kumoa luotua vaan pyhittää sen. Tässä käsityksessä kirkko on ensisijaisesti yksi maailmanlaajuinen, omien lainalaisuuksiensa mukaan kasvava ja kehittyvä organismi.<sup>490</sup> Lähetyksestään tietoinen kirkko vertautuu eläviin organismeihin, joiden tehtävä on toisaalta pitää itsensä hengissä, toisaalta tuottaa jälkeläisiä.<sup>491</sup>

Löhen kirkon ykseyttä korostavassa ajattelussa on periaatteellisella tasolla vahva kirkon katolisuuden näkökulma. Toisaalta Löhe myös sitoutuu voimakkaasti luterilaiseen tunnustukseen, toisin kuin monet muut merkittävät 1800-luvun saksalaisessa ympäristössä syntyneiden lähetysjärjestöjen avainhenkilöt, jotka tukeutuivat pikemmin zinzendorffilaiseen, tunnustuskuntarajat ylittävään ajatteluun. Tunnustuksellisuus toi teologista selkeyttä lähetysten painotuksiin, mutta se myös johti lähetyskentillä hämmäntäviin tilanteisiin, kun

---

suomenkielisen kokonaisuuden selkeästä pitämisestä vuoksi sanan *Gemeinde* paikoin sanalla seurakunta, paikoin sanalla kirkko. Terminologiasta ekklesiologiassa esim. Repo 1991, 26–27; Lathrop 2006, 30–31.

<sup>487</sup> Sihvonen pitää tätä määritelmää aikaansa edellä olevana käsityksenä kirkon missionaarisuudesta. Sihvonen 1980, 45.

<sup>488</sup> Scherer 1969, 35–36.

<sup>489</sup> Fontius 1975.

<sup>490</sup> Hoekendijk 1967, 75–80; Sihvonen 1980. Elämänteologiasta ja lähetysteologiasta Teinonen 1959.

<sup>491</sup> Katso Linz 1964, 39.

lähetyjärjestöjen kotimaiden kirkollisen kentän jakautuminen näkyi järjestöjen toiminnassa sekä keskinäisissä suhteissa ja siirtyi näin jossain määrin lähetykenttien kirkkojen elämään.<sup>492</sup>

Vicedomin opettajana toimineen Karl Steckin ajattelu jatkaa Löhen toisaalta yhtä, katolista kirkkoa ja toisaalta luterilaista tunnustusta painottaneen ajattelun linjoilla ja korostaa mission ja kirkon integraatiota sekä teoreettisten perusteiden että käytännön elämän tasolla. Hänen mukaansa lähetyksen päämääränä on sanan ja sakramenttien kautta tapahtuva Kristuksen ruumiillistuminen ihmiskunnassa kristikuntana. Steckin ajattelu sitoutuu Löhen tavoin vahvasti luterilaiseen tunnustukseen, mutta korostaa samalla Jumalan toiminnan suvereeniutta yli tunnustustenvälisten rajojen ja kirkollisten muotojen. Lähetyksen tulee olla koko kirkon ja sen jokaisen jäsenen asia, ei vain yksittäisten lähetyjärjestöjen erityisala.<sup>493</sup> Steckin ajattelu alleviivaa siis kirkon missioarisuutta ja sen kaikkien jäsenten vastuuta missiosta aina ja kaikkialla.

Toisin kuin Löhe ja Steck Vicedom ei tukeudu romantiikan ajattelusta ammentavaan elämän-teologiaan tai kristikuntamalliin vaan perustaa ajattelunsa barthilaistaustaiseen, radikaalisti Jumala-keskeiseen kriisinteologiaan. Vicedom korostaa kirkon ja mission läheistä yhteenkuuluvuutta välittömänä taustanaan *missio Dei* -ajattelu. Missio ei ole tällöin kirkon olemassaoloa seuraava yksittäinen erityistehtävä, eikä missio ylipäätään määriy kirkkokeskeisesti lähtökohtanaan tai päämääränään kirkko. Mission ja kirkon lähetyksen lähtökohta on kolmiyhteisen Jumalan omassa toiminnassa. Vicedomin mallissa kirkon ja sen lähetyksen tekee mahdolliseksi ja motivoi Jumalan oma missio. Missio on kirkon ehto sekä pelastushistoriallisessa että toiminnallisessa mielessä. Ensinnäkin kirkko on seurausta Jumalan missiosta, joka määrittää pelastushistorian kulun. Ilman Jumalan maailmaan suuntautuvaa pelastavaa toimintaa ei maailmaan olisi syntynyt kirkkoa.<sup>494</sup>

Toiseksi missio on kirkon ehto toiminnan ja elämän tasolla. Pelastushistorian myötä maailmaan syntyneellä kirkolla on luovuttamaton missioaarinen luonteensa. Vicedomia myöhempiä käsitteistöä käyttäen kirkon voi sanoa olevan olemukseltaan missioaalinen. Missio ei ole periaatteellisella tasolla seurausta kirkosta tai kirkon elämän osa-alue, vaikka institutionaalisella tasolla ja historiallisesti arvioiden tilanne voi tältä näyttääkin. Missio ei ole kirkolle harkinnanvarainen asia vaan välttämättömyys. Ilman missiota kirkolla ei ole

---

<sup>492</sup> Scherer 1969, 35–43.

<sup>493</sup> Fontius 1975, 74–75; 224–23.

osallisuutta Jumalan omaan toimintaan. Vain Jumalan omaan missioon osallistumisen myötä kirkko on todellinen kirkko. Missio kuuluu siis sekä kirkon olemassaolon että kirkon toiminnan peruslähtökohtiin, mikä estää sen, että missio ja lähetys nähtäisiin kirkon elämän kontingenteina osa-alueina. ”Kirkko ei siis voi valita, haluaako se osallistua missioon. Se voi vain päättää, haluaako se olla kirkko.”<sup>495</sup> Vicedom lähestyy kirkkoa ensisijaisesti Jumalan pelastavan toiminnan aikaansaamana ilmiönä, ei ihmislähtöisenä ja tämänpuoleisiin kategorioihin tyhjentyvänä historiallisena instituutiona. Todellinen kirkko niveltyy osaksi Jumalan pelastushistoriaa, ja kirkon autenttisuus arvioidaan Jumalan missioon osallistumisen kautta.<sup>496</sup>

Kirkko ei voi olla Vicedomin mukaan varsinaisessa mielessä kirkko ilman missiota. Missio on kirkon perusta ja perustehtävä, kirjaimellisesti perustan laskeva (*grundlegende*) tehtävä.<sup>497</sup> Koko kirkko kaikkine toimintoineen perustuu pohjimmiltaan Jumalan omaan missioon, ja missio kuuluu kirkon elämään.<sup>498</sup> Tämä lähtökohta kumoaa sekä kristikuntamallin mukaisen tavan rajata missio maantieteellisesti, kulttuurillisesti tai historiallisesti että mission eristämisen yhdeksi kirkon toiminnan osa-alueeksi siten kuin pietismin värittämässä lähetysajattelussa tehdään.

Vicedomin tapa korostaa mission maantieteellistä ja organisatorista rajoittamattomuutta näkyy vuonna 1952 julkaistussa tekstissä *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission*, jossa hän kritisoi pietistisestä ajattelusta vaikutteita ottanutta kapeaa mission määritelmää, jonka mukaan missio mielletään lähinnä ulkomailla tapahtuvaksi ”pakanalähetykseksi” (*die Heidenmission*) ja erityisten lähetysjärjestöjen tehtäväksi pikemmin kuin koko kirkon yhteiseksi tehtäväksi. Hän ottaa lähihistoriaastaan

---

<sup>494</sup> ”Gäbe es keine Mission, wäre keine Kirche auf Erden entstanden.” AD 126. Pietististä lähetyskäsitystä seuranneesta kirkkokeskeisyydestä, joka vaikutti ekumeenisessa lähetysliikkeessä 1920–30-luvulta alkaen Karlström 1960, 42–43.

<sup>495</sup> ”Versagt sie sich dem Anliegen Gottes, so wird die ungehorsam und kann nicht mehr Kirche im göttlichen Sinne sein. ‘There is no participation in Christ without participation in his Mission to the world.’ Die Kirche hat also nicht zu entscheiden, ob sie Mission treiben will, sondern sie kann sich nur entschließen, ob sie Kirche sein will.” MD 13. Englanninkielinen lainaus on Norman Goodallin toimittamasta Willingenin konferenssin dokumentista *Missions under The Cross*, IMC 1953, 189. Vrt. Ott, joka Newbiginin tukeutuen pitää kirkotonta missiota ja missiotonta kirkkoa ”teologisen oksymoronina”. Ott 2010, 193. Katso myös Davies 1966, 33.

<sup>496</sup> Vrt. Ott: ”Institutions exist that are called churches, and these institutions must determine what their mission is. But because the church has been called into existence by God and derives its purpose from him, our understanding must go beyond mere institutional conceptions.” Ott 2010, 192. Kirkon itseymmäryksen institutionaalisen puolen korostumisen ongelmasta katso myös Ahonen 2000, 152.

<sup>497</sup> ”Sie ist kein selbständiges, eigenmächtiges, beliebiges Werk der Kirche, sie ist auch nicht situationsbedingt begründet, sondern Mission ist das grundlegende Werk, ihrem Anfang, ihrem Wesen und ihrem Auftrag nach Gottes eigenes Werk.” MD 64.

<sup>498</sup> ”Darum gehört die Mission genauso zu ihren Lebensfunktionen, wie sie eine Lebensäußerung der älteren Kirche ist.” MSJG 12.

esimerkin tällaisen ajattelun kirkon toimintaa vääristävästä vaikutuksesta: sota-aikana ja pian sen jälkeen harva saksalainen lähetysjärjestö ymmärsi tehtäväkseen mission kotimaassaan tilanteessa, jossa työ ulkomailla oli mahdotonta poliittisen tilanteen vuoksi. Saksassa kirkon aktiiviselle missiolle olisi ollut voimakas tarve, mutta vallalla ollut missiökäsitys ei antanut tällaiselle missiolle tukea. Vicedom kaipaa laaja-alaista ymmärrystä kirkon lähetysten toiminta-alueesta. Missio ei tapahdu vain kirkkojen ulkopuolella, ”muualla” tai ulkomailla, vaan sen tulee kohdata epäusko kaikkialla maailmassa, myös kirkkojen kotimaissa.<sup>499</sup> Kriisinteologinen rajalinja uskon ja epäuskon välillä näyttäytyy tässä korostuksessa ratkaisevana mission motiivina. Missio on tarpeen, koska uskon ja epäuskon raja on todellinen, eikä tämä raja määriy maantieteellisesti tai organisatorisesti.

Pyrkimys irtautua maantieteellisestä mission rajaamisesta ei välity täydellisenä Vicedom käyttämään kieleen, jossa kristillisen ja ei-kristillisen välillä on ilmeisen suuri laadullinen ero.<sup>500</sup> Tällainen erottelu heijastelee Kraemerin kirjassa *The Christian Message in a Non-Christian World* löytyvää lähtökohtaa. Vicedom toteaa esimerkiksi niin sanottujen ”nuorten kirkkojen” edustavan suurinta missionaalista potentiaalia ei-kristillisissä maissa.<sup>501</sup> Vaikka Vicedom korostaa mission maantieteellistä rajoittamattomuutta ja kristittyjen vastuuta kaikkialla, hän ei luo kieltä, joka kykenisi tyystin irtautumaan jonkin asteisesta poissulkevuudesta ja jaosta kristilliseen ja ei-kristilliseen maailmaan tai jaosta ”vanhoihin” ja ”nuoriin kirkkoihin”.

Maantieteellinen jako ja siihen liittyvän kielen hiominen ei ole lopulta Vicedomille mission määrittelyn kannalta keskeinen lähtökohta tai tärkein kysymys, vaan hän keskittyy uskon ja epäuskon rajaan. Kirjassa *Missio Dei* Vicedom jatkaa mission maantieteellisen rajoittamattomuuden perustelemista kriisinteologisesti uskon ja epäuskon jännitteen kautta ja toteaa, ettei uskon ja epäuskon raja asetu kristittyjen ja ei-kristittyjen välille, vaan se kulkee

---

499 ”Andererseits haben sie aber infolge des pietistischen Kirchenbegriffes nicht unwesentlich dazu beitragen, die Mission als ein Sonderwerk der Kirche, als etwas nicht zu einer organisierten Kirche Gehöriges in Erscheinung treten zu lassen. Sie sind mit daran schuld, daß der Missionsauftrag in seiner Einheit nicht erkannt wurde, weil sie einseitig für die Heidenmission werden. Es ist z. B. bezeichnend, wie wenige Gesellschaften in der missionslosen Zeit der Kriegs- und Nachkriegsjahre eine Missionsaufgabe an den Ungläubigen der Heimat erkannten und nicht nur Sammlung der Gläubigen (’Missionsfreunde’), sondern Gewinnung dieser Ungläubigen sich zum Ziel setzten.” RGK 14. Katso myös MSJG 3–5. Kristikuntamalli alleviivasi alueellista kristinuskoa. Alueellisuudesta seurasi helposti myös kansallinen tai valtiollinen leima. Walls 2004, 35–37. Mission maantieteelliseen määrittelyyn liittyvästä kirkon lähetysaktiivisuuden puutteesta ja sisäänpäinkääntyneisyydestä Linz 1964, 37–38.

500 Esim. ”Auch die Nichtchristen leben von seiner Liebe.” MW 159. Tässä korostuu Jumalan suvereniteetti luomisen kautta niihinkin, joita ilmoitus Kristuksessa ei ole tavoittanut. ”Durch das Alte Testament wird vor allem das nichtchristliche Seinsverständnis erschüttert.” MÖZ 138. Tässä korostuu kristillisen ilmoituksen vaikutus ihmisen käsitykseen olemisesta.

myös kirkon sisällä, siis myös kastettujen keskuudessa.<sup>502</sup> Tällä huomiolla Vicedom kritisoi kirkkoa sosiologisin määrein arvioivaa kansankirkollista näkemystä. Ajatusta ei pidä lukea kasteteologisen kannanottona, joka vähätelisi kasteen hengellistä merkitystä. Vicedom ei millään tavoin vähättele kastetta vaan pitää sen monella tapaa teologian ja lähetysteologian keskuksessa. Kaste on Vicedomille keskeinen tekijä paitsi yksilön kannalta myös kirkon olemuksen ja rajojen määrittelijänä. Tätä aihetta käsitellään tuonnempana.

Kirjasessa *Die Mission in der Sicht junger Kirchen* Vicedom soveltaa uskon ja epäuskon välillä kulkevaa rajaa mission määrittelyssä kritisoidessaan maantieteellisin rajoin määrittyvää – ja siten vahvasti läntiselle maailmalle ominaista – käsitystä lähetyksestä. Mexico Cityn konferenssissa lanseerattu käsite ”lähetys kuudella mantereella” on hänen mielestään minimilähtökohta mission ymmärtämiselle. Maantieteellisten rajojen sijaan uskon ja epäuskon raja on missiolle merkittävä ja ratkaiseva.<sup>503</sup> Vaikka asia jää Vicedomin kirjoituksessa analysoimatta tarkemmin, hän näyttää kiinnittävän huomionsa siihen, että ”lähetys kuudella mantereella” on muotoutunut lännen ajattelutavasta käsin. Samaa problematiikkaa löytyy toisesta lähetysteologisen paradigman muutoksen sloganista, ”kaikkialta kaikkialle”. Vaikka näillä iskulauseilla yritetään korjata kristikuntamallin myötä tapahtunutta mission ja lähetysten maantieteellisesti orientoitunutta vääristymää, ne operoivat yhä maantieteellisellä sanastolla, mikä viittaa läntisen kristikuntamallin vaikutukseen. Kuuden mantereiden näkökulma tai kaikkialta kaikkialle -ote näyttävät alleviivaavan muutosta, jossa siirrytään lännestä itään tai pohjoisesta etelään tapahtuneista määrittelyistä uusiin tapoihin mieltää lähetysten toimintaympäristö. Reaktiivisuudessaan nämä uudet ilmaukset korostavat lännen asemassa tapahtunutta muutosta. Ne eivät siis huomioi kaikkia osapuolia samalla tavalla korostaessaan lähtökohtaisesti länttä ja sen muuttuvaa käsitystä missiosta.

Usko ja epäusko määrittävät Vicedomin ajattelussa suhteessa Jumalan ainutlaatuisen vertikaaliseen itseilmoitukseen, joka on kriisi paitsi maailmalle myös kirkolle itselleen ja

---

<sup>501</sup> ”Heute sind die jungen Kirchen das größte missionarische Potential Gottes in den nichtchristlichen Ländern.” MSJG 24.

<sup>502</sup> ”Auch wenn alle Glieder eines Volkes getauft sind, auch in der Volkskirche ist die Grenze zwischen Kirche und Volk nicht aufgehoben, denn die Front verläuft nicht allein zwischen Christen und Nichtchristen, sondern zwischen Glauben und Unglauben, also innerhalb der Gemeinde.” MD 96. Myös Davies kumoaa uskon ja epäuskon rajan maantieteellisen määrittelyn ja toteaa, että em. rajan käsitettä voidaan käyttää vain hengellisessä yhteydessä. Davies 1966, 39.

<sup>503</sup> ”Die Unzulänglichkeit der bisherigen Missionsvorstellung beruht darauf, daß sie immer noch von geographischen Begriffen aus gedacht ist. Wenn wir diese beibehalten, müssen wir mindestens von der Mission in sechs Kontinenten reden, wie es in Mexiko geschehen ist. Die Missionslinie läuft mitten durch alle Völker. Sie ist mit der Front, die zwischen Glaube und Unglaube besteht, gegeben. Diese Feststellungen gipfeln nicht nur in dem Satz, daß auch die westlichen Kirchen bereit sein müssen, Missionare zu empfangen, sondern beinhalten viele Anregungen, über das Wesen der Mission nachzusinnen.” MSJG 21.

kaikille siihen liittyville horisontaalisille määrittelyille. Uskon ja epäuskon välinen raja ei määrity tämänpuoleisten kategorioiden mukaan siten kuin tässä tapauksessa kristittyjen ja eikristittyjen välinen raja määrittyy kasteen mukaan. Kansankirkko kastettujen ihmisten yhteisönä ei poista rajaa uskon ja epäuskon välillä. Aiemmin on todettu Vicedomin pelastuskäsitteen persoonadialoginen korostus. Myös tässä käy ilmi Jumalan ja ihmisen välisen aktuaalisen elämänsuhteen korostaminen pikemmin kuin pelkän kasteen korostaminen. Vicedom korostaa paitsi Jumalan ja ihmisen persoonadialogisen suhteen merkitystä myös Jumalan työn suvereniteettia ja mission universaalisuutta. Kirkon lähetystehtävä ei ole rajoitettavissa inhimillisten rajojen mukaan. Jumalan mission tulee motivoida kirkkoa aina ja kaikkialla, ja sen tulee olla elävää todellisuutta myös kirkon itsensä piirissä. Kirkon piirissä tulee kohdata rehellisesti uskon ja epäuskon todellisuus.

Kun Vicedom korostaa kirkon välttämätöntä yhteyttä missioon aina ja kaikkialla, hän asettaa perinteisen läntisen lähetyskäsitteksen kritiikin alle. Kristikuntamalliin perustuva lähetyskäsitte, joka tekee selkeän jaon lähetystä tekevien kirkkojen ja niin sanottujen nuorten kirkkojen välille, johtaa ongelmalliseen mission kokonaiskuvaan. Vicedom korostaa sitä, että vaikka niin sanotut nuoret kirkot ovat syntyneet lähetysten myötä, ne eivät ole kirkkoina alisteisia muiden kirkkojen lähetyskäsitykselle vaan lähetysten suhteen täysivaltaisia subjekteja. Jokainen kirkko on kutsuttu missioon huolimatta kirkon historiasta, iästä, rakenteista tai muista tekijöistä. Vicedom toteaa, että jo niin sanottujen nuorten kirkkojen olemassaolo pakottaa muuttamaan oleellisesti yleistä käsitystä lähetyksestä.<sup>504</sup> Tämä osoittaa, että Vicedomin käsityksen mukaan perinteinen lähetyskäsitte rakentuu heikolle ekklesiologialle, joka tekee mahdolliseksi jännitteiset suhteet eri-ikäisten ja muilla tavoilla keskenään erilaisten kirkkojen välille. Toisin kuin käsityksissä, joissa kirkot jaetaan lähetystä tekeviin ja lähetysten kohteina oleviin kirkkoihin, Vicedomin *missio Dei* -malli ohjaa tarkastelemaan kaikkia kirkkoja keskenään yhteismitallisina suhteessa Jumalan omaan toimintaan ja missioon. Jokaisen kirkon olemukseen kuuluu missionaarisuus aina ja kaikkialla.

Vicedomin käsitys osoittaa myös sen, että vaikka hän ei luovu vanhentuneesta ja kirkkoja iän mukaan muodollisesti arvottavasta kielenkäytöstä, hän luopuu termien vanhoista

---

504 ”Durch die Jungen Kirchen stehen wir in einer Wende der Missionsarbeit, die allerdings von der bisher missionierenden Kirchen noch nicht in ihrer Größe und Reichweite begriffen ist. In diesem Unverständnis ist vor allem die Spannung begründet, die zwischen den Jungen Kirchen und den Missionen besteht, und deren Überwindung unser vornehmstes Ziel sein muß. Das wird aber nur möglich sein, wenn es uns mit der theologischen Erkenntnis ernst ist, daß jede Kirche, wo immer sie sich befindet, zur Mission gerufen ist, also auch die jungen Kirchen. Ihr bloßes Dasein erfordert ein neues Verständnis der Mission.” MSJG 3. Niin sanottujen nuorten kirkkojen aseman muuttumisesta maailmansotien välissä Karlström 1960, 45–47. Karlström katsoo ”nuorten kirkkojen” ottaneen monissa tapauksissa lähetysten paikan: ”[...] i missionens ställe träder kyrkan, de unga kyrkorna”, kun taas Vicedom korostaa usein näiden tasavertaisuutta yhteisessä missiossa.

sisällöistä ja niistä taustarakenteista, jotka ovat liittyneet vanhan terminologian muodostumiseen. Vicedomin kielenkäytössä nuori kirkko on täysivaltainen kirkko siinä missä muutkin kirkot. Adjektiivi nuori kuvaa siis Vicedomin kontekstissa sitä, mitä se alunperinkin kuvaa eli ikää. Adjektiiviin ei liity arvottavia lisäsisältöjä. Toki on otettava huomioon se, että vaikka Vicedom muuttaa aktiivisesti käsitteiden sisältöjä, käsite nuori kirkko on yhä altis tulkinnolle, jotka sisältävät nuoria kirkkoja vähättelevän ulottuvuuden ja siten sen teknisesti ottaen oikea käyttö saattaa johtaa vääriin käsityksiin.

Kuten aiemmin todettiin, Neuendettelsaun lähetyksen perustajan Löhen mukaan missio on liikkeessä oleva kirkko. Missio on tässä määritelmässä alisteinen kirkolle: kirkko on olemassa ennen missiota jollei ajallisesti niin ainakin periaatteellisesti, ja mikäli kirkko on liikkeessä, missio toteutuu. Sen sijaan Vicedomin ajattelussa kirkon asema missiossa on yksiselitteisen alisteinen Jumalan missiolla sekä ajallisesti että sisällöllisesti. Tämä on huomattavissa jo käsitteellisellä tasolla. Jumalan missio ja kirkon lähetystehtävä eivät ole Vicedomille teknisessä tai sisällöllisessä mielessä yhteismitallisia tai rinnakkaisia käsitteitä, vaan kirkon lähetystehtävä on täysin alisteinen Jumalan missiolla. Kirkon lähetys on Vicedomin mukaan Jumalan mission näkyvä muoto, ja niinpä myös siinä lähettäjänä, johtajana ja päätöksentekijänä toimii Jumala itse.<sup>505</sup> Löhen ja Vicedomin käsitysten eroa voidaan tulkita olemisen ja tapahtumisen näkökulmasta. Löhe korostaa kirkon olemista lähetyksen taustalla, kun taas Vicedomin käsityksessä korostuvat Jumalan teot kirkon olemassaolon ja toiminnan taustalla. Jumala on ensimmäinen toimija, ja hänen toimintansa tekee kirkon lähetyksen mahdolliseksi.

Kirkko on alisteinen Jumalan missiolla, mutta toisaalta kirkko on missiolla välttämätön. Vicedomin mukaan voidaan todeta, että kirkko on missio. Ajatusta ei voida kääntää muotoon missio on kirkko. Missio on Vicedomin mukaan kirkon funktio, ei päinvastoin. Vicedom sitoo tällä tavoin mission voimakkaasti kirkkoon ja vastustaa ajatusta kirkottomasta missiosta. Mission sitominen kirkkoon tarkoittaa toisaalta kirkon missionaaliuden korostamista, toisaalta kirkon vastuun korostamista suhteessa lähetyjärjestöihin. Missio kuuluu kirkolle, jonka tulee kantaa vastuunsa siitä.<sup>506</sup> Kirkon

---

<sup>505</sup> "Damit ist die Mission der Kirche zugleich die Missio Dei in der heutigen Zeit, von dieser umschlossen und getragen (Mt. 10, 16; Lk. 10, 1; 9, 2; Joh 17, 18). [...] Mission ist das grundlegende Werk, ihrem Anfang, ihrem Wesen und ihrem Auftrag nach Gottes eigenes Werk. Er bleibt auch in der Mission der Kirche der Sendende, Führende, Bestimmende. [...] Die Kirche vollzieht nun die Sendung und durch diese wird die Missio Dei der Welt sichtbar." MD 64.

<sup>506</sup> "Damit ist bereits gesagt, daß sich die Missionsorgane einer Kirche nicht ohne weiteres mit den Missionsgesellschaften decken müssen. Auch sie können u. U. der eigentlichen Mission im Wege stehen. Die Feststellung ist deswegen wichtig, weil man wohl sagen kann: Kirche ist Mission; man kann aber den Satz nicht

välttämättömyyden korostaminen on nähtävissä myös reaktiona ja kannanottona taustaluvussa esiteltyyn hoekendijkilaiseen linjaan, joka korostaa Jumalan toimintaa ohi kirkon instituutioiden.

Vicedom sitoo kirkon lähetysten voimakkaasti kristologiaan. Kirkon lähetysten juuret ovat Pojan lähettämässä ja tätä seuranneessa Pyhän Hengen lähettämässä. Lähetetty Poika on lähettänyt kirkon, ja Isä ja Poika ovat lähettäneet Hengen, jonka voimassa kirkko elää. Keskeiselle sijalla Vicedomin tulkinnalle *missio Dei*:stä nousevat Jumalan pelastusteot Pojassa, erityisesti tämän ristinkuolemassa ja ylösnousemuksessa. Kirkon lähetys perustuu Jumalan omaan missioon ja historiallisiin pelastustekoihin. Pyhän Hengen työ jatkaa Pojan työtä ja vie *missio Dei*:tä eteenpäin historiassa.<sup>507</sup> Pyhän Hengen työ on keskeisessä roolissa Jumalan mission tämänhetkessä vaiheessa, ja se sitoutuu voimakkaasti pelastustekoihin Pojassa. Vicedomin kirkkokäsityksen tausta on siinä mielessä lähtökohdiltaan kristosentrinen. Pyhän Hengen työ kirkossa ei ole itsenäistä vaan Poikaan sitoutuvaa.

Kristosentrisuus kiteytyy ilmoitusmotiivin ympärille. Kirkon julistustyö on Vicedomin mukaan välttämätön Sanan toiminnan kannalta:

Jumala on sitonut Sanansa vaikutuksen seurakuntaan. Jos seurakunta nukkuu ja vetäytyy todistajan tehtävästään, niin myös Sana lepää. Mitä enemmän seurakunta sitä vastoin asettuu tämän Sanan palvelukseen, sitä tietoisemmaksi se tulee missionarisesta dimensiostaan. Seurakunta kasvaa siis Sanan todistamisen kautta.<sup>508</sup>

Vicedom kuvaa Pyhän Hengen toimintaa kirkon kautta Pojan työn jatkamisena. Kirkon julistuksen kautta toteutuva Pyhän Hengen työ viittaa näin suuressa määrin taaksepäin, Jumalan pelastustekoihin ja ilmoitukseen Pojassa. Nämä asiat eivät jää Jumalan missiossa menneisyydeksi, vaan niistä tulee Pyhän Hengen työn myötä aktuaalista, vaikuttavaa

---

umkehren: Mission ist Kirche. Sie bleibt immer eine Funktion der Kirche, etwas, was von der Kirche getrieben wird. Darum muß die Mission ihren Ort immer in der Kirche haben und kann sich nicht als ein wirkliches gegenüber verstehen." MS 28.

<sup>507</sup> "Wie er durch die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes seine Mission begann und ihr den Inhalt gab, so setzt er nun durch die Kirche in der Wirkung des Heiligen Geistes seine Sendung vor." MÖZ 16; "Gott bringt seine Mission in der Sendung des Sohnes dadurch auf den Höhepunkt, daß er ihn durch die Erlösung am Kreuz und vor allem durch die Auferstehung zum Inhalt seiner Sendung macht. Kreuz und Auferstehung sind ebenfalls universal verstanden. [...] In der Auferstehung offenbarte Jesus als Herr und Erlöser aller Menschen. [...] Auch diese Sendung gehört nun ganz in die unmittelbare Mission Gottes hinein; denn seine Wirksamkeit wird darin offenbar, daß er seinen Heiligen Geist gibt, der die Sendung des Sohnes fortsetzt. In ihm wird der auferstandene und lebendige Herr auch in der Sendung gegenwärtig. Die Aufgabe des Heiligen Geistes ist es, das den Menschen mitzuteilen, was Gott in seinem Sohn für die Menschen getan hat, um ihm auf Erden eine Gemeinde, das neue Gottesvolk, zu sammeln." MÖZ 12–13.

<sup>508</sup> "Gott hat die Wirkung seines Wortes an die Gemeinde gebunden. Wenn die Gemeinde schläft und sich ihrem Zeugendienst entzieht, dann ruht auch das Wort. Je mehr sie sich aber in den Dienst dieses Wortes stellt, desto mehr wird sie sich auch ihrer missionarischen Dimension bewußt. So wächst die Gemeinde durch die Bezeugung des Wortes." MDG 49.



todellisuutta. Pyhän Hengen työ tekee Jumalan perfektiset pelastusteot presenttisiksi ja Jumalan läsnäolon seurakunnassaan todelliseksi.<sup>509</sup>

Kuten aiemmin on todettu, Vicedomin tapa ymmärtää käsite *missio Dei* pitää sisällään ensinnäkin ajatuksen Jumalasta lähettäjänä ja lähetettynä ja toiseksi genetiivisen merkityksen, ajatuksen missiosta Jumalan omana asiana, työnä, jonka Jumala ”omistaa”. Kirkon lähetys on Vicedomilla terminä kieliopillisesti oleellisesti erilainen. Käsitteessä kirkon missio tai kirkon lähetys kirkko ei ole omistava subjekti siten kuin Jumala on *missio Dei*:ssä. Kirkko ei ole lähetysen herra (*der Herr der Mission*) tai kirkon ilmoitustehtävään liittyen Sanan herra (*Herr über das Wort*). Kirkko osallistuu lähetyksellään ja todistuksellaan Jumalan missioon muttei omista sitä siten kuin Jumala. Lähetysen aktiivinen subjektikin kirkko on vain siinä määrin, kuin se mission ensisijaisen ja todellisen subjektin, kolmiyhteisen Jumalan työn myötä sitä voi olla.<sup>510</sup>

Jumala on Vicedomin mallissa mission ensimmäinen ja varsinainen subjekti, ja missio on hänen työtään, kuten myös mission myötä syntynyt kirkko ja tämän työ pohjimmiltaan ovat. Tästä syystä käsitteet kirkon missio (*Mission der Kirche*) ja meidän missiomme (*unsrer Mission*) eivät ole Vicedomin mukaan kieliopillisesti tai sisällöllisesti rinnastettavissa Jumalan missioon eivätkä edes kirjaimellisesti ottaen sisältönsä puolesta mahdollisia käsitteitä. Missio on Jumalan työtä, johon kirkko ottaa osaa, ei kirkosta itsestään nousevaa kirkon omaa työtä. Kaikki teot, jotka sisältyvät missioon, ovat pohjimmiltaan Jumalan tekoja, joita kirkko voi vain käsittää sen sijaan, että se tekisi itse subjektina näitä tekoja. Jumalan tekojen käsittämisestä kirkolle aukeaa näkökulma siihen, mitä Jumala on tehnyt ja tulee tekemään.<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> ”Er setzt in der Gemeinde und durch die Gemeinde das Werk Jesu auf dieser Erde fort.” MDG 19; ”Das Verhältnis der Christen zu Gott ist immer eine Folge der Bekehrung, die durch die Wirksamkeit des Wortes in der Kraft des Heiligen Geistes geschehen ist. Darum ist die Verkündigung der Grundlegende Akt in der Kirche. Durch das Wort bindet der Heilige Geist die Kirche immer an die Person Jesu.” MDG 29; ”In der Sendung des Geistes setzte er seine Mission fort. Er macht der Menschheit kund, was Jesus für sie als Erlöser bedeutet. Er sammelt und gründet seine Gemeinde auf Erden, durch die er den Menschen das Evangelium verkündigen und sie in das Gottes-Volk sammeln läßt. So ist Gott durch den Heiligen Geist auch in der Mission der Kirche am Werk. [...] Mission kann immer nur von dem Erbarmen Gottes mit den Menschen her begründet werden. Die Verheißung, daß er sich ihrer erbarmen will, ist in Jesus Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung Wirklichkeit geworden.” MS 11–12.

<sup>510</sup> ”Die Kirche ist also nicht Herr über das Wort. Sie kann darum auch nicht darüber verfügen. Sie kann es nur glauben und bekennen.” MDG 29; ”Gott führt seine Mission so durch, daß er sie zur Mission seiner Kirche macht. Es wäre aber falsch, die Kirche oder die Gemeinde als den Herrn der Mission zu bezeichnen. Sie ist immer nur soweit Subjekt der Sendung als sie sich dazu von Gott benutzen läßt.” GW 20. Vrt. Hoekendijk: ”Eine Kirche [...] ’treibt’ keine Mission, sondern wird selbst zur Mission, zum lebendigen Griff Gottes nach der Welt.” Hoekendijk 1964, 122. 1940-luvun keskustelusta, joka korostaa kirkon alistaisuutta missiolle pikemmin kuin mission alistaisuutta kirkolle Günther 1970, 81.

<sup>511</sup> ”Mission und mit ihr die Kirche sind Gottes eigenes Werk. Wir können also nicht von der ’Mission der Kirche’ reden, noch weniger dürfen wir von ’unsrer Mission’ sprechen. [...] Diesen Anspruch macht Gott

Kirkon lähetystehtävän ja Jumalan mission suhteen pohtimisessa korostuu Vicedomin käsitys kirkon instrumentaalista ulottuvuudesta. Kirkko toimii Jumalan itseilmoituksen instrumenttina. Missiokäsitys painottaa siis Jumalan ilmoitusta. Vicedom korostaa myös kirkon asemaa Jumalan mission kohteena. Jumala on mission varsinainen subjekti. Kirkko oppii tuntemaan Jumalan ja ymmärtämään Jumalaa tämän itseilmoituksen kautta. Kirkko ei siis itse tee Jumalan ilmoittavia tekoja vaan elää itsekin Jumalan teoista, jotka ilmoittavat Jumalan, ja liittyy niihin kuuliaisena Jumalan tahdolle: ”Vasta sitten, kun kirkko täyttää lähetystarkoituksensa kuuliaisuudessa, voi se puhua missiostaan, sillä silloin tämä sisältyy *missio Dei*:hin.”<sup>512</sup>

#### **4.1.2. Julistava kirkko kahden valtakunnan välissä**

Vicedom käsittelee kirjoituksissaan kirkkoa ensisijaisesti Jumalan mission näkökulmasta käsin. Lähetysteologiset teemat ohjaavat hänen ekklesiologiaansa. Kirkon tehtävä ja merkitys määrittävät Vicedomin teksteissä ensisijaisesti mission ja Jumalan itseilmoituksen kautta. Tämä vaikuttaa siihen, millaiseksi Vicedomin käsitys kirkon ja luodun todellisuuden välisistä suhteista muodostuu. Kirkko ja sen lähetys palvelevat Jumalan pelastavaa itseilmoitusta jatkaen todistuksellaan Jumalan missiota maailmassa. Tämä korostaa Jumalaa mission varsinaisena subjektina ja ensimmäisenä toimijana suhteessa kirkkoon. Jumala kokoaa kirkon sanalla ja sakramenteilla ja käyttää sitä evankeliumin levittämisen työkaluna (*Werkzeuge*) ja ”ilmoituksen kantajana” (*die Trägerin der Offenbarung*). Nämä instrumentalismia tukevat sanavalinnat korostavat sitä, että Jumala on mission varsinainen subjekti, joka kutsuu kirkon ja lähettää sen ja levittää kirkon lähetystehtävän kautta pelastavaa sanomaa. Kirkko on näin ollen mission seuraus ja väline pikemmin kuin mission lähtökohta tai päämäärä.<sup>513</sup>

---

dadurch deutlich, daß er die Mission zunächst einmal *durch sich selbst* vollzieht. Die Kirche kann nur nachvollziehen, was Gott getan hat und tut, und sie kann auf das hinweisen, was er tun wird. Damit ist die Mission in dem Handeln Gottes selbst begründet.” MD 13. Vrt. Scherer: ”The church continues its mission into the new era because it is from start to finish God’s own mission.” Scherer 1987, 50; ja Tennent: “[...] *mission* refers to God’s *redemptive, historical initiative on behalf of His creation*. In contrast, *missions* refers to *all the specific and varied ways in which the church crosses cultural boundaries to reflect the life of the triune God in the world and, through that identity, participates in His mission, celebrating through word and deed the inbreaking of the New Creation*.” Tennent 2010, 59. Vrt. Hoekendijk, joka korostaa kirkon todellisen työn olevan Jumalan työtä. Hoekendijk 1964, 121. ”Meidän missiomme” mahdollisuudesta Davies 1966, 32 ja Wright 2006, 62.

<sup>512</sup> ”Erst wenn die Kirche im Gehorsam seine Missionsintention erfüllt, kann sie auch von ihrer Mission sprechen, weil diese dann in der *Missio Dei* geborgen ist.” MD 13. Tennent korostaa distinktiota Jumalan mission ja kirkon lähetyksen välillä, jotta lähetys ei sortuisi triumfalismiin. Tennent 2010, 64. Tässä korostuksessa voidaan aistia läntisen lähetyksen historiallinen painolasti.

<sup>513</sup> ”Der Herr versammelt also seine Glaubenden in seiner Gemeinde und erhält sie dort durch Wort und Sakrament in seinem Dienst. So wird die Gemeinde zur Trägerin der Offenbarung in der Welt.” MD 97; ”Vor allem aber haben wir uns bewußt zu sein, wie es die Botschaft von Ghana sagt, daß wir Gottes Werk treiben. Wir

Vaikka Vicedom korostaa Jumalan asemaa mission varsinaisena ja ensisijaisena subjektina ja antaa kirkolle suhteessa tähän lähinnä instrumentaalisen roolin, hän alleviivaa kirkon merkitystä mission kokonaisuudessa. Kirkkoa ja sen todistusta tarvitaan, jotta evankeliumista tulisi vaikuttavaa todellisuutta maailmassa. Tästä seuraa kirkon instrumentaalisen ja ontin olemuksen jännite. Toisaalta kirkko toimii lähinnä instrumenttina, mutta toisaalta sen todellinen läsnäolo maailmassa on välttämätön mission kannalta. Vain kirkon ja kristittyjen kautta kirjoitusten sanoma Jumalan pelastustöistä Jeesuksessa Kristuksessa tulee aktuaaliseksi todellisuudeksi. Vicedom korostaa kristillisen elämän ja todistuksen konkreettisuutta, aktuaalisuutta ja vaikutusta näkyvän maailman kategorioiden piirissä: muut ihmiset voivat kokea Jumalan rakkauden kristillisen palvelun kautta. Kristillinen usko ei ole eskapistista siten, että se väistäisi maailman ja sen ongelmat. Kristinusko kohtaa näkyvän maailman kaikkine ongelmineen. Vicedom korostaa Jumalan asemaa varsinaisena toimijana tässä prosessissa. Ihmisistä tulee Jumalan työvereita Pyhän Hengen työn – siis kolmiyhteisen Jumalan oman, ulospäin jakamattoman työn – myötä.<sup>514</sup> Kirkon julistus ilmaisee Jumalan antamaa uutta elämää, jonka Jumalan Sanan toiminta saa aikaan. Tämä uusi elämä on maailmassa vaikuttavaa todellisuutta.<sup>515</sup>

Vicedom korostaa kirkon todistajan tehtävää kirkon missionaarisuuden kannalta ratkaisevana tekijänä. Kirjassaan *Die missionarische Dimension der Gemeinde* hän käsittelee

---

sind dabei gerufen nur als Werkzeuge.” Vicedom 1960d: 6; ”Sie treibt dann nicht nur Mission, sie ist selbst Mission als Werkzeug Gottes zur Rettung der Menschen” MDG 66; ”Da aber das Reich Gottes keine Manifest sichtbare, sondern eine auf Erden sich nur zeichenhaft abzeichnende Größe ist, kann es nicht selbst Subjekt der Sendung sein, so wenig wie die Kirchen, die ja letztlich selbst nur Frucht des wirkenden Wortes Gottes sind. Auch Kirche und Reich Gottes müssen auf das Wirken des erbarmenden Gottes, auf das Eingreifen seines Geistes zurückgeführt werden, der die Kirche und mit ihr die Mission zu Werkzeugen des Ausbreitung des Evangeliums macht und braucht.” AD 126. Günther liittää Vicedomillakin näkyvän kirkon instrumentaalisuuden korostamisen lähetysteologiassa Barthiin. Günther 1970, 81–82.

<sup>514</sup> ”Ohne Zeugen kann darum niemand im Vollsinn zu Christus kommen. Darum verbreitet sich das Christentum immer dort am stärksten, wo die Wirkung des Evangeliums in einer Gemeinde oder in einem Leben sichtbar wird. Daraus wird deutlich, wie wichtig es ist, daß die Botschaft durch die Sendung Wirklichkeit wird. Sie ist darum auch ein Stück menschlicher Tätigkeit und Fähigkeit, wobei selbstverständlich die Wirkung des Geistes im Boten nicht in Frage gestellt werden soll.” MD 85; ”Wir können nur das bezeugen, was uns im Glauben geschenkt ist. Der Glaube aber ist die Gewißheit dessen, was man hofft. Darum sind die Christen echte Wahrheitszeugen, denen das, was nach der Schrift durch Jesus Christus geschehen ist, zur unumstößlichen Gewißheit und damit zur eigenen Überzeugung geworden ist.” MD 99; ”Die Funderung des christlichen Glaubens auf die durch Offenbarung geschehenen Tatsachen bestimmt das Verhältnis der Christen zur Welt in einer doppelten Weise. Während Hindu und Buddhisten ein Leben Innerlichkeit losgelöst von der Welt suchen, können die Christen den Willen Gottes nur tun, wenn sie ihn an ihren Mitmenschen und damit in der konkreten Wirklichkeit der Welt erfüllen. Durch sie sollen sie seine Liebe erfahren. So kommt Gott durch den Dienst der Christen den Menschen nahe. Die Christen werden durch den Heiligen Geiste Gottes Mitarbeiter unter den Menschen.” JCRW 93–94.

<sup>515</sup> ”Der Wirklichkeit des Menschen muß also die Wirklichkeit Gottes entgegenreten. Das ist am besten dort gegeben, wo die Tatsache des neuen Lebens in der Gemeinde die Verkündigung illustriert. Dieses ist immer der Beweis dafür, daß Gott Gott ist; denn ohne die Wahrheit und Wirksamkeit seines Wortes gäbe es dieses Leben nicht.” DV 33–34.

kirkon missionaarisuuden määritelmää alleviivaten kirkon todistajan tehtävää. Missionaarisuus edellyttää sitä, että kirkko todistaa ihmiseksi tulleesta Jumalan Pojasta Jeesuksesta Kristuksesta ja että tämä todistus suuntautuu niihin, jotka eivät ole evankeliumia vielä kuulleet. Kirkon todistus siis levittää Jumalan Sanaa ja sen vaikutuksia. Vicedom kritisoi sitä, että moni seurakunta on kaikessa aktiivisuudessaankin usein sisäänpääntynyt. Vicedom painottaa sitä, ettei missionaarisuus ole kirkolle funktio tai aktiviteetti vaan dimensio. Kirkon tulee suuntautua ulospäin ollakseen kirkko. Se ei ole olemassa itseään varten. Toisin sanoen missionaarisuuden tulee kuulua kirkkoon jo olemuksellisella tasolla sen sijaan, että missionaarisuus ilmenisi vain toiminnan tasolla.<sup>516</sup> Kirkon missionaarisuuden korostaminen on Vicedomilla voimakkaan kristosentristä: ”Seurakunnan missionaarinen dimensio perustuu sen olemukseen, sen olemiseen Kristuksessa. Ilman Jeesusta Kristusta ei olisi kristillistä seurakuntaa eikä missionaarista dimensiota.”<sup>517</sup> Tällainen kristosentrisuus on linjassa Vicedomin barthilaisten vaikutteiden kanssa. Barth korostaa kirkon ilmoitustehtävää maailmassa, joka ei vielä tunne Jumalaa ja joka ei omin voimin voi tuntea Jumalaa.<sup>518</sup> Se, että Vicedom toteaa kirkon olevan Kristuksessa, korostaa kirkon olemuksen ontittisuutta aktualismin tai instrumentaalisuuden korostamisen sijaan. Kristuksessa oleminen viittaa kirkon ja Kristuksen olemukselliseen yhteyteen. Kirkko ei vain tapahdu eikä se ole vain ilmoituksen väline, vaan se on Kristuksessa.

Kirkon ilmoitusmotiivin korostaminen liittyy Vicedomilla kristikuntamallin kritiikkiin. Hän nostaa esille Jumalan Sanan keskeisyyden kirkon mission vaikuttavuudelle kirjoittaessaan läntisen lähetyksen myötä syntyneistä paikalliskirkoista, jotka ovat alueillaan vähemmistön asemassa. Vicedom korostaa, että juuri Sana tekee kirkosta missionaarisen ja vaikuttavan huolimatta kirkon koosta tai muista mitattavissa olevista suureista.<sup>519</sup> Toisin sanoen ratkaisevaa ei ole se, edustaako kirkko valtakulttuuria vai ”kristillistä maailmaa”. Kirkon ilmoitusmotiivin korostaminen osana *missio Dei* -mallia palvelee niin sanottujen nuorten kirkkojen asemaa ja niiden aseman tunnustamista suhteessa läntisiin kirkkoihin.

---

<sup>516</sup> MDG 13–15; ”Auf Grund des Neuen Testamentes ist die christliche Gemeinde nicht nur zu ihrer Selbsterbauung oder zu ihrer Selbstbeseligung da, sie ist immer zugleich eine zur Rettung der Mitmenschen gegründete Gemeinde. Sie hat also ihr Ziel nicht in sich selbst, sondern sie soll immer Sammlungspunkt für die sein, die durch ihr Zeugnis zum Glauben kommen.” MDG 36.

<sup>517</sup> ”Die missionarische Dimension der Gemeinde ist in ihrem Wesen, in ihrem sein in Christus begründet. Ohne Jesus Christus gäbe es weder eine christliche Gemeinde noch eine missionarische Dimension.” MDG 16.

<sup>518</sup> Tästä esim. Barth KD IV, 3.2. 880.

<sup>519</sup> ”Entscheidend allein ist, ob eine Kirche sich als Werkzeug des Heiligen Geistes versteht und sich mit allen ihren Gliedern in den Dienst des Wortes Gottes stellen läßt. Ist das der Fall, dann kann auch die kleinste Kirche ihre Umgebung gewinnen und ein großer missionarischer Faktor werden.” MSJG 3.

Ilmoitus tekee kirkosta kirkon. Ikä tai muut kulttuurilliset tekijät eivät lisää tästä näkökulmasta kirkon arvoon mitään.

Kirkon ilmoitusmotiivi liittyy Vicedomin tapaan tulkita luotua todellisuutta kahden toisilleen vastakkaisen valtakunnan kautta. Jumalan ilmoitus kohtaa kirkon julistuksen myötä maailman todellisuuden, jossa vaikuttaa luotuisuuden ohessa langenneisuus. Kun Vicedom kirjoittaa kirkon perustamisesta tai kirkon syntymisestä Jumalan ilmoituksen pohjalta, hän mainitsee Jumalan valtakunnan vastapoolina pahan todellisuuden, toisen valtakunnan. Jumala ilmoittaa itsensä ihmisille maailmassa, jossa paha vaikuttaa. Kirkko syntyy kahden valtakunnan väliseen konfliktiin. Jumala on langennutta maailmaa vastapäätä, ja myös kirkko asettuu konfrontaatioon langenneen maailman kanssa. Jumalan tekoihin perustuvan kirkon sanoman tehtävänä on kutsua ihmisiä langenneesta maailmasta (*aus der Welt*) Jumalan yhteyteen.<sup>520</sup> Tässä sanavalinnassa on nähtävissä merkkejä kriisinteologiasta sekä mahdollisesti pietismistä periytyvästä dualismista. Maailma on asiayhteydestä riippuen Vicedomille paitsi lähetyksen toimintaympäristö ja kirkon solidaarisuuden kohde myös Jumalan valtakunnan paha vastapooli, josta tulee päästä pois.

Vicedom asettaa vastakkain nimettömänä toimivan Paholaisen sekä itsensä ja nimensä ilmoittavan Jumalan. Kirkko on syntynyt Jumalan ilmoituksen perustalle, ja se käy taistelua anonyyminä pysyvää paha vastaan. Jumalan valtakunnan ja Paholaisen valtakunnan välinen konflikti on siis nähtävissä aitoon persoonadialogiin itseilmoituksella hakeutuvan Jumalan sekä itsensä kätkevän Paholaisen välisenä konfliktina. Tästä vastakkainasettelusta käy ilmi Vicedomin *missio Dei* -mallin ja pelastuskäsityksen persoonadialogisuutta alleviivaava luonne: Jumalan ilmoitus ei ole niinkään salattujen asioiden ja totuuksien paljastumista ihmiselle, vaan se palvelee Jumalan ja ihmisen elämänsuhdetta, jossa Jumala tulee ihmiselle tunnetuksi toimintansa kautta persoonallisessa suhteessa. Jumala on suhteessaan ihmiseen subjekti ja ihmistä varten. Tähän persoonalliseen suhteeseen kuuluu yleinen, tiedollisesti väritynyt historiallinen taso: Vicedomin mukaan uskoon kuuluu varmuus pelastushistoriasta, siis ihmisiin kohdistuvasta Jumalan pelastavasta, historiallisesta toiminnasta.<sup>521</sup>

---

<sup>520</sup> "Die Kirche ist dadurch entstanden, daß Jesus Christus durch Menschen sein Wort verkündigen ließ und daß Menschen durch die Botschaft der Erlösung sich aus der Welt herausrufen ließen." MD 63; "Die Gemeinde Christi ist aufgerufen, gegen Unglaube und Sünde zu kämpfen und unablässig den irrenden Menschen nachzugehen, damit sie sich wieder von Gott finden lassen." TZ 14. Vrt. hoekendijkilaiseen ajatteluun, joka ei lähde liikkeelle maailman ja Jumalan valtakunnan väijäämättömästä vastakkaisuudesta vaan korostaa maailmaa osana valtakuntaa. Günther 1970, 80.

<sup>521</sup> "Während der Teufel immer als Namenlose arbeitet, damit er die Menschen täuschen kann, hat Gott seine Gemeinde dadurch gegründet, daß er sich offenbarte. Er hat seinen Namen kundgetan. Die Gemeinde kann nun zu Gott beten. Sie vertraut sich im Kampf Gott an und Gott bekennt sich zu ihr." GW 107. Vicedom korostaa pelastushistorian tuntemista, siis Jumalan tekoja ihmisiä kohtaan, uskon syntyemisessä sen sijaan, että Jumala

Kirkko palvelee Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta. Vicedom korostaa sitä, ettei nimi Isä ole vain kristittyjen käyttämä Jumalan attribuutti, vaan se perustuu Jumalan ihmisiin kohdistuvaan, vaikuttavaan rakkauteen. Jumala on ihmisten Isä sekä luomisen että Pojan lähettämisen kautta. Sekä luominen että lunastus ilmoittavat siis ihmisille rakastavan Isän, vaikkakin Isä Luojana tulee tunnetuksi vasta Pojan ja lunastuksen kautta. Jumalan Isän rakkaus koko maailmaa kohtaan tulee yleisesti näkyväksi ja havaittavaksi kirkossa ja sen julistuksessa.<sup>522</sup> Kun Jumala ilmoittaa itsensä historiassa Isänä Poikansa ja kirkon julistuksen kautta, hän kutsuu ihmisiä persoonadialogiseen yhteyteen kanssaan.

Jumalan luovaan, pelastavaan ja kutsuvaan rakkauteen perustuvan kirkon ilmoitusmotiiviin sekoittuu Vicedomin mukaan aina inhimillisiä pyrkimyksiä ja kielteisiä ilmiöitä. Hän kritisoi voimakkaasti kristikuntamallia, jossa inhimilliset valtapyrkimykset tulivat osaksi lähetetyn kirkon elämää, mutta ei pidä toisaalta realistisena vaihtoehtoa, jossa vältettäisiin kaikki mahdollisuudet vääristyneisyyteen. Jumalan toimiva sana, rakkauden teot ja kirkko vaikuttavat ympäristössä, jossa myös langenneisuus vaikuttaa.<sup>523</sup> Tässä on nähtävissä Vicedomin ajattelussa vaikuttava kvalitatiivinen ero Luojan ja luodun välillä. Vicedom erottaa toisistaan ilmoituksen ja siihen sekoittuvat inhimilliset motiivit. Inhimillinen todellisuus tulkitaan tällöin joko korostetusti lankeemuksen valossa tai ylipäättään täysin toisenlaisena kuin Jumala ja siksi tämän kanssa väistämättä kriisiin ajautuvana todellisuutena.<sup>524</sup>

Lähtökohta, jonka mukaan jumalallinen ja inhimillinen väistämättä sekoittuvat kirkon elämässä ja toiminnassa jossain määrin, johtaa Vicedomin paitsi edellämainitun kaltaiseen,

---

olisi päättelevän ajattelun kohde: "Der Glaube ist darum nicht eine Meinung, eine durch logische Schlüsse gewonnene Überzeugung, sondern die Gewißheit der Heilsgeschichte." MD 87–88. Logoksen työstä luomisessa seuraava logiikka ei siis johda Vicedomin mukaan uskoon. Logoksen on inkarnoiduttava ja toimittava ihmistä varten.

<sup>522</sup> "Weil Gott seinen Sohn als Erlöser aller Menschen in die von ihm geschaffenen Welt sandte, ist er im speziellen Sinn zum Vater derer geworden, die an ihn glauben. Er liebte die ganze Welt, aber in seiner Gemeinde wird diese Liebe sichtbar (Joh. 3, 16). Der Vatername ist darum kein Attribut, daß erst die Christen Gott beilegten; er hat seinen Ursprung in der Liebe Gottes zu den Menschen. Er wurde den Menschen durch Jesus Christus geoffenbart und in seiner Nachfolge von den Aposteln verkündigt." GW 35.

<sup>523</sup> "Sie waren es, welche im Rahmen der Corpus-Christianum-Ideologie den Missionsauftrag der Kirche begrenzten, kirchliches und missionarisches Amt trennten und den Anspruch des Evangeliums relativierten." RGK 4; "Mit der Sendung Gottes und der damit erfolgten Beauftragung der Gemeinde können sich menschlichen Ideologien, säkulares Sendungsbewußtsein und Machtwille der Menschen verbinden. So ist z. B. die Geschichte des corpus christianum bis zum Neokolonialismus der Entwicklungshilfe und bis zur Ausbreitung der westlichen Zivilisation im Verein mit der Ausbreitung des Evangeliums ein einziger Beweis dafür, wie auch in der Mission Göttliches und Menschliches zusammenwirken, ineinander übergehen und wie sich die Wirkung des Wortes und das Werk der Liebe immer in der Verbindung mit dem stets gegenwärtigen Bösen vollziehen. Wer sich dieser Erkenntnis stellt, wird geheilt von dem schwärmerischen Optimismus, die gegenwärtigen Unternehmungen seien von jenem Bösen endlich frei [...]" AD 128.

<sup>524</sup> Vrt. Flett 2010, 39.

arkikokemuksesta tukea saavaan suhteellisuuteen, joka torjuu idealistiset, virheettömät kirkkomallit, myös vahvoihin jännitteisiin ja vastakkainasetteluihin Luojan ja luodun sekä kirkon ja maailman välillä. Jumalan missiossa käy Vicedomin mukaan ilmi Jumalan valtakunnan ja Paholaisen valtakunnan välinen vastakkainasettelu. Samoin missiossa käy ilmi Luojan ja luodun välinen radikaali ero ja siitä seuraava Jumalan itseilmoituksen tarve. Nämä vastakkainasettelut heijastuvat kirkon ja maailman väliseen suhteeseen. Jumalan valtakunnan ja maailman tai Paholaisen valtakunnan välinen konflikti sekä siitä seuraava kirkon ja maailman vastakkainasettelu kiertyvät Vicedomin ajattelussa Jumalan ja ihmisen välisen suhteen ja ilmoituksen ympärille. Vicedom tuo tämän perusasetelman esille pääteoksissaan *Missio Dei* ja *Actio Dei*. Maailma nousee Jumalan pelastustekoja julistavaa kirkkoa vastaan. Tämän vastakkainasettelun välittömät syyt löytyvät siitä, että kirkko täyttää olemuksensa mukaista tehtävää. Vicedom nimittäin toteaa kirkon julistuksen johtavan Jumalan ja maailman väliseen vastakkainasetteluun. Toisin sanoen Jumalan valtakunnan ja maailman välinen vastakkainasettelu aktuaalistuu kirkon julistuksen myötä.<sup>525</sup>

Koska kirkon julistus on osa Jumalan itseilmoitukseen perustuvaa missiota, voidaan Jumalan itseilmoituksen katsoa olevan varsinainen tekijä siinä, että kahden valtakunnan välinen konflikti aktuaalistuu. Tällainen ajattelu korostaa luonnollisen jumalatiedon mahdottomuutta tai vähintään sen riittämättömyyttä. Jumalan itseilmoituksen ratkaiseva asema valtakuntien välisessä konfliktissa tarkoittaa sitä, että ilman Jumalan itseilmoitusta maailma ei ymmärrä edes jumalattomuuttaan. Vasta se, että Jumala ilmoittaa itse itsensä, paljastaa myös ihmisen lankeemuksen syvyyden. Kriisinteologisesti ilmaistuna vertikaalinen Jumalan Sana saattaa horisontaalisen, inhimillisen tason syvään kriisiin. Tämän Vicedomin korostuksen voidaan katsoa nousevan 1900-luvun sekularismia vastaan. Jumalan ja Paholaisen unohtava sekularismi palvelee itsensä kätkevän Paholaisen päämääriä. Aktuaalinen ja Jumalan tunnetuksi tekevä Jumalan sana on sekulaarille todellisuuskäsitykselle vieras tekijä.

Vaikka kirkon julistus aktuaalistaa Vicedomin ajattelussa valtakuntien välisen konfliktin, ei kirkko itse asetu yhteismitalliseksi Jumalan valtakunnan kanssa. Kirkko toimii instrumentaalisesti valtakuntien välisen vastakkainasettelun paljastajana ja asettuu Jumalan valtakunnan tavoin konfrontaatioon maailman kanssa, muttei itse rinnastu Jumalan

---

<sup>525</sup> "Aus diesen Gründen ist der Welt nichts anderes möglich, als gegen die Gemeinde Stellung zu nehmen und sie in der Ablehnung, Beschränkung und Bekämpfung immer wieder in das Leiden zu führen." MD 103; "Theologie wird erst von der Mission her notwendig. Der Heilsanspruch des Evangeliums für alle Menschen gibt ihr erst Berechtigung und Inhalt. Gäbe es keine Mission, wäre keine Kirche auf Erden entstanden. Ohne

valtakuntaan. Vaikka kirkon olemassaolon ja motiivien syvin perusta on Jumalan omassa missiossa, joka tarkoittaa muun ohessa Jumalan valtakunnan toteutumista, on kirkon ja Jumalan valtakunnan välillä Vicedomin mukaan selkeä distinktio. Jumalan valtakunta on Jumalan täydellistä herruutta, joka tulee lopullisesti ilmi vasta Kristuksen paluun myötä.<sup>526</sup> Sitä ennen kirkko maailmassa operoivana on altis myös Paholaisen toiminnalle. Kirkossa on näin ollen sekä Jumalan valtakunnan että Paholaisen valtakunnan vaikutuksia. Raja kulkee uskon ja epäuskon välillä. Jumalan valtakunta käy ilmi kirkossa uskossa Kristuksen sovituskouluun ja ylösnousemukseen.<sup>527</sup>

#### **4.1.3. Kirkon erityislaatuisuus**

Kuten edellä on havaittu, Vicedom korostaa kirkon lähetystehtävän alisteisuutta Jumalan omalle missiolle. Kirkko ei ole missiossa itsenäinen subjekti vaan Jumalan ilmoituksen kantaja. Kun kirkko toimii missiossa, varsinainen ja ensisijainen toimija on Jumala itse. Tällä korostuksella Vicedom nousee kristikuntamallia ja muita kirkko- tai järjestölähtöisiä ja ihmiskeskeisiä mission malleja vastaan. Flett katsoo, että myös Hoekendijkin kritiikki aikansa lähetysteologisia malleja kohtaan osui juuri tähän lähtökohtaan. Niin kristikuntamalli, *Volkskirche*-malli kuin itsenäisten paikallisseurakuntien ympärille rakentuva mallikin korostavat Jumalan toimintaa kirkon rajojen sisällä ja tekevät kirkosta näin ollen keskeisen subjektin missiossa. Ilmoituksen kantajalla on jotain sellaista, mitä muilla ei ole, mikä voidaan tulkita imperialistisesti tai epätäydelliseksi solidaarisuudeksi maailmaa kohtaan.<sup>528</sup> Tämän ongelman ytimestä löytyy yksi Vicedomin ja Hoekendijkin käsitysten – tai laajemmin ottaen kirkkoa korostavien ja kirkon aseman relativoiden käsitysten – välisistä ratkaisevista eroista. Vicedomin mallissa kirkko on tärkeässä roolissa missiossa, ja se on laadultaan erityinen verrattuna ympäröivään maailmaan ja sen yhteisöihin ja instituutioihin. Jumalan

---

Kirche gäbe es aber auch keine Auseinandersetzung Gottes mit der Welt, keine Verkündigung, und keine Gegenwärtigung des Reiches Gottes auf Erden.” AD 126.

<sup>526</sup> ”Es ist soweit in der Gemeinde und damit unter den Menschen gegenwärtig, als Gott unmittelbar wirkt und die Menschen sich zu ihm rufen lassen. Es wird aber erst dann voll gegenwärtig, wenn Jesus Christus wiederkommen wird mit Macht (Mk. 9, 1). Die Gemeinde lebt immer in einem Vorstadium des Reiches. Darum muß ihr Zeugnis und ihr Dienst unter dem Zeichen des kommenden Reiches stehen und in der Hoffnung geschehen.” MD 98.

<sup>527</sup> ”So weit in die Gemeinde der Satan einbrechen darf, gehört sie auch immer noch dem anderen Reich an; und doch ist auch das Reich Gottes in ihr da, wenn sie im Glauben an den Versöhnungstod und auf die Auferstehung lebt. Im Glauben und im Zeugnis wird der Sieg Jesu Christi deutlich und doch ist er in ihr wieder verborgen, weil nur Augen des Glaubens ihn sehen können.” MD 97.

<sup>528</sup> Flett 2010, 46. Esim. Willingenin dokumentit korostavat toisaalta ilmoitusta ja ristiä, toisaalta voimakasta solidaarisuutta maailmaa kohtaan. IMC 1952 ja 1953.



missio edellyttää kirkon erityislaatuisuutta pikemmin kuin sen assimiloitumista maailmaan.<sup>529</sup>

Vicedomin missiokäsityksessä kirkon olemassaolo määrittyy pelastushistorian kautta. Pyhän Hengen työn myötä kirkko jatkaa maailmaan inkarnoituneen Pojan myötä alkanutta Jumalan missiota. Jumalan kokoamana ja lähettämänä ilmoituksen kantajana kirkko aktuaalistaa Jumalan valtakunnan ja maailman välisen kriisin. Tässä kriisissä kirkko säilyy erityislaatuisena toimijana. Se palvelee Jumalan itseilmoitusta, mutta ei rinnastu Jumalan valtakuntaan. Se toimii maailmassa, mutta ei rinnastu maailmaan. Se ei ole lähtöisin maailmasta vaan lähetetty maailmaan, jolloin sen alkuperä on Jumalan missiossa.<sup>530</sup> Korostaessaan toisaalta kirkon asemaa maailmassa, toisaalta kirkon erityislaatuisuutta Vicedom näyttää viittaavan voimakkaasti Johanneksen evankeliumin 17. luvun Jeesuksen jäähyväisrukoukseen, jossa Jeesus puhuu opetuslapsista maailmassa olevina vaikkakaan ei maailmaan kuuluvina ja liittää opetuslasten lähettämisen jatkumoon oman lähettämisensä kanssa (Joh. 17: 18).<sup>531</sup> Vicedom kuvaa kirkon suhdetta maailmaan sanalla *gelöst*, joka korostaa kirkon erillisyyttä suhteessa maailmaan. Kirkko on erityislaatuinen suhteessa maailmaan, jonka keskellä se elää. Se ei ole riippuvainen maailmasta vaan lähettäjästään, josta se antaa maailmalle todistuksen.<sup>532</sup> Tämä näkemys alleviivaa sitä, ettei kirkko tyhjene maailmansisäisiin kategorioihin, vaan sillä on oma ja erillinen asemansa suhteessa siihen todellisuuteen, jossa se elää. Kirkko on vapautettu tietyistä maailman lainalaisuuksista, vaikka se elää ja vaikuttaa keskellä maailmaa ja tekee sen solidaarisesti suhteessa maailmaan. Kirkko on vapautettu ja erityislaatuinen, jotta se voisi palvella maailmaa.

Vicedom on korostuksessaan lähellä Barthia, joka näkee kirkon kansana, jonka Jumala on kutsunut sanallaan kansojen joukosta. Kirkko on konstituoitu erilleen maailmasta vastapäisyysuhteeseen maailman kanssa.<sup>533</sup> Sekä Barth että Vicedom korostavat Jumalan Sanaa, joka toisaalta rajaa kirkon maailmasta, toisaalta asettaa kirkon välttämättömään

---

<sup>529</sup> Vrt. Teinonen: ”Kirkon olemus ja tehtävä määräytyy paitsi Kristuksesta käsin myös suhteessa ’kaikkeen’. Kirkon erityinen olemassaolo on käsitettävissä vain sen vuoksi, että on olemassa jotakin (ts. maailma), joka ei ole kirkko.” Teinonen 1964, 90.

<sup>530</sup> ”Die Kirche ist zwar niemals von der Welt, aber sie lebt und ist *in* der Welt. Darum sind Kirche und Welt – wiewohl radikale Gegensätze – dort aufeinander bezogen. Die Kirche ist in diese gefallene Welt hineingesandt, so konkret und menschenzugewandt, wie Gott seinen Sohn gesandt hat, der sie in dieser Welt gegründetete.” DV 16.

<sup>531</sup> *Missio Dei* -ajattelu nousu merkitsi kaikkiaan Johanneksen evankeliumin uudenlaista huomioimista lähetysteologisessa keskustelussa. Ahonen 2000, 67–69. Katso myös Davies 1966, 27–28 ja Ott 2010, 39.

<sup>532</sup> ”Durch diese Hoffnung ist die Gemeinde innerlich von der Welt gelöst, in der sie leben muß, um ihr das Zeugnis auszuüben.” MD 103.

<sup>533</sup> ”Sicher ist die Gemeinde das Volk, das durch Gottes Wort aus den anderen Völkern herausgerufen, von der Welt ausgesondert und, in ihrer Mitte eigens konstituiert, ihr gegenüber gestellt ist.” Barth KD IV, 3.2. 873.

suhteeseen maailman kanssa. Kirkko on jotain muuta kuin maailma ja juuri sellaisena maailmaa varten. Kuten Barth asian muotoilee: ”Maailmasta uloskutsuttuna seurakunta tulee olemaan ja on kutsuttu aidosti sisälle maailmaan.”<sup>534</sup>

Vicedom korostaa kirkon historiallisuutta, kuten hän korostaa myös Jumalan pelastustekojen historiallisuutta. Hän sitoo kirkon osaksi konkreettista historiaa ja välttää kirkon idealisoimista tai abstrahoisia. Kirkon historiallisuuteen liittyy voimakas eskatologinen teema. Kirkko jatkaa Jumalan missiota, joka on alkanut ihmiseksi tullessa Jumalan Pojassa, ja jatkuu, kunnes tämä tulee takaisin.<sup>535</sup> Vicedom korostaa Hartensteinin tavoin sekä inkarnaation että paruusian historiallista luonnetta. Inkarnaatio on tapahtunut ja paruuksia tulee tapahtumaan luodussa todellisuudessa konkreettisesti, ajan ja paikan kategorioissa, eivät idean tasolla. Kirkon erityislaatuisuus kytkeytyy Vicedomin ajattelussa Kristuksen erityislaatuisuuteen. Sekä kirkko että Kristus ovat osa konkreettista historiaa, mutta kummarkaan sisällöt eivät tyhjene maailmansisäisiin prosesseihin. Viittaminen Johanneksen evankeliumin 17. lukuun korostaa kirkon transsendenttista lähtökohtaa: kirkko on lähetetty, kuten Isä on lähettänyt Pojan. Kirkon lähettämisen perusta on siis Kolminaisuuden sisäisessä dynamiikassa, Kolminaisuuden persoonien välisissä suhteissa.<sup>536</sup>

Johanneksen evankeliumin 17. lukuun liittyy vahva jännite sekä Jeesuksen ja maailman että opetuslasten ja maailman välillä. Vicedomille keskeinen käsitys teoissaan ja erityisesti Kristuksessa itsensä ilmoittavan Jumalan ja ihmisen vastapäisyydestä persoonadialogisessa suhteessa heijastuu kirkon ja maailman suhteeseen. Kirkon on tunnistettava Jumalan missiosta seuraava erityislaatuusutensa verrattuna sitä vastapäätä asettuvaan maailmaan. Samalla sen on ymmärrettävä itsensä ja maailman välisen konfrontaation välttämättömyys. Kirkon vastapäisyys suhteessa maailmaan on pohjimmiltaan paitsi seurausta kirkon perustasta Jumalan omassa missiossa myös Jumalan lähettämälleen kirkolle antama tehtävä.<sup>537</sup>

---

<sup>534</sup> ”Herausgerufen aus der Welt wird und ist die Gemeinde erst recht in sie hinausgerufen.” Barth KD IV, 3.2. 874.

<sup>535</sup> ”Die Gemeinde ist keine Ideengemeinschaft. Sie kann historische Gestalt annehmen, weil Jesus selbst in der Geschichte gelebt und in ihr die Erlösung vollbracht hat. Sie lebt aus dem geschichtlichen Sein ihres Herrn, weil er die Erde sowohl zum Ort seiner Menschenwerdung als auch zum Ort seines Wiederkommens gemacht hat. Die Gemeinde kann nicht in dem leeren Raum abstrakter theologischer Begrifflichkeit gedeihen, auch wenn sie noch so scharf geschliffen ist; [...]” MDG 28–29. Vicedomin eskatologia on tässä pikemmin hartensteinilaista kuin barthilaista, katso taustaluku.

<sup>536</sup> Vrt. Davies 1966, 28.

<sup>537</sup> ”Durch die Sendung wird die Stellung der Kirche zur Welt bestimmt. Sie muß sich als Trägerin der Botschaft der Welt konfrontieren.” MD 40; ”Wo die missio Dei so deutlich wird, muß die Wirksamkeit der Gemeinde als Ausbreitung dieses Wortes in ihrer Bezogenheit zur Welt verstanden werden. Um das Wort ausbreiten zu können, muß sie in der Welt, in den ungläubigen Mitmenschen ein Gegenüber sehen, dem sie in

Kirkon erityinen asema suhteessa maailmaan on Vicedomin mukaan välttämättömyys mission näkökulmasta. Kirkon on ymmärrettävä erityislaatuisuutensa ja vastakkainasettelunsa maailmaan nähden, jotta se voisi toimia Jumalan Sanan välineenä tehtävässään.<sup>538</sup> Näin ymmärrettynä kirkon ja maailman välinen konfrontaatio korostaa kirkon tehtävää maailmaa varten. Vastakkainasettelussa maailmasta vapautettu kirkko ei sanoudu irti maailmasta vaan pikemminkin sitoutuu maailmaan, jossa se toimii. Kirkon perustana oleva Jumalan ilmoitus on ilmoitusta ihmisiä varten. Tämän ilmoituksen välineenä kirkon tulee palvella maailmaa.<sup>539</sup> Vicedom on tässä korostuksessa lähellä Barthia, joka pitää kirkkoa maailman hedelmällisenä antiteesinä.<sup>540</sup> Kirkon ja maailman välinen vastakkainasettelu on näin Vicedomin – kuten Barthinkin – ajattelussa pohjimmiltaan sidoksissa ilmoitusteologiaan. Kirkon ja maailman välinen ero perustuu erilaiseen asemaan suhteessa Jumalan ilmoitussanaan. Muut erot eivät ole yhtä merkittäviä kuin tämä ratkaiseva ero. Kirkko tuntee Jumalan ilmoituksen ja välittää sen maailmalle, joka ei ilmoitusta vielä tunne. Kirkko on valittu ja vapautettu todistajan tehtävänsä varten. Jumalan valinta ja kirkon erityislaatuisuus eivät ole seurausta kirkon omista ominaisuuksista. Korostuksen voidaan katsoa toimivan kritiikkinä kristikuntamallin aikana esiintyneelle lähetystä motivoineelle läntiselle triumfalistiselle hybrikselle, joka perusteli lähetystä kirkon tai läntisen järjestelmän ominaisuuksien erinomaisuudella.

Vicedom korostaa seurakunnan elämässä aktualistuvan Jumalan ilmoitussanan merkitystä kirkon erityislaatuisuudelle. Jumalan elävä Sana ei kohtaa maailmaa sellaisenaan vaan vaikuttaa maailmaan Raamatun sanan ja seurakunnan julistuksen ja todistuksen kautta. Sana välittyy siis tämän maailman kategorioiden piirissä vaikuttavien tekijöiden katta. Julistus ei ole irrotettavissa seurakunnasta eikä kristillinen todistus siitä prosessista, jossa Jumalan ilmoitus kohtaa ihmisen.<sup>541</sup> Jumalan sana ja seurakunta ovat tämän vuoksi Vicedomin

---

ihrer Leben und Glauben konfrontieren muß. Wo die Gemeinde ihre Andersartigkeit erkennt und bewahrt, kommt es ganz von selbst zu dieser Haltung.” MD 70; ”Die Bedeutung der Kirche für die Menschen hängt in erster Linie davon ab, ob sie gewillt ist, ihre göttlichen Auftrag ernst zu nehmen und als Gegenüber in die Welt hineinzuwirken.” AD 130.

<sup>538</sup> ”Um das Wort ausbreiten zu können, muß sie in der Welt, in der ungläubigen Mitmenschen immer ein Gegenüber sehen, dem sie sich in ihrem Leben und Glauben konfrontieren muß. Wo die Gemeinde ihre Andersartigkeit erkennt und bewahrt, kommt es ganz von selbst zu dieser Haltung. Die größte Schwäche der Christenheit heute ist, daß die Christen nicht mehr wissen, daß sie Christen sind. Sie haben ihre Salzkraft verloren.” MD 70. Barth lainaus Barth KD I, 2, 769. ”Das Wesen der christlichen Gemeinde besteht gerade in ihrem Anderssein.” MDG 12.

<sup>539</sup> ”Kirche und Welt sind immer aufeinander bezogen, so stark, daß man sagen kann, der Dienst der Kirche gehöre der Welt. Die Kirche hat die Offenbarung Gottes nur, weil es Menschen gibt, die sie brauchen. Darum hat sich Gott geoffenbart.” DV 16. Näin myös Barth: ”Es ist eine ganz und gar ”weltliche” Sache, offen zur Menschheit hin: ”Gehet hin in alle Welt und verkündigt das Evangelium aller Kreatur.” Barth 1947, 173.

<sup>540</sup> Barth KD IV.3.2. 834–835.

<sup>541</sup> ”Alles Neue in der Kirche kann nur aus der Verkündigung wachsen.” GV 5; ”Eine Verkündigung losgelöst von der Gemeinde kennt das Neue Testament nicht.” DV 48; ”Das Wort Gottes wirkt durch seine Verkündigung

ajattelussa voimakkaasti sidoksissa toisiinsa. Hän toteaa tämän yhteyden olevan jopa niin voimakkaan, että se, mitä sanotaan sanasta, voidaan sanoa myös seurakunnasta. Sanan ja seurakunnan yhteydestä aukeaa Vicedomin mukaan näkökulma seurakunnan varsinaiseen olomuotoon (*Die eigentliche Existenzform der Gemeinde*). Seurakunnan olomuoto perustuu sanaan ja sen julistamiseen. Seurakunta on korostetusti julistetun sanan yhteisö.<sup>542</sup> Vicedom ei määrittele tässä kirkkoa tai seurakuntaa tekojen tai ontologian vaan sen tehtävän kautta: seurakunnan varsinainen olomuoto perustuu Jumalan ilmoitukseen. Seurakunnan tehtävä ja olemus rakentuvat ensisijaisesti Jumalan ilmoituksen ja sen aktuaalistumisen varaan.

Kirkon Jumalan ilmoitusta palvelevaan olomuotoon ja tehtävään kuuluu Vicedomin mukaan oleellisesti se, että paikallistasolla seurakuntaan sitoutuvan Pyhän Hengen työn kautta maailma voi nähdä, mitä Jumala on tehnyt Pojassaan ihmisten hyväksi. Vicedom korostaa seurakunnan julistamaa sanaa ja elämää tässä prosessissa.<sup>543</sup> Seurakunta välittää ilmoitusta, Jumalan sanaa, joka tulee eletyksi todellisuudeksi seurakunnan elämän myötä. Seurakuntien ja kirkon olemus määräytyy näin ollen Jumalan ilmoitukseen perustuvien julistuksen ja palvelun kautta, ei lähtökohtaisesti inhimillisten tekijöiden tai päätösten kautta.<sup>544</sup>

Julistetun sanan ilmentämää vastakkainasettelua kirkon ja maailman tai seurakunnan ja maailman välillä ei tule Vicedomin mukaan lieventää. Tämä vastakkainasettelu perustuu Jumalan Sanaan, jonka pysyvyyttä Vicedom korostaa. Jumalan sana määrittelee kirkon todellisen olemuksen, eikä se ole ”modernisoitavissa” aikakauden inhimillisten vaatimusten mukaan. Vicedom katsoo, että jos kirkon sanomaa pyritään muuttamaan aikansa näkemysten mukaisesti, se poistaa lopulta kirkon ja maailman konfrontaation, jonka tulisi olla kirkon

---

nicht mechanisch, sondern immer durch den Zeugen Jesu Christi hindurch.” MÖZ 134; ”Es ist ja nicht nur das Wort Gottes, das unter Menschen kund wird, es ist die Gemeinde selbst, die unter die Menschen gemischt wird. An ihrem Leben sollen die Menschen sehen, was Gott durch das Evangelium wirkt, und durch ihr Zeugnis sollen sie hören, was Gott auch ihn anbietet.” GDW 19.

<sup>542</sup> ”Durch den Missionsbefehl hat der Herr die Verkündigung seines Wortes zur Existenzform seiner Kirche gemacht, damit sie durch ihn und an seiner Statt Barmherzigkeit übe.” RGK 11; ”Die eigentliche Existenzform der Gemeinde wird dort sichtbar, wo begriffen ist, daß das Wort und die Gemeinde eine unlösliche Einheit sind. Sie sind so stark aufeinander bezogen, daß das, was über das Wort ausgesagt ist, auch ohne weiteres auf die Gemeinde angewandt werden kann. [...] Das Wort Gottes und die Gemeinde werden in der Schrift manchmal als eine solche Einheit behandelt, daß das, was über die Gemeinde gesagt werden müßte, vom Wort ausgesagt wird.” MD 69.

<sup>543</sup> ”Der Dienst der Kirche kann darum nur einer sein, wie es Löhe erkannte und betonte. Man darf darum nicht von ’Werken’ der Kirche reden, sondern von den Lebensfunktionen der Kirche. ’Werke’ werden sie dann, wenn sie von der Bezeugung der Erlösung getrennt werden.” RGK 12; ”In dem Zeugnis der Kirche der Welt gegenüber ist die Gemeinde der Entscheidende Faktor, weil in ihrem Wort und Leben durch die Wirkung des Heiligen Geistes vor aller Welt sichtbar wird, was Gott in seinem Sohn für die Menschen getan hat.” DV 48.

<sup>544</sup> ”Damit ist das Volk in keiner Weise abgeschrieben, aber es tritt von dem Wesen der Kirche her in ein anderes Licht. Es wird nicht eine die Kirche bestimmende Größe, sondern es erscheint als der Raum ihrer Verkündigung und ihres Dienstes. Wenn die Kirche diesen Raum und ihren Auftrag in ihm ernst nimmt, kommt sie dem Volk nahe und bleibt zugleich das, wozu sie ihr Herr berufen hat: Seine Gemeinde.” DV 17.

olemuksen ytimessä. On syytä huomata, että Vicedom tekee eron kirkon olemuksen määrittelevän muuttumattoman Jumalan Sanan sekä muutettavissa olevien kirkon muotojen ja työtapojen välillä. Muuttumaton Jumalan sana ei siis johda kirkon sosiologista muotoa (*soziologische Form*) muuttumattomuuteen vaikka antaakin kirkolle muuttumattoman olemuksen (*Wesen*).<sup>545</sup> Vicedom siis erottaa jossain määrin kirkon historiallisen muodon sen todellisesta olemuksesta. Tällaisen näkemyksen mukaan kirkon muodot ja rakenteet – esimerkiksi virka – sinällään eivät julista, vaan tärkeimmäksi nousee kirkon ajaton ja muuttumaton ”asia”, Kirkolle varsinaisen muodon antava Jumalan Sana.<sup>546</sup>

Vicedomin ajattelussa kirkon muuttumaton olemus pysyy maailman vastapoolina. Tässä hän asettuu vastustamaan sellaista kehitysoptimismia, joka pitää mahdollisena Jumalan valtakunnan toteutumista luodun maailman puitteissa. Vicedomille pelastushistoria ei ole sellaista maailmansisäistä kehitystä, jota 1960-luvun sekulaariteologia korosti: kehitystä jossa kirkon työ muokkasi maailmaa kohti maailmansisäisesti toteutuvaa Jumalan valtakuntaa, uuden ihmisyyden löytymistä tai *shalom*:ia tai kehitystä, jossa Kristuksen ruumiin rajat asettuivat yksiin koko ihmiskunnan tai maailman rajojen kanssa. Tätä alleviivaa Vicedomin käsitys Jumalan Sanan modernisoimattomuudesta. Jumalan Sana tulee aina olemaan kriisi inhimilliselle ajattelulle ja inhimillisille käsityksille. Myös kirkon itsensä tulee kohdata julistettu sana. Myös kirkko itse on kutsuttu kääntymykseen. Kirkon itsensä on eletävä ennen kaikkea Jumalan pelastusteoista. Näin Vicedom asettaa vanhurskauttamisen seurakunnan elämän ja seurakunnan missionaarisuuden ytimeen. Missionaarinen seurakunta elää vanhurskauttamisesta ja julistaa sanaa armosta ympärilleen.<sup>547</sup> Vicedom tukeutuu kirkon suhteen *simul iustus et peccator* -malliin. Kirkko elää vanhurskauttamisesta, mutta on myös syntinen kirkko syntisen maailman keskellä. Erotuksena syntisestä maailmasta kirkko tuntee

---

<sup>545</sup> ”Diese Entwicklung mußte die Kirche in die größten Schwierigkeiten bringen, weil sie ihrem Wesen nach und von ihrer Botschaft her den Anspruch des Menschen nicht nachvollziehen kann. Das Wort Gottes bleibt immer dasselbe. Fortschrittlich und modern kann die Kirche immer nur in ihrer soziologischen Form und ihrer Arbeitsweise sein. Hier liegen auch die großen Gefahren der Angleichung an die jeweilige Situation. Der Wille, modern zu sein, bringt immer die Versuchung mit sich, auch die Botschaft zu modernisieren bzw. auf das Moderne zu verkürzen. Damit verliert die Kirche ihre Stellung, die ihr Gott ihrer Zeit und ihrem Volk gegenüber gegeben hat.” DV 31.

<sup>546</sup> Vicedomin käsityksessä on löydettävissä yhtäläisyyksiä Küngiin, joka korostaa, että kirkon olemus (*Wesen*) ja historiallinen muoto (*Gestalt*) ovat jännitteessä keskenään: niitä ei saa erottaa toisistaan, mutta niitä ei tule myöskään identifioida keskenään. Olemus ei toteudu ilman historiallisia muotoja, mutta mikään historiallinen muoto ei toteuta olemusta täydellisesti. Küng 1969, 15–16.

<sup>547</sup> ”Dieser Dienst der Kirche ist nur möglich, weil sie durch die Erlösungstat des Sohnes Gottes selbst Erbarmen erfahren hat und nun die Gemeinde der Gläubigen und Gerechtfertigten darstellt.” RGK 12; ”Durch die Vergebung der Sünden bekommt die Gemeinde ihre missionarische Dimension. Sie dürfte es nicht wagen, den Menschen die Botschaft von Jesus Christus zu sagen, wenn sie nicht selbst um ihre Kraft wüßte.” GW 88. Tennent kommentoi kehitystä Willingenistä kohti kirkon sivuun jättävää *missio Dei* -tulkintaa ja korostaa kirkon asemaa Vicedomin ajattelussa. Tennent 2010, 56

Jumalan Sanan ja edustaa sen myötä uuden luomisen todellisuutta. Kristillinen seurakunta on näin olemustaan leimaavassa erityislaatuudessaan toisaalta osa syntistä maailmaa ja solidaarinen tälle, toisaalta vanhurskautettu, uudestisyntynyt ja siten toisenlainen kuin maailma sen ympärillä.<sup>548</sup>

Kirkon julistuksen eskatologinen luonne on Vicedomin kirkkokäsitykselle keskeinen lähtökohta. Kuten aiemmin on jo todettu, hänen näkemyksensä korostaa evankeliumin julistamisen vääjäämättömyyttä tukeutuen voimakkaasti Matteuksen evankeliumin 24. lukuun. Tämä viittaa siihen, että evankeliumin julistaminen on osa Jumalan omaa missiota, joka ei ole ihmisten valittavissa oleva asia vaan Jumalan tahtoma välttämättömyys. Evankeliumi Kristuksesta tullaan julistamaan kaikkialle ennen loppua. Eskatologinen näkökulma vaikuttaa osaltaan vastakkainasetteluun kirkon ja maailman välillä. Kirkon on ymmärrettävä oma ainutlaatuinen asemansa myös eskatologiasta ja eskatologiaan liittyvästä pelastuksesta käsin.<sup>549</sup> Pelastukseen kuuluu sovitus, joka on sovitukselta Jumalan ja maailman välillä, ei kirkon ja maailman välillä.<sup>550</sup> Kirkko Sanan yhteisönä on Jumalan instrumentti, joka toimii maailmaa varten. Sen ei ole tarkoitus assimiloitua maailmaan tai saada omia rajojaan maailman rajojen kanssa yhteneväisiksi. Kirkko ja maailma pysyvät toisiinsa nähden erilaisina. Toisaalta maailman ja kirkon välinen vastakkainasettelu ei johda vain konfliktiin näiden välillä, vaan ennen kaikkea se motivoi kirkkoa avoimuuteen ja palveluun suhteessa maailmaan. Hoekendijkin tavoin Vicedom vastustaa ajatusta kirkon gettoutumisesta, vaikka heidän korostuksensa poikkeavatkin toisistaan paikoin hyvinkin voimakkaasti. Evankeliumin julistaminen on Vicedomin mukaan aina avoin ja julkinen teko (*Öffentlichkeitsakt*).<sup>551</sup> Kirkko

---

<sup>548</sup> "Mitten in dieser sündigen Menschheit lebt die Gemeinde Jesu Christi. Auch sie ist sündig, steht also mit ihrer Umwelt in einer Solidarität der Sünde und Schuld. Aber sie ist andererseits von Gott aus der sündigen Welt 'herausgeliebt', sie gehört durch die empfangene Vergebung und Wiedergeburt der neuen Schöpfung an, die mit dem einen beginnt, und ist als die Gemeinde der Gerechtfertigten und Versöhnten die Trägerin der Gottesverheißung und des Liebenswillens Gottes unter den Völkern." RGK 23; "Damit bekommt die Gemeinde eine Doppelaufgabe. Sie hat die Botschaft der Erlösung an die Menschen weiterzugeben, damit sie im Glauben darauf antworten oder sie ablehnen können. Sie kann aber die Botschaft nur so weitergeben, daß sie selbst die Menschheit vertritt. Sie steht mit denen, denen sie die Vergebung der Sünden verkündigt, in der Solidarität der Sünde." GW 87–88. Kirkon syntisydestä ja vanhurskaudesta Lutherilla Repo 1991, 17–18.

<sup>549</sup> "Der Dienst der Gemeinde entspricht ihrer Rettung und ihrer Stellung in der Welt. Beide sind von der Eschatologie her gegeben, von der Wiederkunft Christi und vom Gerichte her bestimmt. Die Rettung ist da, weil es ein Gericht und eine Verdammnis gibt. Darum muß die Gemeinde auch immer wieder auf das hinweisen, wodurch die Rettung gegeben ist. Sie ist in Jesus Christus das entscheidende Faktum in der Geschichte der Menschheit." MD 99.

<sup>550</sup> "Die Stellung der Kirche im Volk wäre eine andere, würde in ihrem Dienst immer deutlich, daß es ihr nicht darum geht, sich selbst mit der Welt, sondern die Welt mit Gott zu versöhnen. Damit ist nicht gemeint, daß die Kirche ausschließlich auf die Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft beschränken muß, aber diese Botschaft muß als Impuls hinter aller kirchlichen Arbeit stehen." DV 32.

<sup>551</sup> "Die Kirche ist in die Welt gesandt, daß sie den Namen ihres Herrn in die Völker und vor die Könige trage. Darum kommt es gar nicht darauf an, was wir Christen oder was die Welt unter Ghetto verstehen. *Wo die Kirche*

on itsensä ilmoittavan Jumalan palveluksessa. Tämä ilmoitus edellyttää kirkolta ja sen jäseniltä avoimuutta ja julkisuutta maailman edessä ilman inhimillisiä rajoituksia.

Kirkon ja maailman välinen vastakkainasettelu Vicedomin ajattelussa liittyy hänen edellisessä luvussa esiteltyyn pyrkimyksensä korostaa luomisen ja lunastuksen välistä jännitteistä suhdetta. Hän pyrkii välttämään 1960-luvun sekulaarissa ekumeenisessa lähetysteologiassa vaikuttanutta tulkintaa, joka korostaa pelastuksen ”tämänpuoleisuutta”, ja mission käsitteen laventumisesta johtuvaa pelastuksen merkityksen kaventumista. Pelastuskäsityksen sekularisoituessa kirkon roolin ymmärtäminen missiossa muuttui, kuten esimerkiksi Hoekendijkin mallista voidaan huomata. Vicedom myöntää, että Jumala toimii historiassa monin tavoin, myös kirkon ja sen julistuksen ulkopuolella, mutta kirkolla on julistuksensa kautta oma ainutlaatuinen roolinsa Jumalan valtakunnan ilmentäjänä.<sup>552</sup>

Kirkon lähetystehtävään sisältyvien julistuksen ja palvelun suhdetta määrittäessään Vicedom ottaa 1960-luvulta – siis sekulaarin teologian kehittymisen huippukaudelta – lähtien tukea Lutherin ajatuksesta kahdesta hallintavallasta eli kahdesta regimentistä.<sup>553</sup> Hänen mukaansa regimenttijaossa on kysymys ensisijaisesti Jumalan tekojen ja historian suhteesta, ei siis esimerkiksi eettisestä periaatteesta.<sup>554</sup> Toisin sanoen Vicedom ei näe regimenttijaoko periaatteena, joka ensisijaisesti ohjaa sosiaalietiikkaa vaan mallina, jonka tärkein tehtävä on kuvata Jumalan toimintaa suhteessa maailmaan. Vicedomin mielestä regimenttijaon jääminen vähälle huomiolle johtaa Jumalan pelastavan työn unohtumiseen. Kun regimenttijaoko ei sovelleta, pelastavan työn sijaan kristityn yhteiskuntavastuu sekä sen myötä yhteiskunnan ja

---

*den Sendungsauftrag erfüllt, steht sie in der Öffentlichkeit.* Jede Evangeliumsverkündigung unter dem eschatologischen Aspekt ist ein Öffentlichkeitsakt.” DV 65. Ajatusta evankeliumin julistamisen avoimuudesta ja kristinuskon kaikille avoimesta totuudesta kehitti myös Newbigin. Hän korosti koko ihmiskunnan laajuisen dialogin merkitystä evankeliumin totuuden ymmärtämiselle. Newbiginin ajatukset korostavat toisaalta kirkon julistaman evankeliumin merkitystä maailmalle, toisaalta evankeliumin laajan esilläpitämisen merkitystä kirkolle ja evankeliumin ymmärtämiselle. Newbigin 1978.

<sup>552</sup> ”Das heißt nicht, daß Gott nicht auch die sozialen Unternehmungen, die im Namen des Christentums geschehen, gebrauchen und durch sie wirken kann. Das heißt auch nicht, daß er nur durch die Kirche und durch die Verkündigung des Wortes in der Geschichte wirkt. Er kennt auch andere Wege seiner Herrschaft. Das alles aber ist nicht mehr Mission, sondern ist in dem allgemeinen Wirken Gottes oder in dem Reich zu seiner Linken begründet. Die Mission aber ist in dem Reich seiner Gnade beheimatet und hat in dem Dienst der Versöhnung zu stehen.” MS 11.

<sup>553</sup> ”Es braucht nicht betont zu werden, wie groß die Bedeutung der Zwei-Reich-Lehre für die Mission ist. Sie gibt ihr den Spielraum für ihren eigentlichen Dienst, der in der Verkündigung des Evangeliums und im Dienst der Liebe besteht und der vom Reich zur Rechten ausgehend im Reich der Linken durchgeführt werden muß.” AD 113. Kuten esimerkiksi Braaten muistuttaa, Luther ei eksplikoitanut systemaattisesti oppia kahdesta regimentistä, vaan se on löydettävissä hänen kirjoitustensa ja saarnojensa taustaoletuksista. Braaten 2007, 161. Regimenttiopin soveltavuudesta missiologiseen keskusteluun myös Øberg 1982.

<sup>554</sup> ”Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers ist kein Programm. Wenn ich Luther recht verstehe, ist sie eine Verstehenweise des Wirken Gottes und der Geschichte. Als Verstehenweise hat sie natürlich auch Entscheidungscharakter, aber sie ist kein ethisches Prinzip.” AD 109.

historian sisäinen kehitys korostuvat.<sup>555</sup> Regimenttijaolla on Vicedomin ajattelussa luomisen ja lunastuksen tai toisin ilmaistuna tämänpuoleisen kehityksen ja ikuisuutta koskevan pelastuksen välistä jännitettä korostava intentio.<sup>556</sup>

Vicedomin kirkkonäkemyistä leimaava kirkon ja maailman välinen vastakkainasettelu on keskeinen elementti hänen regimenttijaon tulkinnassaan. Kirkko ja maailma eivät samaistu toisiinsa tai elä erillään toisistaan, vaan ne ovat keskenään jännitteisessä suhteessa ja vuorovaikutuksessa. Vicedomin mukaan kristillinen seurakunta on Jumalan oikean käden valtakunta, ja ei-kristillinen maailma on Jumalan vasemman käden valtakunta.<sup>557</sup> On huomattava, ettei Vicedom määrittele eroa Jumalan seurakunnan ja ei-kristillisen maailman välillä kristikuntamallin mukaan koko maailman tasolla tapahtuvana maantieteellisenä jakona vaan paikallisemmin: Jumalan toimintatavat kahden regimentin suhteen ovat oleellisesti toisistaan erottuvat. Seurakunta on erityisesti Kristuksessa ilmoitetun Jumalan aluetta. Seurakunnassa Jumalan lunastusteot (*Erlösungstat*) otetaan uskossa vastaan, ja seurakunta elää Kristuksen herruuden alla. Maailma seurakunnan ulkopuolella on sen sijaan vielä vailla Jumalan lahjoittamaa pelastusta ja siksi tämän pelastavien tekojen (*Heilshandeln*) kohde.<sup>558</sup> Vicedom siis tekee eron Jumalan pelastavan toiminnan eri sisältöjen, merkitysten ja kohteiden (*Erlösung, Heil*) välillä.<sup>559</sup> Paul Althausiin<sup>560</sup> tukeutuen Vicedom täsmentää Jumalan tekojen

---

<sup>555</sup> "Die Not ist die, daß wir nicht mehr zwischen dem Geschichtswirken Gottes und seinem Heilswirken unterscheiden. Die lutherische Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten wird als eine veraltete Lehre abgetan. Es wird dagegen alles mit der umfassenden Herrschaft Jesu Christi begründet. Auch das hat seinen Sinn, denn Jesus ist Herr geworden über alles. Wenn aber diese Unterscheidung nicht mehr gilt, dann die Tätigkeit der Kirche in ihrer Sonderexistenz den Sinn verloren. Dann genügt es, wenn wir Christen innerhalb der Gesellschaft einen Beitrag zur Fortwicklung der Menschheit leisten. Gott aber möchte mehr." MS 69.

<sup>556</sup> Näin tulkitsee Vicedomia myös Kramm 1979, 73. Ahonen huomauttaa Braatenin tukeutuen, että luominen ja lunastus voidaan nähdä kahtena eri piirinä, joissa kirkolla on erilainen rooli: luomisen piirissä Jumala-maailma-kirkko, lunastuksen näkökulmasta Jumala-kirkko-maailma. Ahonen 2000, 162.

<sup>557</sup> "Zur Erhaltungsordnung Gottes gehören wohl auch ihre Religionen, denn wenn Gott der Herr der Ganzen Welt ist, dann muß er auch die verschiedenen Völker irgendwie geführt haben. Die Heiden gehören ohne Frage in sein Reich und Regiment zur linken Hand, in dem er anders handelt als in seiner Gemeinde, dem Reich seiner Gnade und Liebe." TZ 8–9.

<sup>558</sup> "Dann wird auch die Unterscheidung zwischen der Gemeinde Gottes und der übrigen Menschheit erkennbar. In der ersten wird die Erlösungstat Gottes im Glauben angenommen, sie lebt unter der Herrschaft Christi, die übrige Menschheit dagegen ist das Ziel des Heilshandelns Gottes. Sie soll in das Reich Gottes hineingerettet werden. Gott wirkt auch unter den Ungläubigen, die Art seines Wirkens ist jedoch eine andere. Man darf nur nicht den Schluß ziehen, daß Gott diesen Menschen bereits das Heil geschenkt hat." AD 109.

<sup>559</sup> Samankaltaiseen tulokseen tulee Braaten, jonka mukaan Jumalan vasemman käden työ yhteiskunnan kautta voi antaa ihmiselle perusoikeudet, mutta se ei vanhurskauta ihmistä Jumalan edessä. Braaten toteaa, että vaikka ihminen saisi yhteiskunnallisen vapauden, hänellä ei välttämättä ole vapautta Kristuksessa (Gal. 5:1). Braaten 2007, 162–163.

<sup>560</sup> Althausin tulkintaa regimenttiopista on kritisoitu regimenttien jakamisesta onttilähtöisesti persoonan ja luonnon distinktion mukaan. Hengellinen regimentti muodostuu persoonan alueelle. Tätä aluetta leimaa persoonan keskuksessa oleva tahto. Luonnon alue, joka edustaa maallista regimenttiä, on puolestaan mekaanis-kausallinen. Jumalan vapaa tahto ylittää luonnon kausaalisuuden ja toimii siten persoonallisen historian piirissä. Persoonan ja luonnon distinktiosta seuraa lain ja evankeliumin erotteleminen sen sijaan, että näiden yhteys



keskinäisiä eroja: Jumalan oikean käden teot tähtäävät ihmisen ikuiseen elämään, vasemman käden työt puolestaan elämän ylläpitoon.<sup>561</sup> Tämä jako tukee Vicedomille tärkeää luomisen ja lunastuksen jännitteistä kokonaisuutta. Luominen ja lunastus ovat molemmat Jumalan työtä ja edellyttävät toisiaan, vaikka niiden välille on tehtävä selkeä distinktio.

Luomisen ja lunastuksen distinktio korostaa ilmoituksen roolia Vicedomin regimenttijaon kokonaisuudessa. Jumalan itseilmoitus inkarnoituneessa Pojassa saa merkittävän roolin kahtiajaossa, jonka Vicedom regimenttijaoka tulkitessaan tekee. Jumalan oikean käden työt ovat ihmiskunnan pelastukseen tähtääviä pelastustekoja (*Heilswirken*), jotka tulevat ilmi erityisesti Jeesuksessa Kristuksessa. Näin oikean käden työt ovat erityisesti Kristuksessa itsensä ilmoittavan Jumalan työtä. Jumalan historiassa tapahtuvat vasemman käden teot taas saattavat olla alkuperältään hämäriä siinä mielessä, että ne ovat vaikeasti liitettävissä rakastavaan Jumalaan.<sup>562</sup> Vicedom korostaa, että näiden salattujenkin tekojen takana on Jumala, joka ei ole vain kristittyjen Jumala vaan kaikkien ihmisten Herra.<sup>563</sup> Jumalan teot koko maailman hyväksi jäävät hämäärään ilman Jumalan itseilmoitusta Kristuksessa. Tässä näkyy Vicedomin ilmoitusteologian vahva kristosentrisyys. Vasta inkarnoitunut Poika ilmoittaa ihmisille Isän. Pojan osuus luomisessa ei vielä anna ihmisille mahdollisuutta tuntea Luojaansa. Myös erityisen ja yleisen jännite on osa Vicedomin regimenttikäsitystä. Jumalan ilmoitus kristuksessa on partikulariteetti, joka avaa näkökulman Jumalan työn universaaliuteen.

Vaikka selkeä erottelu kahden valtakunnan välillä tulee Vicedomin mukaan tehdä, on otettava huomioon, että erottelu koskee ennen kaikkea Jumalan toimintatapoja historiassa. Erottelu ei millään tavoin rajaa ihmisiä eri regimentteihin. Kristitty ei elä omalakisessa kirkossa erossa maallisesta regimentistä. Vicedom korostaa kristityn vastuuta molemmissa

---

säilyisi. Esimerkiksi Eeva Martikaisen mukaan Lutherin ajattelua kahdesta hallintavallasta leimaa yhden ja saman Jumalan lain erilainen käyttö kahdessa regimentissä. Hengellisessä regimentissä Jumalan laki paljastaa, ettei ihminen itsessään usko tai rakasta, maallisessa regimentissä laki pakottaa ihmiset ottamaan toisensa huomioon rakkaudessa. Jumalan lain päämäärä pysyy yhtenä ja samana. Althausin järjestelmässä vasemman ja oikean käden valtakunnat ovat sen sijaan erillisiä ja omalakisia. Martikainen 1983, 11; Martikainen 1985, 12–14.

<sup>561</sup> In der Zwei-Reich-Lehre wird ausgesagt, daß Gott die Welt auf eine doppelte Weise regiert. 'Die eine Weise hilft zur Erhaltung dieses leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens, damit zur *Erhaltung* der Welt. Die andere Weise hilft zum ewigen Leben, das heißt: Zur *Erlösung* der Welt. Das erste Regiment führt Gott mit seiner linken Hand, das zweite mit der rechten Hand. [...]' AD 110.

<sup>562</sup> "Wie es Luther einen geoffenbarten und einen verborgenen Gott in der Einheit der Göttlichkeit gab, der in Gnade und Gericht derselbe menschenliebende Gott blieb, so sah er auch zwei Bereiche des Wirkens Gottes, die man mit den veralteten Begriffen der Erhaltung der Welt und des Heilswirkens Gottes durchaus beschreiben kann. Während das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus eindeutig ist, bietet das Geschichtswirken Gottes viel Dunkel, das wir nicht durchleuchten können, und das sich anscheinend mit Gottes Liebe nicht vereinigen läßt." AD 109.

<sup>563</sup> "Gott ist auch nicht ein Christengott, sondern der Herr aller Menschen, unter denen er im Verborgenen wirkt." AD 88.

regimenteissä. Augsburgin tunnustuksen XVI artiklaan vedoten hän korostaa kristityn palvelutehtävää vasemman käden valtakunnan alueella. Ajatus kahdesta regimentistä ei saa johtaa siihen, että kristitylle on olemassa kaksi regimenttiä, joiden suhteen hän käyttäytyy eri tavoin tai vain yksi hengellinen regimentti. Päinvastoin ajatus kahdesta regimentistä kannustaa tekemään koko elämästä jumalanpalvelusta molempien regimenttien alueella.<sup>564</sup> Regimenttijako määrittelee Vicedomin mukaan Jumalan toiminnan tulkintaa. Regimenttijako ei saa jakaa osiin ihmisen toimintaa tai sitä todellisuutta, jossa kristityt ja kirkko elävät ja toimivat.

Vicedomin regimenttitulkinta ja koko regimenttijaon esille nostamisen tarve nousee ympäristöstään. Regimenttijako oli sysätty voimakkaasti syrjään saksalaisessa teologiassa toisen maailmansodan jälkeen johtuen kirkkوتاistelun sitä tai pikemmin sen vääristyneitä tulkintoja vastaan nostamasta kritiikistä.<sup>565</sup> Kritiikki suuntautui kaksinaismoraaliin. Regimenttiopin vääristyneet tulkinnat johtivat ajatukseen regimenttien omalakisuuudesta, mikä puolestaan mahdollisti maallisen elämänalueen auktoriteettien palvelemisen silloinkin, kun ne toimivat kristinuskon ihanteiden vastaisesti.<sup>566</sup> Toisen maailmansodan jälkeen barthilainen ja muu kalvinistiselta pohjalta noussut ajattelu hyötyi tästä regimenttijaon hyljeksimisestä ja pääsi vallalle ekumeenisessa keskustelussa etiikasta.<sup>567</sup> 1960-luku tarjosi Vicedomille sekä mahdollisuuden että tarpeen nostaa regimenttijako esille. Mahdollisuuden avasi ajan kuluminen. Regimenttijako ei ollut enää epäsuosiossa siten kuin välittömästi sodan jälkeen. Tarve muodostui maailmansisäistä kehitystä korostaneiden missionäkemysten noususta. Kahden regimentin luoman jännitteen sijaan maailmaa tarkasteltiin yhtenä kokonaisuutena ilman distinktioita. Tällöin maailmasta tuli yksipuolisesti Jumalan toiminnan ja ilmoituksen ympäristö, mistä seurasi myös mission tulkitsemisen tämänpuoleistuminen.<sup>568</sup>

---

<sup>564</sup> ”Diese Beziehung will vor allem CA XVI darlegen. Dort wird beschrieben, wie jeder Christ in seinem Beruf sich zu bewähren hat und wie er in ihm Gott selbst dient. Da wird also das ganze Leben zum Gottesdienst. [...] Der Christ hat also im Reich zur Linken keine Narrenfreiheit. Die Zwei-Reiche-Lehre will mielmehr zum Ausdruck bringen, daß er auch im Reich zur Linken Gott zu dienen hat.” AD 111. Braaten toteaa, että 1800-luvulla luterilaisuuden piirissä kehittynyt, regimentit toisistaan tiukasti erottanut tulkintaperinne teki kirkolle vaikeaksi reagoida 1900-luvulla kysymyksiin oikeudenmukaisuudessa ja ihmisoikeuksissa. Braaten 2007, 151–152. Vicedom näyttää tiedostavan tämän dualismin pitäessään regimenttejä omalla tavallaan kiinteässä yhteydessä toisiinsa näiden välisestä distinktiosta huolimatta.

<sup>565</sup> Martikainen 1985:11–12.

<sup>566</sup> Kaksinaismoraalista luterilaisessa sosiaalietiikassa sekä kaksinaismoraalin ja kansallissocialismin yhteydestä Laulaja 1981, 11–13.

<sup>567</sup> Niin Barthin Kristuksen herruutta korostava sosiaalietiikka, sosiaalinen evankeliumi kuin poliittinen teologia ovat esimerkkejä regimenttiopin vastaisista liikkeistä, jotka ovat 1900-luvulla saaneet paljon kannatusta. Laulaja 1981, 10–16; Vikström 1983, 23–24.

<sup>568</sup> Barthilaisen ajattelun mukaan maallinen elämänalue toi esille Kristuksen valtakunnan. Laulaja 1981, 11–12.

Vicedomin tulkinta regimenttijaosta korostaa Jumalan valtakunnan pelastushistoriallista luonnetta. Jumalan teot eivät tyhjene vasemman käden töihin, siis töihin, jotka eivät tapahdu erityisesti kirkon kautta. Tämä korostaa myös maailman kanssa jännitteisessä suhteessa elävän kirkon asemaa missiossa. Toisin kuin esimerkiksi Hoekendijkin ja hänen ajatteluaan seuranneiden teologiensa ajattelumalleissa Vicedomin *missio Dei* -mallissa kirkolla on tärkeä ja luovuttamaton roolinsa. Jumala tekee oikean käden työnsä kirkon kautta. Kirkko on tässä työssä välttämätön tai ainakin erittäin tarpeellinen, vaikka jääkin suuressa määrin välineelliseen rooliin. Vicedom korostaa sitä, ettei kirkko voi omia Jumalan pelastavaa työtä tai Kristuksen herruutta itselleen. Jumalan valtakunta tulee täyteydessään vasta Kristuksen paluun myötä. Sekä oikealla että vasemmalla kädellään toimiva Jumala on molempien hallintavaltojen Herra.<sup>569</sup> Valta ja herruus pysyvät missiossaan aktiivisella Jumalalla, joten kirkko ei voi perustaa evankeliumin pohjalta teokratiaa, kristokratiaa tai ekklesiokratiaa. Vicedom siis haluaa välttää paitsi mission tämänpuoleistumisen, myös liian kirkkokeskeisyyden. Jumalan valtakunta ei tyhjene maailmansisäiseen kehitykseen eikä kirkkoon.

Kirkko ei elä staattisessa tilassa vaan kohtaa erityislaatuisuudestaan johtuvat jännitteet ja rauhattomuuden asettuessaan lähetystehtävää täyttäessään vastakkainasetteluun ympäröivän todellisuuden kanssa. Tätä ilmentää Vicedomin kirjoittama rukous:

Emme pyydä sinulta sitä, että ottaisit kirkoltasi rauhattomuuden tunteen. Rukoilemme sen sijaan, että et ottaisi kirkolta pois Henkeäsi. Vain jos hän on kanssamme, voi totuus vallata alaa ja olla voittoisa. Anna tulesi palaa meissä ja sen myötä uuden elämän ja oikean todistuksen syntyä. Niin maailma oppii tuntemaan, että sinä olet Herra.<sup>570</sup>

Vicedomin mukaan kirkon ja maailman vastakkainasettelun ei tule johtaa siihen, että kristityt välttelevät maailmaa. Kristittyjen tulee elää avoimesti suhteessa maailmaan, sillä Jumala tekee rakkautensa koettavaksi muiden ihmisten joukossa heidän kauttaan. Juuri kirkon kautta Pyhä Henki toimii. Kirkko edustaa Jumalan ilmoitusta maailmalle. Kirkko elää maailman edessä. Toisaalta kirkko edustaa koko ihmiskuntaa Jumalan edessä. Vicedom korostaa ihmiskunnan yhteyttä: koko ihmiskunta on langennut, ja Jumala on valmistanut pelastuksen koko ihmiskunnalle. Kristityt eivät voi irrottautua ihmiskunnasta, johon he kuuluvat, vaan

---

<sup>569</sup> "Niemand bezweifelt, daß Gott auch die übrigen Menschen retten will, aber es bleibt für uns bis zur Wiederkunft Christi ein Geheimnis, wie er das in der gegenwärtigen Weltzeit tut. Die Kirche hat darum kein Recht, sich als Herrschaftsbereich Jesu Christi der übrigen Menschheit gleichzuschalten. Sie soll wissen, daß sie zum Königsreich Christi gehört, dem sie durch ihre Existenz zu dienen hat." AD 110.

<sup>570</sup> "Wir bitten dich nicht, daß du die Unruhe von deiner Kirche nimmest, wir flehen aber zu dir, daß du deinen Geist nicht von ihr zurückziehst. Nur wenn er bei uns ist, kann sich die Wahrheit durchsetzen und den Sieg davontragen. Laß dein Feuer unter uns brennen, damit neues Leben und rechtes Zeugnis entstehen. So kann die Welt erkennen, daß du der Herr bist." Vicedom 1975b: 27.

heillä on koko ihmiskuntaa palveleva tehtävä.<sup>571</sup> Kirkon erityislaatuinen eksklusiivisuus tai partikulaarisuus avautuu Vicedomilla universaaliudeksi. Kirkon erityislaatuisuus ei saa johtaa gettoutumiseen vaan avoimuuteen suhteessa maailmaan ja ihmiskuntaan.<sup>572</sup>

Kirkon erityislaatuisuus ja sen tehtävän universaalisuus korostavat eskatologian roolia Vicedomin *missio Dei* -käsityksessä. Kirkon suhde maailmaan ei muutu maailmansisäisen kehityksen edistyessä. Jumalan työ kirkon kautta ei muokkaa maailmaa kohti *shalom*:ia tai muuta tämänpuoleisuuteen tyhjentyvää autuuden tilaa. Vicedomin käsityksessä maailman kehityksestä on tiettyä pessimismia. Maailma ja ihmiskunta eivät kehity sisäisen prosessin myötä Jumalan valtakunnaksi. Vasta parusia aloittaa täydellisesti esille murtautuneen Jumalan valtakunnan ajan.

Kristillisen sanoman universaalius linkittyy Vicedomilla vahvasti kristillisen sanoman totuusarvoon. Hänen mukaansa kristinuskon totuuksien on oltava kaikille totta, jotta ne voisivat olla yksilölle totta.<sup>573</sup> Vicedom sitoo totuuden pohjimmiltaan Jumalaan. Kristinuskon totuus on luonteeltaan ilmoitettua totuutta, ja kirkko on kutsuttu todistamaan sitä. Kirkko asettuu näin ainutlaatuisena totuusyhteisönä lähtökohtaisesti ja muuttumattomasti yhteismitattomaksi kaikkien muiden uskonnollisten ja ideologisten toimijoiden kanssa. Kristus kaiken kriisinä johtaa myös kirkon kriisiin maailman kanssa, mutta tämä kriisi palvelee lopulta koko maailmaa ja ihmiskuntaa.

## **4.2. Kirkko sanan ja sakramenttien yhteisönä**

### **4.2.1. Sakramentit erottavat ja yhdistävät**

Edellisessä aluvuussa on todettu Vicedomin kirkkokäsityksen rakentuvan kriisinteologisesta lähtökohdasta käsin siten, että se korostaa kaiken inhimillisen kriisiin saattavaa Jumalan Sanaa Jeesusta Kristusta ja erityisesti tämän kautta tapahtuvaa Jumalan itseilmoitusta. Tätä Kristus- ja ilmoituskeskeisyyttä seuraa kirkon erityislaatuisuus ja vastakkainasettelu suhteessa

---

<sup>571</sup> ”Da die Menschheit als eine Einheit gesehen wird, tritt sie als eine Einheit dem Einen gegenüber, der ihr Erlöser und Versöhner ist. Wie es nur eine gefallene Menschheit gibt, so gibt es auch nur ein Evangelium, eine Rettung. Diese vollzieht Gott.” RGK 23; ”IN DER GEMEINDE STEHT DIE GANZE MENSCHHEIT DEM HEILIGEN GOTT GEGENÜBER. Sie bittet für sie um Vergebung. Das ’uns’ erinnert daran, daß wir uns als Christen nicht aus der Welt herauslösen können. In der Bitte um Vergebung bekennen wir uns zu dem heiligen Gott, aber auch zu den Menschen, die nichts von der Vergebung wissen.” GW 88. Vrt. Bosch 1992, 373–374, kirkko on maailmaa varten ja maailman kanssa.

<sup>572</sup> ”Diese Sonderhaltung der Gemeinde, die unter Umständen exklusive Formen annehmen muß, wird oft als Partikularismus verstanden, der die Gemeinde in ein Gettodasein versetzt. [...] In der Exklusivität der Gemeinde ist auch ihre Universalität begründet, weil das besondere, was die christliche Gemeinde hat, sie immer auf die weist, die es nicht haben.” MDG 40. Käsityksessään kirkon roolista maailmaa varten Vicedom tulee lähellä monia Hoekedijkin korostuksia. Vrt. esim. Hoekendijk 1964, 120–122.

maailmaan. Tässä alaluvussa esitellään Vicedomin käsitys sakramenteista toisaalta kirkon ja maailman vastakkainasettelun ilmituojina ja syventäjinä, toisaalta yhteyden luojina. On syytä huomata, että Vicedom käsittelee kirjoituksissaan sakramenteja – kuten koko kirkko-oppia – lähinnä mission ja lähetyksen näkökulmasta. Tällöin sakramenttiteologian eri ulottuvuudet eivät saa osakseen tasapuolista huomiota, vaan niiden luonne missiossa sekä kirkon ja maailman välisessä suhteessa korostuu. Vicedom ei siis pyri luomaan kaikenkattavaa sakramenttien teologiaa vaan keskittyy sakramenttien missiologiseen tarkasteluun.<sup>574</sup>

Vicedomin käsitys sakramenteista kirkon elämässä liittyy oleellisesti hänen käsitykseensä Jumalan Sanan ja kirkon suhteesta. Sana on Vicedomille kirkon ja sen elämän perusta sekä syy kirkon olemassaololle. Pohjimmiltaan kirkko on Sanan aikaansaama yhteisö, ja kirkko on ensisijaisesti tämän Sanan palvelija:

Kirkko ei ole Sanan lähde, vaan päinvastoin: kirkko saa olemassaolonsa Sanasta. Kirkko on Sanan järjestämä. Kirkosta tulee Sanan palvelijatar. Mitä enemmän se tahtoo olla palvelija, sitä elävämmäksi se itse tulee Sanan kautta. Jos se sen sijaan tekee itsensä Sanan tuomariksi, se erottaa itsensä elämänlähteestään.<sup>575</sup>

Vicedomin mukaan kirkko elää Jumalan itseilmoituksesta ja asettuu siten Sanan alle. Vicedom korostaa kirkon hengellistä ja Sanan aktualisuutta korostavaa ulottuvuutta pikemmin kuin kulttuurillisia rakenteita ja instituutiota.

Vicedom pitää sakramenteja sanan ohella ratkaisevina tekijöinä kirkon elämälle ja missiolle. Sakramentit pitävät julistetun sanan kanssa kirkon elävänä.<sup>576</sup> Sanan ja sakramenttien yhteys on Vicedomin teksteissä tiiveimmillään, kun hän toteaa niiden olevan yhdessä kirkon mission väline (*ein Missionsmittel*). Sana ja sakramentit kuuluvat yhteen ja ovat mission väline. Sana ja sakramentit eivät siis ole kaksi tai kolme erillistä välinettä, vaan ne ovat missiossa yhtä. Mission väline on yksi samoin kuin Pojan lähettäminen on yksi, kirkkoa ohjaava Pyhä Henki on yksi, missio on yksi, kirkko on yksi ja mission päämäärä on yksi.<sup>577</sup>

---

<sup>573</sup> "Wozu sollte sie an die christliche Wahrheit glauben, wenn diese nicht für alle vermeint und gültig wäre? Wenn sie nicht für alle gültig ist, hat sie auch für den einzelnen keine Bedeutung." MDG 52.

<sup>574</sup> Vicedom on itse tästä tietoinen, katso esim. TUH 8–9.

<sup>575</sup> "Das Wort hat seinen Ursprung nicht in der Kirche, sondern umgekehrt: sie hat ihr Dasein aus dem Wort. Sie ist darum dem Wort untergeordnet. Sie wird zur Dienerin des Wortes. Je mehr sie das sein will, desto mehr kommt sie durch das Wort selbst zum Leben. Wenn sie sich aber zum Richter über dieses Wort macht, trennt sie sich selbst von der Lebensquelle." MDG 29.

<sup>576</sup> "Das Leben entsteht in der Kirche immer nur durch die Verkündigung des Wortes, durch den rechten Gebrauch der Sakramente und ist eine Folge des geweckten Glaubens." DV 81. Katso myös MDG 30–31. Sakramenttien yhteisöllistä merkitystä missiossa korostaa myös esim. Ahonen 2000, 114.

<sup>577</sup> "Die Mission der Kirche wird von der *einen* Sendung des Sohnes umschlossen und wird von dem *einen* Geist durchgeführt. Sie hat auch nur *einen* Missionsmittel, Wort und Sakrament, und sie hat nur *ein* Ziel, das

Vaikka Vicedomin liittää sanan ja sakramentit tiiveimmillään vahvasti yhteen, hän tekee yleensä kirjoituksissaan selvän distinktion näiden välille. Sana on tällöin ensisijainen sakramentteihin nähden. Hänen mukaansa ”Sana tavoittaa sakramentissa päämääränsä”.<sup>578</sup> Sanan ensisijaisuus näkyy myös, kun Vicedom määrittelee sakramentit vaikuttavaksi sanaksi. Tämä määritelmä korostaa sakramenttien konkreettisuutta. Sanaa voi kuunnella tai jättää kuuntelematta ja sen voi ottaa vakavasti tai ohittaa. Sen sijaan sakramenttien kautta syntyvä yhteys Jumalan ja ihmisen välillä on väistämättä henkilökohtainen ja vaikuttava.<sup>579</sup>

Vicedom korostaa paitsi sakramenttien sitoutumista fyysiseen konkretiaan myös niiden sitoutumista tiettyyn hetkeen. Sakramenteissa korostuu tämänhetkisyys verrattuna pelkkään sanaan. Ihminen voi käsitellä ihmissanoissa ilmenevää Jumalan sanaa ymmärryksellään ja muistillaan. Sanasta voi tehdä näin henkisten kykyjen kohteen. Sen voi tehdä tämänhetkiseksi näiden kykyjen avulla ajankohdasta riippumatta, mutta sakramentti on nautittava silloin kun se on tarjolla tiettyssä hetkessä.<sup>580</sup> Sakramentit eivät siis ole Vicedomin mukaan ihmisen kyvyin hallittavissa edes siinä määrin kuin sana inhimillisessä muodossaan.

Kirjassaan *Die Taufe unter den Heiden* Vicedom kuvaa sitä, etteivät sakramentit ole ihmisen hallittavissa. Kuvaus perustuu barthilaiselle käsitykselle uskonnosta ihmistekona. Uskonto ihmisen tekona asettuu ristiriitaan Jumalan työn kanssa. Kristinuskon on ainutlaatuinen. Muiden uskontojen kultilliset teot ovat ihmisten omaa työtä, kun taas kristillisessä kasteessa toimii Jumala. Tämä Jumalan työ perustuu Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen.<sup>581</sup> Jumalan Sana Kristus ja Jumalan itseilmoitus hänessä on tässäkin yhteydessä Vicedomille se peruskriisi, joka erottaa ihmisen työt Jumalan töistä.

Vicedom tarkastelee sakramenteja sekä yhteisön näkökulmasta että yksilön näkökulmasta. Yhteisön näkökulmassa korostuu toisaalta kirkon erityislaatuisuus, toisaalta

---

*eine Heil allen Menschen anzubieten und die eine Gemeinde Gottes auf Erden zu gründen.” Vicedom 1971b: 195. Myös Davies korostaa sakramenttien yhteyttä mission näkökulmasta. Davies 1966, 92. Spindler korostaa lähetyksen ja kasteen yhteenkuuluvuutta käsitellessään jakeita Matt. 28:18–19, ”No other institution of baptism exists in the Bible.” Spindler 1995, 132.*

<sup>578</sup> ”So kommt im Sakrament das Wort zum Ziel.” AJK 33.

<sup>579</sup> ”Das Wort kann gehört und überhört, ernstgenommen oder umgangen werden. Bei den Sakramenten aber ist jeder einzelne ganz persönlich in die Entscheidung gestellt und muß Gott an sich handeln lassen. Er kann dabei heucheln, er kann es um der Tradition willen tun, deswegen kann er sich aber dem Handeln Gottes nicht entziehen. Durch dieses werden die Sakramente immer verwirklichtes Wort, das die Kennzeichen der Gnade und des Gerichtes hat.” MD 93.

<sup>580</sup> ”Das Wort kann ich gedanklich erfassen, ich kann es mir durch mein Gedächtnis aneignen, ich kann es zum Objekt meines denkenden Verstandes machen. Über das Abendmahl kann ich nicht dieser Weise verfügen. Ich kann es mir auch nie dadurch gegenwärtig machen, daß ich die Aussagen über das Abendmahl mit meinem Intellekt zu ergreifen suche. Ich muß es genießen.” AJK 32–33.

<sup>581</sup> ”Die heidnischen Kultakte sind Versuche der Menschen, die Todesnot zu beheben. In der Taufe dagegen handelt Gott allein und vermittelt das, was in Christi Tod und Auferstehung geschehen ist; hier wird der Tod nicht symbolisch vorweggenommen und das Leben als ein Geschenk symbolisch gegeben.” TUH 12.

kirkon hahmon merkittävyys ilmoituksen kannalta. Vicedomille sakramentit ovat välttämättömyys kirkon olemassaololle. Vicedom sitoo sakramenttien ymmärtämisen *missio Dei* -käsitteeseen: Jumala itse pitää yllä ja rakentaa kirkkoaan sakramenttien avulla. Niiden välttämättömyys korostuu Vicedomin teksteissä: ilman sakramenteja ei kirkosta voi puhua, ja ilman sakramenteja kirkko tuhoutuu.<sup>582</sup> Kirkon elämä, olemassaolo ja hahmo rakentuvat Vicedomin teologiassa voimakkaasti sakramenttien ympärille. Lähtökohta on Jumalan omassa työssä: missio ja kirkon laajentaminen ovat Jumalan työtä, joka tapahtuu yhteisöä elävöittävien sakramenttien kautta. Toisaalta korostus alleviivaa kirkkoa sakramenttien yhteisönä, joka juuri sakramenttien vaikutuksen myötä tulee maailmalle näkyväksi. Sakramenttien toimittaminen antaa kirkolle näkyvän olemuksen ja sen toiminnalle hahmon. Vicedomille sakramentit ovat paitsi näkyvää sanaa, myös yhteisön näkyväksi tekeviä asioita.<sup>583</sup> Sakramenttien korostaminen johtaa liturgiseen käsitykseen seurakunnasta ja kirkosta. Seurakunta ja kirkko ovat Vicedomille oleellisesti sanan ja sakramenttien yhteisöjä. Jumalanpalvelus on näin lähtökohtaisesti kirkon elämän ytimessä. Missio ja jumalanpalvelus kuuluvat yhteen kirkon luonteen ja olemuksen tasolla. Ne ovat kirkon luovuttamatonta ydintä.

Kirkon kasvu sakramenttien kautta on Vicedomin mukaan Jumalan työtä, joka palvelee Jumalan missiota ja itseilmoitusta. Tässä korostuu sakramenttien lahjaluonne. Kirkko saa ne Jumalalta samoin kuin se ottaa vastaan Jumalan itseilmoituksen ja tehtävän todistaa tämän ilmoituksen mukaisesti maailmassa. Sakramentit tukevat osaltaan kirkon tehtävää ilmoituksen kantajana.<sup>584</sup> Kirkko kantaa Jumalan ilmoitusta ja elää itse siitä. Sakramenttien kautta Jumala tekee itsensä ja tekonsa, niin menneet kuin tulevat, seurakunnalle tämänhetkiseksi todellisuudeksi.<sup>585</sup> Jumalan teot eivät välity sakramenteissa vain kirkon

---

582 "Durch die Sakramente entsteht und wächst die Gemeinde Jesu. Man kann darum nicht von Kirche reden, wenn man es nicht im Zusammenhang mit den Sakramenten tut." AJK 33; "Wir wissen heute, daß wir nur soweit Kirche sein können, als wir dem zu entsprechen versuchen, was das Neue Testament unter Kirche versteht, also eine Kirche, die ihr Herr aus der Verkündigung seines Wortes und aus der rechten Verwaltung und Anwendung der Sakramente herauswachsen läßt." DV 17; "Das ist das große Geheimnis des Sakraments. Auf Grund dieses Geheimnisses entsteht die Kirche und durch die Zerstörung dieses Geheimnisses geht sie unter." DV 23. Katso myös Ahonen 2000, 114.

583 Vrt. Ahonen 2000, 113.

584 "Der Herr versammelt also seine Glaubenden in seiner Gemeinde und erhält sie dort durch Wort und Sakrament in seinem Dienst. So wird die Gemeinde zur Trägerin der Offenbarung in der Welt. Sie besitzt etwas, was andere nicht haben. Sie kennt den Willen Gottes. Sie weiß um die Kraft dees Gebets und hat die Gabe des ewigen Lebens. Diese Gemeinde erhält nun durch die Taufe auch die Bevollmächtigung zu einer Bezeugung Gottes an die Mitmenschen. Dazu gibt ihr Gott auch die Gaben." MD 97. Mission, kasteen ja kirkon kasvamisen vahvaa yhteyttä korostaa myös Linz: "Taufe als Herrschaftsübergabe des Menschen gehört in den Zusammenhang der Verwirklichung der Herrschaft Christi in der Welt." Linz 1964, 60.

585 "Die Gemeinde lebten durch den Gekommenen von ihrem Haupte her und sie lebten durch den Gegenwärtigen und Kommenden auf das Haupt hin. Beides wurde ihnen durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die Teilnahme an den Sakramenten gegenwärtig." DV 50.

sisäpuolelle. Vicedom korostaa erityisesti lähetyskentiltä saadun kokemuksen perusteella sakramenttien missionaarista ja ulospäinsuuntautuvaa luonnetta. Sakramentit paitsi kokoavat ja rakentavat seurakuntaa myös näyttävät vaikutuksensa ihmisille sen ulkopuolella.<sup>586</sup> Sakramenttien vaikutus ei siis rajaudu siihen jumalanpalvelusyhteisöön, joka niiden ympärille kokoontuu, vaan niillä on merkitystä myös sille yhteisölle, jonka keskellä seurakunta elää.

Aiemmin on todettu Vicedomin näkemys Luojan ja luodun kriisin aktuaalistumisesta kirkon elämässä julistuksen myötä. Vicedom korostaa sanan keskeisyyden ohella sakramenttien roolia kirkon ja maailman välisessä konfrontaatiossa ja tämän aktuaalistumisessa. Sekä kasteella että ehtoollisella on vastakkainasettelun ilmeiseksi tekevä luonne. Sekä kasteella että ehtoollisella on kirjaimellisesti ratkaiseva (*entscheidend*), yksilön ja yhteisön todellisuutta muokkaava luonteensa.<sup>587</sup> Tämä luonne on käynyt Vicedomin mukaan ilmeiseksi siellä, missä kristinusko on vähemmistöuskonto ja kristillinen yhteisö pieni suhteessa ympäröivään väestöön. Kaste merkitsee kastetulle ratkaisevaa murrosta suhteessa sitä edeltäneeseen elämään ja radikaalia eroamista suhteessa mahdolliseen aiempaan uskoon ja sen määrittelemään elämänyhteisöön.<sup>588</sup> Ehtoollinen puolestaan tekee kuulumisen uuteen uskon- ja elämänyhteisöön todelliseksi ja merkitsee siten toiseen yhteisöön siirtymisen sinetöitymistä.<sup>589</sup>

Kasteen kautta syntyvä vastakkainasettelu kirkon ja muun maailman välillä palvelee Vicedomin mukaan Jumalan itseilmoituksen asiaa. Sen myötä kirkko saa maailmassa näkyvän hahmon (*Gestalt*). Vicedom ei siis määrittele kirkon historiallisen hahmon muodostumista sosiologisesti tai ensisijaisesti kirkon instituution tai hierarkian kautta vaan kasteen sakramentin kautta. Kirkon historiallisen hahmon rajat määrittävät kasteen mukaan. Kirkon hahmo on ennen kaikkea kastettujen kristittyjen yhteisön hahmo. Vicedomin malli pikemmin korostaa kasteen merkitystä hahmon muodostumisessa kuin pitää sitä ainoana hahmon

---

586 "Die Nichtchristen empfinden deutlich, daß durch die Sakramente sich die Gründung der Kirche vollzieht und daß sich dadurch die Gemeinde immer neu zu ihrem Herrn bekennt, der keine Gemeinschaft mit den Dämonen hat." DV 60; "Die Sakramente erweisen sich in der Mission und in den Jungen Kirchen nicht in erster Linie als Mittel der Erbauung, sondern haben einen starken missionarischen Charakter." MÖZ 141.

587 "Damit liegt für sie im Sakramentsempfang die eigentliche Entscheidung." AJK 9.

588 "Die Taufe markiert für sie den entscheidenden Bruch mit der alten Religion, mit den Ahnen und mit den Göttern, damit auch mit dem sich als Religionsgemeinschaft konstituierenden Volk." AJK 8-9; "Die Nichtchristen empfinden deutlich, daß durch die Sakramente sich die Gründung der Kirche vollzieht und daß sich dadurch die Gemeinde immer neu zu ihrem Herrn bekennt, der keine Gemeinschaft mit den Dämonen hat. Sie sehen in der Teilnahme an den Sakramenten einen Bruch mit der Volks- und Religionsgemeinschaft." DV 60. Katso myös TUH 19-21. Kasteen radikaalia merkitystä yksilön elämän ja sosiaalisten suhteiden kannalta alleviivaa myös Ahonen 2000, 114.

589 "Das Abendmahl ist die immer wiederkehrende Verwirklichung und Festigung der neuen Glaubens- und Lebensgemeinschaft durch diesen Herrn, der in seiner Gemeinde gegenwärtig ist." AJK 9. Myös Löhe korosti kirkkoa elämänyhteisönä (*Lebensgemeinschaft*). Sihvonen 1980.



antajana. Kristillinen kaste edellyttää muun muassa viran ja hierarkian. Kaste nousee kuitenkin ratkaisevaksi tekijäksi ohi viran ja muiden tekijöiden kirkon historiallisen hahmon muodostumisessa. Ilman kastetta kirkko olisi tässä suhteessa hahmoton.<sup>590</sup>

Yhteisöllisen näkökulman ohella Vicedom kirjoittaa kasteen merkityksestä ja sen aiheuttamasta kriisistä yksilön elämässä. Vicedom korostaa kirkon roolia ja kastetta kirkkoon kuulumisen ja kristittyinä elämisen kannalta välttämättömänä. Hän ottaa kantaa keskusteluun, jota on käyty esimerkiksi Intiassa, Japanissa ja islamin piirissä elävistä ihmisistä, jotka kunnioittavat Kristusta mutta eivät kuulu kirkkoinstituution ja sen sakramenttien piiriin. Vicedomin kanta on suoraviivainen: pelkkä sana, usko tai Kristuksen kunnioittaminen eivät vielä määrittele kirkkoa riittävän tarkasti. Kaste on ratkaiseva ero maailman ja kirkon välillä. ”Salaisena kristittyinä” eläminen on näin ollen käytännössä mahdotonta. Ollakseen kristitty ihmisen tulee liittyä kasteen kautta kirkkoon, Kristuksen ruumiiseen, ja tämä tarkoittaa myös erottautumista muista uskonnollisista traditioista. Tällainen erottautuminen on kirkon ilmoitustehtävän kannalta keskeinen lähtökohta.<sup>591</sup> Ilmoitustehtävä toteutuu Vicedomin mukaan siis voimakkaan dialektisessa jännitteessä. Kristinusko edustaa muutosta suhteessa kaikkiin kulttuureihin ja ihmisyyhteisöihin. Jumalan ilmoitus saattaa kaiken inhimillisen väistämättä kriisiin.

Käsitellessään ajatusta kirkottomasta ja kasteettomasta ”salaisesta kristillisyydestä” Vicedom alleviivaa kirkon näkyvän olemuksen merkitystä Jumalan ilmoitukselle. Kirkko ei vain ”tapahdu” maailmassa vaan sillä on konkreettiset rajat ja niiden myötä konkreettinen hahmo, joka on määriteltävissä historiallisessa tilanteessa. Kristityt eivät elä vain abstraktissa suhteessa Jumalaan vaan näkyvässä suhteessa Kristuksen ruumiiseen. He kuuluvat yhteisöön,

---

<sup>590</sup> ”Die Aneignung des Heils vollzieht sich immer so, daß der Glaubende in die Gemeinde eingereicht wird und durch sie eine Schar von Glaubensgenossen erhält, die mit ihm demselben Herrn dienen. Diese Einheit der Gemeinde ist sowohl durch den einen Glauben als durch die eine Taufe gegeben, wodurch die Gemeinde auf der Erde sichtbar Gestalt annimmt.” MD 92; ”Wir treten nicht für eine gestaltlose Kirche ein, denn auf Grund der Taufe gibt es keine gestaltlose Kirche.” DV 58.

<sup>591</sup> ”Nicht der Glaube allein, nicht das Wort allein, nicht die Verehrung des Christus allein macht die Sonderstellung der Gemeinde in der Welt deutlich, sonst müßten die Millionen geheimer Verehrer Christi in Indien oder Japan oder unter den Mohammedanern zur Kirche gehören, sondern die Taufe. Jene geheimen ’Christen’ verzichten ja gerade deshalb auf die Taufe, weil sie die Einheit mit dem Volk und seiner Religion nicht aufgeben wollen. Die Taufe würden sie von beiden trennen.” MD 92; ”So steht die Taufe am Anfang eines jeden Christenlebens und die Missionsarbeit kann kein unmittelbarer Ziel haben, als die durch das Wort der Verkündigung Gerufenen durch die Taufe im Auftrag Gottes in die Gemeinde des Heils, in den Leib Christi einzugliedern.” TUH 14; TUH 15–17. Vicedom viittaa hindulaisuuden ja islamin piirissä vaikuttavaan ”kirkottomaan kristinuskoon”. Ilmiöstä laajemmin esim. Hoefer 2001 (alunperin 1991). Vicedomille kysymys on ensisijaisesti teologinen, kun taas Hoefer muistuttaa sosiologisten ulottuvuuksien painoarvosta. Hoefer vertaa kirkkoa ja kastetta vanhatestamentilliseen Jumalan kansaan. Ympäreileikkauksella on uskonnollinen perusta, mutta sillä on myös sosiologinen ulottuvuutensa, johon sen merkitys usein redusoidaan. Mm. Paavali nousi ympärileikkausta vastaan. Vaikka kaste on uskonnollinen toimi, se saatetaan tulkita sosiologiseksi ilmiöksi. Hoefer 2001, 145–149. Intian kastamattomista seurakunnan jäsenistä esim. Thomas 1996.

jolla on yhteisön syvintä olemusta heijastava konkreettinen hahmo. Sekä yksittäisenä kristittyinä eläminen että kirkon olemus sisältävät elementin, joka motivoituu ilmoituksesta käsin ja konfrontoi voimakkaasti ympäröivän todellisuuden kanssa.<sup>592</sup> Yksilön kriisi suhteessa vanhaan palvelee näin ollen laajempaa yhteisöä. Vicedom ei lähesty ”salaista kristillisyyttä” lopulta yksilön tasolta vaan koko yhteisön tasolta. Tällä tasolla salaisuus ei ole mahdollisuus. Yksilönkin kristilliseen vakaumukseen liittyy julkinen ulottuvuus.

Vicedomin käsityksessä kasteesta on voimakkaan partikulaarisuuden elementti, toisaalta käsitys korostaa kasteen universaalisuutta. Kaste rikkoo radikaalilla tavalla inhimillisiä rakenteita ja saa aikaan epäjatkuvuutta erilaisten uskonnollisten traditioiden ja yhteisöjen välillä. Kasteen voimakkaasta kriisiluonteesta huolimatta Vicedom pitää sitä pohjimmiltaan yhteyttä luovana sakramenttina. Kaste tekee vastakkainasettelun Jumalan valtakunnan ja maailman välillä ilmeiseksi, mutta kasteen kautta näkyväksi todellisuudeksi tuleva kirkko tuo sanan Jumalan pelastavista teoista ja Jumalan valtakunnasta ihmisten ulottuville ja tekee näin mahdolliseksi todellisen suhteen.<sup>593</sup>

Vicedomin mukaan kaste toimii rajanvetäjänä kirkon ja sen ulkopuolisen maailman välillä, mutta samalla se ylittää kaikki inhimilliset rajat ja rakentaa osaltaan yhteyttä Jumalan ja ihmisen välillä. Kaste liittyy kirkkoon ihmisiä huolimatta inhimillisistä rajoista, kuten kansallisuuksien ja sosiaalisten ryhmien välisistä rajoista. Se osoittaa, että jokaista ihmistä määrittää ensisijaisesti suhde Jumalaan. Tämä jokaisen ihmisen suhde Jumalaan on perusta sille, että ihmiskunta on pohjimmiltaan yksi. Kasteessa on siis lupaus siitä, että Jumala tekee kaiken yhdeksi.<sup>594</sup> Kaste paljastaa näin Jumalaan perustuvan, luotuun todellisuuteen kuuluvan ykseyden valheellisten, kokonaisuuskäsitystä pirstaloivien ja erilaisia rajoja asettavan ihmiskäsitysten takana. Yhteyden korostaminen kasteen merkitystä avattaessa

---

<sup>592</sup> On huomattava, että kun Vicedom korostaa kastetta epäjatkuvuuskohtana, hän liittyy varsinaiseen kasteaktiin oleellisena osana myös sitä edeltävän katekeesin, joka on koko seurakunnan tehtävä: ”Die Gemeindeglieder müssen sich schon vor der Taufe der Katechumenen annehmen, sie beraten, ihnen in ihrem Entscheidungskampf seelsorgerlich beisteihen, sie in das Leben der Gemeinde hineinziehen und ihnen im Taufunterricht bezeugen, was Gott durch die Taufe an ihnen selbst getan hat. Die Gemeinde muß auch die Verantwortung dafür übernehmen, wer getauft wird.” TUH 38–39. Ihmisestä tulee seurakunnan jäsen kasteessa, mutta se edellyttää vahvaa yhteyttä seurakuntaan jo ennen kastetta. Lähetysten historiassa kasteeseen valmistavan toiminnan ja itse kasteen suhde on ollut erilaisten tulkintojen kohteena. Katso esim. Bosch 1991, 219.

<sup>593</sup> ”Das ist um so verwunderlicher, als gerade durch die Taufe, die mit dem Lehren die Jüngerschaft wirkt, die Gemeinde als eschatologische Größe deutlich wird. Durch sie wird die Gemeinde der Endzeit aus allen Völkern hergestellt. Darauf legt der Apostel großen Nachdruck (1. Kor. 12, 13; Gal. 3, 28).” MD 93; ”Die Gemeinde hat sich durch die Taufe gebildet, durch die Gott die Menschen, welche sich durch das Wort zu ihm rufen ließen, aus der Welt herausgeholt hat und hat sie hineinversetzt in das Reich seines lieben Sohnes.” DV 47.

<sup>594</sup> ”Durch die Taufe entsteht Gemeinde Jesu Christi unter allen Völkern und damit wird die Gemeinde der Beweis dafür, daß die Menschheit un ihrer Zugehörigkeit zu Gott, in ihrer Sünde und in ihrer Erlösung eine

voidaan nähdä kritiikkinä yksilön pelastumista korostavalle lähetyskäsitteelle. Kaste ei ole Vicedomille lähtökohtaisesti ilmiö, joka pelastaa yksilön, vaan kaikkien rajojen yli yhteyttä luova sakramentti, joka osaltaan korostaa Kristuksen valtaa yli kaiken.<sup>595</sup> Kasteen partikulaarisuus ruokkii universaalia yhteyttä.

Vaikka Vicedom korostaa kasteen luonnetta epäjatkuuustekijänä ja konfrontaation aiheuttajana, hän toisaalta korostaa kasteen yhteyttä ihmisten yleiseen uskonnolliseen kokemukseen. Kristinusko ei ole ainoa uskonto, jossa vedellä ja pesemisellä on keskeinen luonne. Vicedomin mukaan ihmisen aiempi kokemus veden uskonnollisista merkityksistä auttaa kasteen ymmärtämisessä, vaikka muiden uskontojen peseytymisriiteillä ihmislähtöisinä tekoina ja kristillisellä kasteella Jumalan tekona on huomattava ero. Hän muistuttaa, että useiden kristittyjen tulee paneutua Raamatun käsitykseen vedestä ja peseytymisestä. Toisin sanoen Vicedom viittaa juutalaisuuden merkitykseen kristillisen kasteen sisältöjen taustalla. Hän ei korosta kasteen yhteydessä pelkästään kristillisen uskon ja ei-kristillisten uskontojen radikaalia eroa vaan etsii liittymäkohtia näiden välillä ja näin näyttää oletavan tietyn mahdollisuuden luonnolliseen Jumala-aavistukseen, vaikka kasteen varsinainen ymmärtäminen kasvaa Jumalan omasta toiminnasta missiossa ja erityisestä ilmoituksesta inkarnoituneessa Pojassa.<sup>596</sup> Vicedomin käsitys korostaa erityisen ilmoituksen ainutlaatuisuutta roolia. Muiden uskontojen käytännöt eivät niinkään johda kristinuskon kasteeseen, vaan kristillisen kasteen ymmärtäminen avaa näkökulman muiden uskontojen käytäntöihin. Kristinuskon partikulaarisuus auttaa näkemään sukulaisuutta käytäntöjen tasolla, mutta tämä sukulaisuus vain alleviivaa kristinuskon ja sen ilmoituksen ainutlaatuisuutta.

Kasteen tavoin ehtoollinen toimii Vicedomin mukaan epäjatkuuustekijänä ihmisten elämänhistoriassa rajaten kirkkoa sitä ympäröivästä maailmasta.<sup>597</sup> Myös ehtoollista käsitellessään Vicedomilla on voimakkaan missionaarinen näkökulma. Ilmoitusta palveleva vastakkainasettelu korostuu ehtoollisenkin yhteydessä. Vicedomin mukaan ehtoollinen valmistaa seurakuntaa vastakkainasetteluun muun maailman kanssa ja rajaa ehtoollista

---

Einheit ist. Durch sie wird die Gemeinde zugleich das Zeichen der Verheißung, daß Gott diese Einheit, und sei es durch das Gericht, herstellen wird." MD 93.

<sup>595</sup> Kasteen yhteyttä luovasta luonteesta missiossa Davies 1966, 72–79.

<sup>596</sup> TUH 10–12.

<sup>597</sup> "Wir spüren hier, wie durch das Abendmahl eine neue Gemeinschaftsform unter den Menschen entsteht, in welcher die sozialen Gegensätze durch die Teilhabe an der Erlösung in Jesus Christus, in den Wirkung des einen Herrn der Gemeinde überbrückt werden, weil er alle Teilnehmenden in seine Gemeinschaft nimmt. Durch die Taufe wird diese Gemeinschaft unter den Menschen gegründet, im Abendmahl grenzt sich diese Gemeinde immer wieder von der Welt ab und wird dadurch eine gewisse Größe, in welcher sich die Glieder immer wieder ihres Christenstandes bewußt werden. Es entsteht das Gottes-Volk auf Erden." AJK 32.

viettävän seurakunnan muusta maailmasta ja muista uskonnoista.<sup>598</sup> Toisaalta ehtoollinen rajaa sitä viettävän seurakunnan muista ihmisistä ja ehtoollista viettävän seurakunnan jäsenten toimintaa yleensä. Vicedom viittaa 1. kirjeen korinttilaisille 10. lukuun, jossa Paavali antaa ohjeita suhtautumisesta epäjumalille uhrattuun lihaan. Ehtoolliselle osallistuva ei voi osallistua muiden uskontojen uhriaterioille. Vicedomin tulkinnan mukaan lähetystyön kontekstissa tämä tarkoittaa usein merkittävää murrosta suhteessa paitsi ihmisen uskonnolliseen taustaan myös hänen etniseen taustaansa.<sup>599</sup>

Ehtoollisen ulossulkevaan luonteeseen liittyy myös yhteisöllinen, kutsuva näkökulma. Vicedom vertaa ehtoollisyhteyttä ilmiönä yleiseen käsitykseen, jonka mukaan yhdessä syövät vain ne, joita yhdistävät joko kansalliset tai uskonolliset siteet.<sup>600</sup> Ihminen on yhteisön täysivaltainen jäsen vasta sitten, kun hänen kanssaan syödään ja juodaan. Ateriyhteydessä, joka on ehtoollisen oleellinen osa, on lähtökohtaisesti kysymys rakkaudesta ja kotipaikkaoikeudesta yhteisössä.<sup>601</sup> Vicedom korostaa uskon ja epäuskon eron merkitystä ihmisistä ja yhteisöjä rajaavana ja määrittelevänä tekijänä inhimillisten määritteiden sijaan. Ehtoollinen aktualistaa ja tekee konkreettiseksi rajan uskovien ja muiden ihmisten välille.<sup>602</sup> ”Ehtoollispöydän ympärille kokoontuvat kaikki ne, jotka uskovat samaan Herraan.”<sup>603</sup>

Vicedom korostaa seurakuntaa yhteisönä ja kristinuskoa yhteisöllisenä asiana pikemmin kuin individualistisena ilmiönä. Aiemmin on todettu Jumalan ja ihmisen välisen

---

598 ”Wichtiger als diese sehr gewagte Akzentuierung des Abendmahls scheint uns der Umstand zu sein, daß das Abendmahl die Abendmahlsgemeinde von der Welt und von dem Volk mit seiner Religion scharf abgrenzt.” MD 95; ”Im Abendmahl bereitet sich die Gemeinde zu: zur Auseinandersetzung mit der Welt!” AJK 41.

599 ”Aus diesen Aufgaben heraus erwachsen auch Rechtsgrundsätze, sie dienen aber nicht in erster Linie der Festigung der Organisation, sondern sie entstehen in der Konfrontierung der Kirche mit der Welt. 1. Kor. 10 ist dafür bezeichnend. Da entsteht Recht am Abendmahl, nämlich, daß Niemand, der zum Abendmahl geht, weiterhin an den Opfermahlen teilnehmen kann.” Vicedom DV 82; ”Das Abendmahl ist nicht nur Abgrenzung der Gemeinde gegen die Welt, sondern zugleich auch gegen ihre Vergangenheit. Das Abendmahl steht der heidnischen Mentalität vollständig entgegen.” AJK 37.

600 ”Das gemeinsame Essen ist bei allen Völkern der Ausdruck der Gemeinschaft derer, die denselben Glauben haben und auf Grund der Vergebung in Frieden miteinander Leben.” MD 95; ”Eine ähnliche Haltung ergibt sich durch das vorchristliche Verständnis des Mahls bei den Heidenchristen. Das Essen begründet die innere Verbundenheit. Darum essen immer nur solche Menschen zusammen, die ethnisch oder religiös zusammengehören.” AJK 15; ”Wer zusammen ißt, gehört religiös und schicksalhaft zusammen.” AJK 16. Ahonen 2000, 115–116.

601 ”In die Gemeinschaft der Menschen ist man darum erst dann vollgültig aufgenommen, wenn man mit ihnen essen und trinken darf. Menschen, die das ablehnen, verletzen die Liebe und das Heimatrecht, das ihnen entgegengebracht wird.” AJK 15–16.

602 ”Es ist nicht allein der Ausdruck der innigsten Gemeinschaft zwischen dem erhöhten und wiederkommenden Herrn mit den Gliedern seines Leibes, es bewirkt nicht nur auf Vergebung beruhende Gemeinschaft der Glieder untereinander, so daß es im höchsten Maße gemeindefbildend ist, sondern es grenzt die Glaubenden von den übrigen Menschen ab.” MD 95.

603 ”Um den Abendmahlstisch sammeln sich alle, die an denselben Herrn glauben.” AJK 20. Vrt. Jolkosen analyysiin Lutherin ehtoolliskäsityksestä: ”ehtoollinen ei ole suljetun sisäpiirin ateria, mutta ei myöskään kaikille avoin, vaan pikemminkin rajoitetusti avoin.” Jolkkonen 2004, 229.

persoonadialogisen suhteen vahva asema Vicedomin *missio Dei* -mallissa. Vicedomin käsitys kirkosta ja sakramenteista avaa tätä voimakkaasti henkilökohtaista ulottuvuutta yhteisön suuntaan. Vicedom kuvaa seurakuntaa yhtenä kokonaisuutena, joka Sanan yhteisönä tarvitsee yhteistä sanan kuuntelemista ja joka todistaa kuulemastaan yhtenä seurakuntana.<sup>604</sup> Ihmisen ja Jumalan välinen suhde on mahdollinen vain yhteisön myötä. Yhteisö tekee mahdolliseksi sanan kuulemisen ja persoonadialogisen suhteen syntymisen. Persoonaa tarvitsee yhteisöä. Sekä minä että me ovat yhteisön keskeisiä aineksia.

Vicedom korostaa paitsi seurakunnan sisällä vaikuttavaa yhteyttä myös kristityn yhteyttä koko ympäröivään yhteiskuntaan. Isä meidän -rukous on hänelle voimakas esimerkki siitä, kuinka kristitty kuuluu paitsi uskonyhteisöön myös yhteiskuntaan laajemmin.<sup>605</sup> Vicedom tulkitsee Isä meidän -rukousta niin, että Jumala ei ole vain yksittäisen kristityn tai edes vain kristittyjen Isä vaan kaikkien ihmisten Isä. Seurakunnan ja muun yhteisön suhde on Vicedomilla jännitteinen: toisaalta seurakunta rajautuu erityislaatuudessaan muusta yhteisöstä ja asettuu tätä vastapäätä, toisaalta Jumala ihmisten Luojana ja Isänä yhdistää ihmisiä yli seurakunnan rajojen. Jännitteen molemmissa navoissa korostuu yhteys yksilön sijaan. On paradoksaalista, että kaiken yhteys avautuu erottelevan vastakkainasettelun ja kriisin kautta. Partikulaarinen Isän ilmoittaminen johtaa Isän universaalisuuden avautumiseen.

Yhteisön ja yhteyden korostaminen yksilöön rajautumisen sijaan näkyy Vicedomin käsityksessä ehtoollisesta. Ehtoollinen ei rajaa vain yhdessä syövää yhteisöä ympäröivästä maailmasta. Se toimii rajana ja kriisinä myös yksilökeskeiselle hurskaudelle. Vicedom korostaa seurakunnan asemaa ehtoollisyhteisönä vastakohtana käsitykselle, jonka mukaan ehtoollinen olisi korostetusti yksilön sielunelämän hoitoa ja sitä myötä jopa itsepelastuksen väline.<sup>606</sup> Vicedom kirjoittaa niin sanottujen nuorten kirkkojen käytännöistä, jotka valmistavat kristittyjä ehtoolliselle. Vicedom korostaa niidenkin olevan sielunhoitoa koko

---

<sup>604</sup> "Da die Gemeinde von dem Worte Gottes lebt, muß sie in erster Linie eine hörende Gemeinde sein. Sie kann nur das in einem gemeinsamen Leben umsetzen und bezeugen, was sie gehört hat." MDG 29.

<sup>605</sup> "Die Verteidiger der Anpassung der Kirche an die Gesellschaft müssen sich einmal überlegen, warum Jesus wohl seine Jünger gelehrt hat, 'Unser Vater' zu beten und nicht 'Mein Vater'. Selbst in Gebet, das ja das persönlichste ist, was der Christ pflegen kann, ist er nicht herausgenommen aus der Gesellschaft, sondern hineingestellt in die Gemeinschaft des Menschengeschlechts und vor allem in die Verbundenheit des Glaubens mit den Mitchristen." MDG 12. Katso myös MDG 17–18 ja 50–51.

<sup>606</sup> "Damit wird das Abendmahl der Tod aller individualistischen Frömmigkeit, die ja leider auch bei uns im Abendmahlsempfang vorherrscht. Wir verstehen das Abendmahl nicht mehr in erster Linie als ein Mahl der Gemeinde, sondern benutzen es zur Pflege des eigenen Seelenlebens. Erst recht kann es dort als ganz persönliches Heilmittel mißverstanden werden, wo von dem vorchristlichen Hintergrund her die Erlösung als Selbsterlösung die allerpersönlichste Angelegenheit ist, die man sich denken kann." AJK 20.

seurakunnalle yksilökeskeisen sielunhoidon sijaan. Ehtoollinen on koko seurakuntaa elämään johtava ateria.<sup>607</sup>

Ehtoollinen asettuu Vicedomin mukaan voimakkaasti yksilökeskeistä hurskautta vastaan. Se on lisäksi – varsin barthilaisesti ilmaistuna – ”kaiken inhimillisen, luonnollisen hurskauden voimakkain antiteesi”.<sup>608</sup> Käsite luonnollinen hurskaus on tulkittava Vicedomin ilmoitusteologisen painotuksen valossa. Ehtoollinen on Jumalan teko ja lahja, siis ilmoitusteko, ei ihmisen oman uskonnollisen päättelyn johtopäätös. ”Syömisestä kautta oppilaat tunnistavat Herransa.”<sup>609</sup> Tällä korostuksella Vicedom näyttää vetävän rajaa pietistiseen, yksilöiden pelastumista ja hurskautta korostavaan ja institutionaalisen kirkon merkitystä vähättelevään lähetyksenäkemykseen ja alleviivaavan mission yhteisöä muokkaavaa luonnetta. Kaste ja ehtoollinen mission välineinä eivät tähtää vain yksilöihin vaan yhteisöön.

Kuten kaste myös ehtoollinen on Vicedomin ajattelussa paitsi erottava ja vastakkainasetteluun johtava asia, myös ja ennen kaikkea yhdistävä tekijä. Hän vertaa ehtoollisyhteyttä muuhun ateriayhteyteen. Tavallisesti ateriayhteys edellyttää etnisiä, uskonnollisia tai muita ihmistenvälisiä siteitä. Ehtoollisyhteys sen sijaan ylittää inhimilliset rajat. Usko Kristukseen ratkaisee, ei mikään muu tekijä. Kun Vicedom käsittelee ehtoollisen etnisiä ja sosiaalisia rajat ylittävää luonnetta, hän luettelee keskenään jännitteessä olevia pareja: päällikkö – orja, bramiini – kastiton, värillinen – valkoinen, mies – nainen. Ehtoollinen yhdistää näiden sanaparien kuvaamat ihmiset ilman eroja. Vicedomin mainitsemat parit muistuttavat Galatalaiskirjeen 3. luvun listaa. Mies – nainen -pari löytyy molemmista listoista. Päällikkö – orja tulee lähelle jakoa orjiin ja vapaisiin. Ihonväri ja suhde kastiin on sisällöllisesti lähellä Paavalin mainitsemaa paria *Joudaios – Helleen*, joka pitää sisällään sekä uskonnollisen että etnisen ulottuvuuden. Vicedomin johtopäätös on Galatalaiskirjeen mukainen: Kristuksessa kaikki ovat yhtä, sillä Jeesus on kuollut kaikkien puolesta.<sup>610</sup>

---

<sup>607</sup> ”Es wäre aber falsch, in den jungen Kirchen die Abendmahlsvorbereitung nur als individuelle Seelsorge zu üben. Das Abendmahl ist das Mahl der Gemeinde und möchte die Gemeinde zum Leben führen, darum muß auch die Seelsorge auf die ganze Gemeinde ausgerichtet sein.” AJK 25–26. Lutherin käsityksestä ehtoollisen julkisuudesta ja yhteisöllisyydestä Jolkkonen 2004, 189.

<sup>608</sup> ”Damit wird es zur stärksten Antithese jeder menschlichen natürlichen Frömmigkeit.” AJK 39. Davies laajentaa liturgian teologiaa hyödyntäen ja Schmemmniin tukeutuen ehtoollisen yhteyden inkarnaation pohjalta koskemaan koko maailmaa ihmiskunnan ja Jumalan välisen yhteyden ohelle. Davies 1966, 96.

<sup>609</sup> ”Dieser führt auf Grund der Schrift zur rechten Erkenntnis der Gabe des Heiligen Mahles. Beim essen erkennen die Jünger ihren Herrn (Luk. 24, 35). Da gehen ihnen die Augen auf, wie sie der Herr aus der Welt herausgeliebt hat.” AJK 11–12.

<sup>610</sup> ”Die christliche Tischengemeinschaft beim Abendmahl kennt jedoch keine soziale Aufsplitterung. Um den Abendmahltisch sammeln sich alle, die an denselben Herrn glauben. Nicht der soziale Stand, sondern der Glaube an Christus ist für die Teilnahme wichtig. Da spielt keine Rolle, ob der eine Häuptling und der andere ein Sklave

Galatalaiskirjeen listan kanssa yhtenevien asioiden lisäksi Vicedom nostaa esille myös köyhyyskysymyksen. Sen sijaan, että hän käsitelisi köyhyyttä ja rikkautta aineellisina suureina, hän käsittelee köyhyyskysymystä lähtökohtaisesti hengellisellä tasolla: ”Hän tekee kaikki yhtä köyhiksi, sillä kukin voi vain sallia itselleen lahjoitettavan, ja hän tekee kaikki yhtä rikkaiksi, sillä Jeesus antaa itsensä yhtälailla kaikille.”<sup>611</sup> Kun Vicedom kuvaa seurakunnan erilaisuutta, hän kuvaa sen erilaisuutta suhteessa maailmansisäisiin, etnisiin ja sosiaalisiin järjestelmiin ja hierarkkisiin rakenteisiin. Sakramentit murtavat inhimilliset järjestelmät ja totutut rakenteet. Toisaalta hän näyttää korostavan sitä, etteivät armonvälineet muokkaa maailmansisäisiä järjestelmiä *shalom*:iksi tai muuksi maailmansisäiseksi utopiaksi. Kristillisen kirkon järjestys ei tyhjene maailmansisäisiin määrittelyihin.

Vicedom korostaa sitä, että ehtoollisyhteys, joka ei katso ihmisten luomiin ja ylläpitämiin rajoihin, avaa maailmaan uuden näkökulman. Tämä näkökulma korostaa vanhurskauttamisessa syntyvää yhteyttä Jumalan ja ihmisen välillä sekä tästä seuraavaa yhteyttä ihmisten kesken. Kristinuskoko poikkeaa tämän näkökulman myötä muista uskonnoista. Vicedomin mukaan kaikki muut uskonnot toteutuvat tietyn kansan (*Volk*) piirissä. Muissa uskonnoissa elämää määrittävät kansaan liittyvät tekijät ja siteet, kuten syntymä, syntyperä, ”veri ja mantu”, velvollisuus sukua kohtaan ja kansallisten jumalien kultti. Sen sijaan ehtoollinen ylittää kaikki kansaan ja muihin rajattuihin ihmisyyteisiin liittyvät inhimilliset rajat.<sup>612</sup> Kansa-tematiikkaa käsitellään tuonnempana omassa alaluvussaan, mutta jo tässä on hyvä huomata, millainen asema ehtoollisella on siinä kokonaisuudessa, jossa sana ja sakramentit toimivat paitsi vastakkainasettelun aktuaalistajina, myös Kristukseen perustuvaa radikaalia yhteyttä luovina asioina.

---

ist, ob der eine ein Brahmane und der andere Kastenloser ist, ob der eine ein Farbiger und der andere ein Weißer ist, ob Mann oder Frau hintreten. Sie sind allzumal einer in Christus. Wie Jesus in seinen Tod sein ganzes Menschsein hingegeben hat, so müssen auch die Teilnehmenden am Abendmahl alle menschlichen Ansprüche ablegen. Die Gabe des Abendmahls ist für alle da, weil Jesus für alle gestorben ist (1. Kor. 10, 17).” AJK 20; ”Das Gotteskind hat in der Gemeinde eine andere Stellung als in der natürlichen Gesellschaft. Die Frau hat vor Gott dieselben Rechte wie die Mann. Das Kind wird Glied der Gemeinde. Der Sklave ist in der Gemeinde ein Freier. So wird die Gemeinde eine Größe mit einer eigenen sozialen Ordnung.” TUH 33.

<sup>611</sup> ”Sie macht alle gleich arm, weil jeder sich nur beschenken lassen kann, und sie macht alle gleich reich, weil Jesus sich allen gleichermaßen teilt.” AJK 20. Vrt. ”Hier ist die Arme nicht so arm daß er nur zum Empfangenden gemacht werden dürfte. Er hat etwas zu geben, was den anderen zugute kommt. Der Reiche ist nicht so reich, daß er nicht auch die Gabe des Armen achten müßte.” MDG 32.

<sup>612</sup> ”Alle anderen Religionen verwirklichen sich im Volk. Geburt und Abstammung, Blut und Boden, Ahnendienst und Kult für Nationalgötter spielen dabei eine so große Rolle, daß in ihnen die Grundlagen einer Nation gesehen werden. [...] Auch hier bringt das Abendmahl etwas ganz Neues. Es überbrückt alle von Menschen aufgerichteten Grenzen oder sprengt sie. Es hebt den Grundsatz, daß Religionsgemeinschaft zugleich Geburts- und Volksgemeinschaft sei, auf.” AJK 40; ”Die Verbindung der Glieder untereinander auf Grund der

#### 4.2.2. Seurakuntien paikallisuus ja kirkon ykseys

Sanan ja sakramenttien korostaminen liittyy Vicedomilla kirkon paikallistason korostamiseen. Sanan julistus ja sakramenttien toimittaminen liturgiassa samoin kuin liturgian jatkuminen diakoniana ovat paikallisten jumalanpalvelusyhteisöjen elämää. Kuten jo aiemmin on todettu, Vicedom kritisoi maallisten ja kirkollisten valta- ja hallintorakenteiden yhteyttä korostavaa kristikuntamallia. Kristikuntamalli näyttäytyy hänelle järjestelmänä, joka kaventaa kirkon missionaarisuuden ymmärtämistä oleellisesti.<sup>613</sup> Tässä alaluvussa esitellään sitä, kuinka suurten organisaatioiden ja rakenteiden näkökulman sijaan Vicedom lähestyy kirkkoa ”alhaaltapäin”, paikallisten seurakuntien ja niiden elämän näkökulmasta. Juuri näissä monissa, yksittäisissä ja toisistaan suuresti poikkeavissa seurakunnissa yksi Kristuksen kirkko tulee näkyväksi todellisuudeksi.

Vicedom liittyy paikallistason korostamisessa aikansa yleiseen keskusteluun. *Missio Dei* -käsitteen yleistymisen myötä tapahtunut kehitys ohjasi lähetysteologista ajattelua pois kirkkokeskeisestä lähetyskäsitteestä ja kristikuntamallista. Tämä kehitys vei kohti paikallisseurakuntien ja -kirkkojen aseman vahvistumista. Ennen 1900-luvun paradigmanmuutosta protestanttinen lähetysajattelu ei ollut mieltänyt yksiselitteisen johdonmukaisesti paikallisseurakuntaa tai -kirkkoa mission ja kirkon elämän keskuksiksi. Vaikka ”kolmen itsen” ohjelma periaatteessa oli tukenut paikalliskirkkojen asemaa, olivat läntisen lähetystyön myötä syntyneet paikalliskirkot pitkään pysyneet alisteisessa suhteessa läntisiin kirkkoihin ja lähetyskeskuksiin. Tätä ongelmaa ei ollut poistettu käytännön eikä teorian tasolla, vaan vakiintunut asetelma leimasi kirkkojen välisen suhteiden tulkintaa. Lähetysteologiassa kehitys vei kohti ”vanhojen” ja ”nuorten” kirkkojen välisen hierarkian murtumista vaiheittain. Tämä ilmenee KLN:n konferenssien dokumenteissa. Jerusalemissa ja Tambaramissa lähetystyön myötä syntyneet ”nuoret” kirkot alettiin nähdä tasavertaisina kumppaneina. Toisen maailmansodan jälkeen Whitbyn lähetyskonferenssissa puhuttiin historialtaan erilaisten paikalliskirkkojen välisestä kumppanuudesta, ja lopulta arvottavasta erottelusta ”vanhempiin” ja ”nuorempiin” kirkkoihin sanouduttiin selkeästi irti Ghanassa

---

Rechtfertigung findet im Abendmahl ihre schönste Verwirklichung. Die Taufe gibt den Christen das Recht, am Abendmahl teilzunehmen, weil sie selbst immer neu die Eingliederung in den Leib Christi sind.” TUH 33.

<sup>613</sup> Suhtautuminen kristikunta-ajatteluun käy ilmi jo 1952 kirjoitetussa kirjasessa *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission*: ”Sie waren es, welche im Rahmen der Corpus-Christianum-Ideologie den Missionsauftrag der Kirche begrenzten, kirchliches und missionarisches Amt trennten und den Anspruch des Evangeliums relativierten.” RGK 4; ”Wir haben z. B. nicht das Christentum zu verbreiten, sondern das Evangelium.” MW 165; ”Wir wissen, wieviel unter dieser letzten Auswirkung der Corpus-Christianum-Ideologie gesündigt wurde. Unter ihr fanden aber Staat und Kirche zu einen unlösbaren Einheit zusammen. Dabei wurde die Kirche nach dem Verständnis der nichtchristlichen Religionen die Kultgemeinschaft des Volkes, die von jedem verpflichtend anerkannt werden mußte.” DV 71.



vuonna 1958. On huomattava, että vastaavanlainen paikallisuuden merkityksen tunnistamista tukenut prosessi tapahtui roomalaiskatolisessa teologiassa samaan aikaan. Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen tuloksena syntynyt dogmaattinen konstituutio *Lumen Gentium* korostaa paikalliskirkkojen merkitystä. Nimenomaan paikalliskirkoissa toteutuu kirkollinen elämä, johon kuuluvat todistus, liturgia, koinonia ja diakonia. *Lumen Gentium* korostaa näiden ohella – toisin kuin protestanttinen lähetysteologinen keskustelu yleensä – piispuutta paikalliskirkossa.<sup>614</sup>

Paikalliskirkkojen ja -seurakuntien elämän ja aseman tunnistamisen ja vahvistumisen yhteydessä kysymys kirkon olemuksesta ja muodosta nousee esille. Tässä kehityksessä 1900-luvun protestanttiseen lähetysteologiaan suuresti vaikuttaneelle dialektisella teologialla on ollut keskeinen roolinsa. Kirkkokäsitykseen ja kirkon ja maailman suhteiden hahmottamiseen 1900-luvulla vaikutti oleellisesti dialektisen teologian radikaalisti esille nostama luonnon ja armon suhde ja siitä seuraavat painotukset kirkon ontin olemuksen ja kirkon ”tapahtumisen” välillä.<sup>615</sup> 1960-luvun sekulaari lähetysteologia korostaa radikaaleimmillaan ajatusta kirkon ontin olemuksen merkityksettömyydestä. Kirkko nähdään tällöin vain mission funktiona pikemmin kuin itsenäisenä suurena, jonka olemassaololla itsellään on jo merkitys. Ratkaisevaa ei ole kirkon oleminen vaan kirkon tapahtuminen tai mission tapahtuminen.<sup>616</sup> Tällainen näkemys haastaa toisaalta instituutiota tai hierarkiaa korostavat mallit, toisaalta kirkon ontin statusta korostavat mallit. Luterilaisella kirkkokäsitykselle keskeinen Augsburgin tunnustus toteaa sanan ja sakramenttien konstituoidun kirkon pysyvän ikuisesti. Tällainen käsitys on jännitteessä sellaisten näkemysten kanssa, jotka katsovat kirkon olemuksen tyhjenevän ”tapahtumiseen”.

Paikalliset seurakunnat ovat Vicedomin mukaan kirkon varsinainen perusmuoto (*Grundform*). Kokonaiskirkko koostuu näistä yksittäisistä seurakunnista.<sup>617</sup> Kirkon tuleminen

---

<sup>614</sup> Aikalaisnäkökulma Whitbyn tunnelmaan: Latourette & Hogg 1948. Brennecke kuvaa Whitbyssä alkanutta kehitystä Willingenin viitekehiksestä käsin. Brennecke 1952, 73, 77–79. Bosch kuvaa paikallistason merkityksen kasvua. Bosch 1991, 378–380. Bosch viittaa *Lumen Gentium*:in lukuun 26: ”Episcopus, plenitudine sacramenti Ordinis insignitus, est ’oconomus gratiae supreme sacerdotii’, praesertim in Eucharistia, quam ipse offert vel offeri curat, et qua continuo vivit et crescit Ecclesia. Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus, legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur. Hae sunt enim loco suo Populus novus a Deo vocatus, in Spiritu Sancto et in plenitudine multa (cf. I Thess. I, 5). In eis praedicatione Evangelii Christi congregantur fideles et celebrator mysterium Coenae Domini, ’ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur’ LG 26. Müller näkee paikallistason merkityksen nousun taustalla myös lähetysten kriisin ja kolonialismin vastaisen kritiikin. Müller 1996, 30.

<sup>615</sup> Aiheesta esim. Teinonen 1964.

<sup>616</sup> Tällaisesta ajattelusta Vicedom nostaa esimerkkinä Hoekendijkkin. MD 65.

<sup>617</sup> ”Man muß sich dabei fragen, ob man überhaupt eine Lehre von der Kirche schreiben kann, wenn man nicht weiß, daß die Gemeinde die Grundform der Kirche ist und daß die Kirche immer aus Gemeinden besteht.” MDG

näkyväksi paikallisseurakuntien elämässä korostaa näiden asemaa, mutta Vicedom ei suinkaan ohita kokonaiskirkkoa merkityksettömänä tai pelkkänä paikallisseurakuntien kokonaisuutena. Paikallisseurakunnat edustavat lopulta yhtä kirkkoa, eivät vain itseään, ja paikallistason seurakuntien elämä heijastaa koko kirkon elämää. Kirkko ei ole lopulta jaettavissa osiinsa, vaan se mikä koskee kirkkoa, koskee myös yksittäistä seurakuntaa ja päinvastoin. Vicedom luettelee tässä yhteydessä seurakunnan elämän keskeisiä ilmiöitä, jotka näkyvät pienimmänkin seurakunnan olemuksessa: yhteys, elämä, usko ja todistus.<sup>618</sup> Nämä merkit toteutuvat nimenomaan paikallistasolla, yksittäisten seurakuntien elämässä ja tulevat sen myötä osaksi kokonaiskirkon todellisuutta. Vicedomilla näkökulma kirkkoon avautuu oleellisesti paikallistasolta käsin. Sana ja sakramentit elävät nimenomaan paikallistasolla ja paikallistasolla elämää synnyttävänä rakentavat samalla myös kokonaiskirkkoa.

Paikallisseurakunnissa toteutuva yhteys ja kirkon institutionaalinen muoto asettuvat paikoin Vicedomin kirjoituksissa toistensa vastapoleiksi. Hän liittyy kirkollisia instituutioita kritisoineeseen 1960-luvun keskusteluun kirkon ”tapahtumisesta” ja olemisesta. Vicedom korostaa paikallisseurakunnissa ilmenevää yhteyttä ja kirkkoa elämänyhteisönä alleviivatessaan näiden ilmiöiden merkitystä myös kokonaiskirkolle. Kokonaiskirkko on elävä ja missionaarinen paikallisseurakuntien ja -kirkkojen myötä. Hän korostaa sitä, etteivät kirkolliset organisaatiot saa aikaan seurakuntia, vaan ovat pikemminkin itse seurakuntien elämän tuloksena syntyneitä muotoja.<sup>619</sup>

Vicedom kritisoi sitä, että kirkon rakenteet ovat tulleet hänelle läheisessä saksalaisessa ympäristössä liian raskaiksi. Kirkosta on tullut instituutio, joka ohjaa keskusjohtoisesti pappien ja seurakuntien elämää. Keskusjohtoisuuden astuminen paikallisseurakuntien autonomian paikalle on Vicedomin näkemyksen mukaan johtanut siihen, etteivät monet kirkon jäsenet enää ymmärrä itse edustavansa seurakuntaa. Vicedom kritisoi siis kehitystä,

---

11. Paikallisseurakuntaa kirkon perusmuotona voidaan tarkastella joko periaatteellisesta tai historiallisesta näkökulmasta, kuten Bosch tekee: “[...] this was the primary understanding of church in the New Testament and also the way in which, during the early centuries of our era, the church was perceived [...] that a universal church viewed as *preceding* local churches was a pure abstraction since the universal church exists only where there are local churches [...]” Bosch 1991, 380.

<sup>618</sup> ”Dennoch ist die Kirche keine *atomisierte* Größe; denn was von der einzelnen Gemeinde ausgesagt ist, gilt immer auch von der Gesamtheit der Gemeinden, von der Kirche. Auch die kleinste Gemeinde, sei es nur eine Familie, stellt in ihrem Wesen, in ihrer Gemeinschaft, in ihrem Leben, in ihrem Glauben, in ihrem Zeugnis die Gesamtheit der Kirche dar. *Sie ist immer Repräsentant der gesamten Kirche*. Was von ihr ausgesagt wird, wird immer von der Gesamtheit aller Gemeinden gesagt, also von der Kirche und was von der Gesamtheit berichtet wird, ist immer das, was über die einzelne Gemeinde gesagt werden muß.” DV 45. Sama paikallistason korostus näkyy esim. Schererillä: ”Mission theologies now agree that mission is the essential task of the whole church, and that every local congregation must become a primary instrument in evangelization.” Scherer 1987, 235.

<sup>619</sup> ”Organisationen schaffen keine Gemeinden, sondern sie sind Formen, die aus dem Leben von Gemeinden entstehen.” DV 46.

jossa paikallistason elämä ei pääse elävöittämään kokonaisuutta vaan keskusjohtoisuus ohjaa kirkon elämää ja kasvua.<sup>620</sup> Toisaalta Vicedom kritisoi voimakkaasti saksalaista maakirkkojärjestelmään, jossa yhteiskunnan hallinnollisiin rakenteisiin sidottu parokiaalijärjestelmä ja ”massaseurakunnat” ovat hänen mielestään este aidolle kristilliselle yhteiselämälle seurakunnissa ja siten jarruttavat hengellisen ja missionaarisen identiteetin muodostumista.<sup>621</sup> Kriitikissään Vicedom tulee lähelle hoekendijkilaisia äänenpainoja.

Kritiikki kirkon institutionalistista puolta kohtaan ei ole kritiikkiä kirkkoa tai sen rakenteita vastaan sinänsä. Kritiikki ei kohdistu Vicedomilla instituutioon tai organisaatioon sinänsä vaan vääristyneisiin ja jähmettyneisiin muotoihin. Kirkko ei ole Vicedomin mukaan vain tapahtuva ilmiö, joka ei lainkaan tarvitsisi rakenteita tai institutionaalista ulottuvuutta. Kirkon rakenteet osaltaan sitovat kirkkoa näkyvään todellisuuteen. Vicedom toteaa, ettei kirkko voi toimia ilman organisaatiota tai historiallista empiiristä hahmoa.<sup>622</sup> Kirkko on Jumalan lähettämä, eikä ajatus siitä ole siten lähtöisin maailmasta. Se ei kuitenkaan ole olemukseltaan tuonpuoleinen ilmiö vaan toimii oleellisesti maailmassa ja tarvitsee maailman kategorioihin kuuluvan muodon ja hahmon. Kirkon lähettäminen rinnastuu tässä mielessä Pojan lähettämiseen ja inkarnaatioon.<sup>623</sup>

Vicedom hakee kirkon institutionaalisen luonteen välttämättömyydelle tukea myös luterilaisen tunnustuksen suunnasta. Vicedom katsoo, että Augsburgin tunnustuksen VII artiklan mukaan kirkko ei ole instituutio, mutta sanan ja sakramenttien oikea hoito edellyttää virkaa, joka on nähtävissä osana kirkon institutionaalista rakennetta.<sup>624</sup> Vicedom ei siis ajattele kirkkoa vain ”tapahtumana” tai toimintana tai Jumalan mission funktiona vaan puolustaa kirkollisen organisaation ja instituution välttämättömyyttä. Samalla hän muistuttaa

---

620 ”Heute ist die Kirche in ihrer äußeren Form weithin Institution geworden, so daß der Dienst des Pfarrers und das Leben der Gemeinde zu einem großen Teil zentral gesteuert werden. [...] Die Institution hat ein solches Übergewicht bekommen, daß das Leben der einzelnen Gemeinde darüber zurücktritt. Wir haben heute Kirchen, in denen die Mehrzahl ihrer Glieder nicht mehr wissen, daß sie die Gemeinde sind.” DV 51–52.

621 MDG 20–22. Myös Hoekendijk nousee voimakkaasti parokiaalijärjestelmää vastaan. Katso esim. Hoekendijk 1964, 45–48.

622 ”Wir treten nicht für eine gestaltlose Kirche ein, denn auf Grund der Taufe gibt es keine gestaltlose Kirche.” DV 58; ”Selbstverständlich kann keine Kirche ohne Organisation auskommen und es gehört mit zum Wesen der Kirche, daß in ihr alles ordentlich zugeht.” DV 81.

623 ”Die Kirche ist zwar niemals von der Welt, aber sie lebt und ist *in* der Welt. Darum sind Kirche und Welt – wiewohl radikale Gegensätze – dort aufeinander bezogen. Die Kirche ist in diese gefallene Welt hineingesandt, so konkret und menschenzugewandt, wie Gott seinen Sohn gesandt hat, der sie in dieser Welt gegründetete.” DV 16.

624 ”Wohl ist die Kirche auch nach C. A. VII nicht Institution; aber wenn das Wort recht verkündigt und die Sakramente der Einsetzung gemäß verwaltet werden sollen, muß eine Gemeinde in Erscheinung treten, muß ein Amt vorhanden sein.” MD 66. Virasta myös MDG 27–28. Katso myös Teinonen 1973, 328–331. Esim. Bosch pitää kirkon instituutiota välttämättömänä, jottei kirkko ”tapahtumana” jäisi vain lyhytaikaiseksi ilmiöksi.

oikeasta järjestyksestä kirkon instituution ymmärtämisessä: Kristuksen kirkon todellinen olemus toteutuu paikalliskirkoissa ja -seurakunnissa. Kirkon organisaatiosta ei saa tulla sellaista, että se häiritsee paikallisen tason elämää ja paikallisia elämänyhteisöjä.

Paikallisseurakunnissa julistetun sanan ja niissä jaettujen sakramenttien keskeisyyden korostaminen ohii kirkon empiiristen historiallisten hahmojen johtaa Vicedomilla yksittäisten paikallisseurakuntien korostamiseen pikemmin kuin kokonaiskirkon tai kirkon organisaation merkityksen alleviivaamiseen. Hän ei kuitenkaan pidä uusitamentillisenä sellaista kirkon mallia, jossa paikallisseurakuntien ja jopa yksittäisten kristittyjen täysi autonomia olisi mahdollista.<sup>625</sup> Vicedom korostaa seurakuntien ja kirkon historiallisten hahmojen laajan kirjon väistämättömyyttä, mikä näkyy esimerkiksi siinä, että hän torjuu yksiselitteisesti ajatukset varhaiskirkon restauraation ohjeellisuudesta nykyisille kirkoille. Alkukirkko ei ole Vicedomille toistettavissa oleva ihanne. Oikea kristillisuus tässä ajassa ei edellytä varhaisen kristillisyyden empiiristen ilmenemismuotojen tarkkaa kopioimista. Vicedom rinnastaa kirkon historialliset hahmot Sanan lihaksituloon historiassa, tosin sillä erotuksella, että empiirisen kirkon hahmo on altis muillekin vaikutteille kuin Jumalan tahdolle.<sup>626</sup> Inkarnaatio toimii siis kirkon kontekstuaalisuuden esikuvana.

Vicedomin ajattelu tulee tässä lähelle barthilaista kriisinteologiaa. Barth korostaa lihaksi tulleen Sanan ja seurakunnan (*Gemeinde*) yhteyttä. Seurakunta on koottu Sanalla ja se elää Sanasta. Tällaisena seurakunta tulee keskelle luodun maailman todellisuutta.<sup>627</sup> Edellisessä luvussa käsiteltiin Barthin näkemystä Jumalan Sanan mahdolliseksi tekemästä ilmoituksen välittymisestä inhimillisellä kielellä. Jumalan Sanan ja kristillisen yhteisön välillä vallitsee analogia: Jumalan Sanan voimasta täysin profaanit inhimilliset yhteisörakenteet

---

Toisaalta hän myös korostaa kirkon toiminnan välttämättömyyttä. Ilman toimintaa instituutio on auttamatta epädynaaminen. Bosch 1980, 26.

<sup>625</sup> "Es ist im Neuen Testament kein Kirchenregiment vorhanden, es sei denn, man sehe es in den Aposteln, und doch sind die Gemeinden in ihrer Ordnung eine Einheit. Von hier aus wäre der kongregationalistische Typ der Kirche, der nicht nur jeder Gemeinde, sondern auch dem einzelnen Glied der Gemeinde volle Autonomie zugesteht, sich an keine Allgemeinbeschlüsse binden zu müssen, eine Unmöglichkeit. Mit dieser Feststellung ist natürlich das Gegenteil davon, die zentralistisch geleitete Kirche, noch lange nicht gerechtfertigt." DV 50.

<sup>626</sup> "Ich glaube vielmehr, daß in der Volkskirche dieselben Möglichkeiten liegen, wie in jeder Form der geschichtlich gewordenen Kirche. Sie müssen nur im Lichte des Wortes Gottes gesehen und verwirklicht werden." DV 18; "Sich am Neuen Testament ausrichten kann selbstverständlich nicht heißen, die Urchristenheit in allen zu kopieren. Es geht gar nicht um eine Restauration, sondern vielmehr um einen Neubeginn mitten in der Geschichte, der einfach damit gegeben ist, daß jeder Mensch sich ständig neu für das Evangelium entscheiden muß, auch wenn er durch seine Geschichte und durch das Handeln Gottes mit ihm bereits Christ ist. [...] Wir wissen alle, daß sich das Wort, das Fleisch wurde, in der Geschichte verkörpern muß. Es muß Gestalt annehmen. Das eben geschieht in der Kirche. Doch niemand würde zu sagen wagen, daß die Geschichte der Kirche nur unter der Leitung des Heiligen Geistes entstanden ist und daß der Blick auf die Geschichte die Führung des Heiligen Geistes ersetzen könnte." DV 42; "Es ist darum falsch, wenn wir in unserer Zeit Kopien der neutestamentlichen Gemeinden herstellen wollen." MDG 24.

<sup>627</sup> Barth KD IV, 3, 827.

voivat palvella Jumalan tarkoituksia.<sup>628</sup> Kristillinen seurakunta on inkarnoituneen Pojan tavoin yksi, mutta sillä on kaksitahoinen luonto (*doppelte Bestimmung*). Se on samanaikaisesti täysin vapaa ympäristöönsä nähden ja täysin riippuvainen siitä, täysin näkyvä ja täysin näkymätön, täysin yhteneväinen profaanien yhteisöjen kanssa ja täysin omanlaisensa.<sup>629</sup> Näin ollen kristillisen seurakunnan olemus on oleellisesti riippuvainen Jumalan Sanasta, ei profaaneista tekijöistä. Sana luo ja ylläpitää seurakunnan, joka elää inhimillisessä todellisuudessa.

Kirkon on Vicedomin – kuten Barthinkin – mukaan tultava inkarnoituneen Sanan tavoin osaksi inhimillistä todellisuutta ja historiaa, ja tämä tapahtuu yksittäisten, paikallisten seurakuntien elämässä. Vaikka aiemmin on todettu, ettei Vicedom kannata ajatusta varhaiskirkon tai varhaisen kristillisyyden restauraatiosta, hän pitää silti Uuden testamentin kuvausta alkuseurakunnasta tietyin rajoituksin ilmeisen ohjeellisena nykyiselle kirkolliselle elämälle. Uuden testamentin kuvaukset näyttävät ilmaisevan hänelle toimivan kirkon elämän perusmallin. Hän korostaa seurakunnissa tapahtuvan julistuksen ja sakramenttien hoitamisen merkitystä kirkon elämälle ja huomauttaa, että varhaiskirkon painopiste oli juuri yksittäisten seurakuntien elämässä, ei kokonaiskirkon instituutionaalisessa tai organisatorisessa todellisuudessa.<sup>630</sup> Vicedomin mukaan Uuden testamentin tekstit heijastavat tilannetta, jossa kokonaiskirkko, ”*Ökumene*”, ei ollut organisoitunut vaan nousi seurakuntien todellisuudesta uskon- ja elämänyhteisönä (*Glaubens- und Lebensgemeinschaft*).<sup>631</sup>

Vicedom korostaa paikallisseurakunnissa toteutuvaa yhteyttä ja pitää yhteyttä välttämättömänä myös kokonaiskirkon tasolla. Kirjasessa *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission* Vicedom tarttuu lähetystyön myötä syntyneiden kirkkojen ja länsimaisten kirkkojen välisen suhteen yhteen ongelmakohtaan muuttuvassa maailmantilanteessa. 1950-lukua edeltänyt kehitys johti tilanteeseen, jossa kirkon missiossa jouduttiin ottamaan uudella tavalla kantaa kysymykseen yhteistyöstä kirkkojen välillä. Kansalliset itsenäistymisprosessit ja sitä seurannut yleinen kansallistunteen nousu johtivat kysymyksiin kirkollisesta

---

<sup>628</sup> Barth KD IV, 3, 847–848.

<sup>629</sup> Barth KD IV, 3, 840.

<sup>630</sup> ”An der Urchristenheit wird sichtbar, daß die Einheit der Gemeinden zunächst in ihrem Glauben an den einen gemeinsamen Herrn gegeben war. *Die Beziehung zu ihm duldet keine Zwischeninstanz*. Die Gemeinden lebten durch den Gekommenen von ihrem Haupte her und sie lebten durch den Gegenwärtigen und Kommenden auf das Haupt hin. Beides wurde ihnen durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die Teilnahme an den Sakramenten gegenwärtig. [...] Die Entstehung der Gemeinde und die Gemeinschaft der Gemeinden untereinander ist darum im Neuen Testament nicht organisatorisch, sondern immer organisch gedacht.” DV 50.

<sup>631</sup> ”Im Neuen Testament gibt es zwischen der Haus- oder Lokalgemeinde und allen Gemeinden, der *Ökumene*, der einen Kirche, *keine Formen der empirischen Kirche*, keine Zwischeninstanzen. Selbst die *Ökumene* ist nicht

itsenäisyydestä suhteessa länsimaisiin kirkkoihin, ja esimerkiksi Kiinassa koko länsimainen lähetystyö tuli kielletyksi kommunistisen hallinnon myötä.<sup>632</sup>

Kun Vicedom käsittelee kysymystä paikalliskirkkojen itsenäisyydestä, hän muistuttaa, ettei Raamattu kehota kirkkoja niinkään itsenäisyyteen vaan koinoniaan eli monitasoiseen yhteyteen ja veljeyteen. Kirkon olemukseen kuuluu universaali yhteys, joka ylittää kansalliset ja ideologiset rajat. Toisaalta Vicedom toteaa, että tämä kristittyjen välinen yhteys vetää rajaa ei-kristillisen maailman suuntaan. Vicedom liittyy keskusteluun itsenäisyydestä ja yhteydestä mission. Hän ottaa esille jakeen Mark. 13:10, jossa korostetaan evankeliumin julistuksen jumalallista välttämättömyyttä: evankeliumi on julistettava kaikille kansoille ennen viimeisiä tapahtumia. Vicedom näkee kristillistä yhteyttä hajottavan paikalliskirkkojen korostuneen itsenäisyyden tavoittelun uhkana lähetystehtävälle.<sup>633</sup> Vicedom pitää kirkon ykseyttä välttämättömänä evankeliumin julistamiselle, ja tämä puolestaan on välttämätöntä, jotta kirkon tehtävä täyttyisi. Eskatologinen näkökulma korostaa yhteyden välttämättömyyttä.

Vicedomilla kirkon yhteys, koinonia, ja kirkon lähetystehtävä eli osallistuminen Jumalan omaan missioon ovat vahvasti kytköksissä toisiinsa. Koinonia toteutuu ennen kaikkea paikallisseurakuntien ja -kirkkojen elämässä, mutta myös globaalin kokonaisuuden tasolla kirkon on oltava yhtä olemuksensa vuoksi, ja siitä seuraten myös mission vuoksi. Vicedom toteaa, että nimenomaan Jumalan sanan leviäminen kirkon kautta maailmaan tekee kirkosta katolisen.<sup>634</sup> Vicedomin näkemys korostaa kirkon luonnetta Jumalan elävän Sanan luomana universaalina yhteisönä. Sana ei synnytä levitessään monia kirkkoja vaan kasvattaa yhtä, katolista kirkkoa. Paikallisseurakuntien ja -kirkkojen syntyminen on lopulta yhden

---

organisiert, sondern nur eine Tatsache der Glaubens- und Lebensgemeinschaft. Sie ist in dem Haupt der Kirche da, in der von ihm gewährten koinonia verwachsen." DV 44.

632 "Um zunächst von der Front her zu reden, geschieht es seitens der jungen Kirchen, die sich in ihrem Selbständigkeitstreben von nationalen Ideen in ihren Handlungen mitbestimmen lassen und eine selbständige Arbeit der alten Kirchen, Zusammen- oder Mitarbeit der Mission auf dem Missionsfeld von ihrer Zustimmung abhängig machen oder um ihrer Existenz willen, wie in China, auf jede Zusammenarbeit mit ausländischen Kirchen verzichten müssen." RGK 3–4. Kristinuskon historiasta Kiinassa esim. Camps 1995, 49–58.

633 "Sie sind sich dabei kaum dessen bewußt, daß sie sich damit innerhalb einer erdrückenden heidnischen Umgebung zum Herrn des Missionsbefehls machen und die christliche Bruderschaft in Frage stellen. Bei manchen von ihnen muß man sich fragen, ob sie das göttliche *dei* (= 'muß') (Mark. 13, 10) kennen und ob sie wissen, daß 'Selbständigkeit' kein biblisch-theologischer Begriff ist, sonder *koinonia* (= 'Gemeinschaft') die Bestimmung des Wesens der Kirche ist im Blick auf und in Abgrenzung von der unchristlichen Welt." RGK 4. Vrt. samansuuntainen: "Obwohl die Einzelgemeinde eine solche Bedeutung für die Gesamtkirche hat, ist sie doch, wie bereits gesagt, keine autonome Größe. Ihre höchste Würde ist nicht ihre Selbständigkeit, sondern dies, daß sie durch die Verbindung mit ihrem Herrn dieselben Merkmale an sich tragen darf wie alle Gemeinden." DV 49. Vicedom on tässä samoilla linjoilla kuin Warren, joka korostaa kirkkojen keskinäistä riippuvuutta (*interdependence*) itsenäisyyden (*independence*) tai yksilöllisen riippuvuuden (*dependence*) sijaan. Warren 1950, 406. Tässä yhteydessä on syytä muistaa 1800-luvulta lähtien käyty keskustelu lähetysten myötä syntyneiden kirkkojen luonteesta ja suhteesta lähetysiin. Spindler 1995, 136–137.

634 "Gerade in der Ausbreitung seines Wortes erweist sich Gott als der Herr der Welt und seine Kirche als eine 'katholische', zu der auch wir gehören wollen." RGK 9.

kirkon kasvamista. Vicedom sitoo näkemyksellään mission kirkon olemukseen. Kirkko on etenevän Jumalan Sanan yhteisö. Paikallistason toimijat kuuluvat olemuksellisesti yhteen, missionaariseen ja missionaaliseen kokonaisuuteen.

Kirkon katolisuus näyttää liittyvän Vicedomilla kirkon missionaalisuuteen, vaikka Vicedom ei itse tätä sanaa käytä. Kirkko on katolinen, koska se on Jumalan oman, Sanan kautta tapahtuvan mission synnyttämä. Vicedom ei ota kantaa esimerkiksi tradition tai viran merkitykseen kirkon katolisuuden arvioinnissa. Kuten Vicedomin sakramenttikäsityksen kohdalla myös tässä on huomattava, että Vicedom kirjoittaa mission näkökulmasta. Hän ei pyri luomaan ekklesiologista kokonaiskuvaa, mikä vaikuttaa muotoiluun. Silti mission keskeisyys ja ensisijaisuus Vicedomille kirkon katolisuuden määrittelemisessä on ilmeistä.

Vicedom korostaa paitsi paikalliskirkkojen ja jopa yksittäisten kristittyjen autonomiaa, kuten aiemmin mainittiin, myös yhteyttä ohi itsenäisyyden (*Selbständigkeit*). Hän antaa siis autonomialle ja itsenäisyydelle oleellisesti erilaiset sisällöt. Autonomia korostaa paikalliskirkon asemaa kokonaiskirkon edustajana ja kirkon empiirisenä muotona. Paikalliskirkko ei saa merkitystään organisatorisesti tai institutionaalisesti ajatellen ylhäältä päin, vaan sen merkitys syntyy sanan ja sakramenttien voimasta. Tämän sanan ja sakramenttien luoman autonomian rinnalle Vicedom ottaa koinonian eli yhteyden, joka syrjäyttää paikalliskirkon itsenäisyyden. Autonomisten paikalliskirkkojen yhteys on hänen ajattelussaan keskeinen tekijä kokonaiskirkon kannalta. Hän toteaa, että jokaisen yksittäisen seurakunnan tulee pitää mielessä seurakuntien kokonaisuus ja yhteenkuuluvuus. Seurakuntien palvelu, kärsimys ja ilo ovat yhteisiä.<sup>635</sup> Yksikään seurakunta ei siis ole julistus- ja palvelutehtävässään muihin seurakuntiin nähden irrallinen ja itsellinen kokonaisuus vaan yhteydessä muihin. Vicedom korostaa, että tämä yhteenkuuluvuus on Pyhän Hengen työtä ja perustuu Kristukseen. Seurakunta ei voi olla yhteydessä Kristukseen olematta yhteydessä toisiin seurakuntiin.<sup>636</sup>

Koinonian sekä kirkon ja yhteyden korostaminen näkyvät Vicedomin suhteessa niin sanottuun Frankfurtin julistukseen vuonna 1970. Julistus nousi 1960-luvulla erilaisten

---

<sup>635</sup> "Wichtig ist, daß die Einzelgemeinde immer das Leben aller Gemeinden mit im Auge hat, daß sie mitdient, mitleidet, sich mitfreut und in der Fürbitte ihre eigene Existenz ganz dem anheimstellt, der das Haupt aller Gemeinde das, was von der Gesamtheit der Gemeinden geredet wird, auf sich anwenden kann." DV 46.

<sup>636</sup> "Der Heilige Geist verbindet auch die Gemeinden miteinander. Er tut das so, daß er die Einzelgemeinde zur Repräsentantin der ganzen Kirchen macht. Sie ist immer die 'universal Church in its local setting', die eine Kirche in ihrem lokalen Ausdruck. Der Heilige Geist fügt es aber auch, daß alle Gemeinden immer die einzelnen Vertreten. Es wird von der Kirche nie anders geredet als von der Einzelgemeinde." MDG 20; "Wie der einzelne nur Christ sein kann, wenn er sich in die Gemeinschaft einfügt, die Jesus Christus auf Erden gegründet hat, so kann eine Gemeinde nur dann wirklich Gemeinde Jesu Christi sein, wenn sie in der Verbundenheit mit den anderen Gemeinden lebt und so die Einheit in Jesus Christus zum Ausdruck bringt." MDG 56.

lähetyksäsitysten konfliktin muokkaamasta ilmapiiristä. Merkittävä ekumeenisen projektin kriitikoiden joukko kerääntyi Peter Beyerhausin ympärille. Beyerhaus systematisoi ekumeenista projektia vastaan suuntaamaansa kritiikkiä Visser 't Hooftin dimensiomallin pohjalle. Beyerhaus kritisoi ekumeenisten horisontalistien mallin yksipuolisuuden lisäksi konservatiivisten evankelikaalien vertikalismia, kritiikin pääpainon ollessa kuitenkin ekumeenisen liikkeen sekularisaatioteologisessa missionäkemyksessä.<sup>637</sup>

Sekularisaatioteologia ilmensi Beyerhausin näkemyksen mukaan uskon kriisiä. Sekularisaatioteologian kannattajat eivät vedonneet Raamatun kirjoituksiin argumentaatioissaan, eivät tehneet erottelua kahden regimentin välillä eivätkä korostaneet perinteisen soteriologian merkitystä mission taustalla. Tästä seurasi vahvasti horisontaalinen ajattelutapa, jossa pelastushistorian näkökulma Jumalan tekoina Kristuksessa hukkui ihmiskeskeisen ajattelun alle. Pelastushistoria desakralisoitiin, minkä myötä maailmanhistoria sakralisoitiin.<sup>638</sup> Sekularisaation jännite suhteessa luterilaiseen regimenttikatoon on ilmeinen. Maailma ei pysy maailmana ja kirkko kirkkona. Jumalan oikean ja vasemman käden töiden kokonaisuuden sijaan tarkastellaan oikean tai vasemman käden töitä, jolloin kokonaisuus särkyä ja kuva todellisuudesta yksipuolistuu.<sup>639</sup>

Beyerhausin mukaan ekumeenikkojen ja konservatiivisten evankelikaalien mallien välistä olisi periaatteessa löydettävissä kolmas, kestävä tie.<sup>640</sup> Käytännössä hän kuitenkin oli sen suhteen pessimistinen, mikä johti hänen ja hänen ympärilleen kokoontuneiden ihmisten antamaan Frankfurtin julistukseen vuonna 1970. Julistuksessa vaadittiin paluuta aiempaan, raamatulliseen lähetysteologiseen ajatteluun. Tilanteen tulehtuneisuutta osoittaa se, kuinka Frankfurtin julistuksen puuhahenkilöt mielsivät tunnustuksen vahvan yhteyden vuoden 1934 Barmenin julistukseen. Kolmas tie ei muodostunut vahvaksi, vaan Saksan protestanttinen lähetys jakautui erityisesti Bangkokin vuoden 1973 konferenssin jälkeen kahtia niin sanottua ekumeenista linjaa tukeviin konsiliaareihin ja evankelikaaleihin.<sup>641</sup> Vicedom kuului Frankfurtin julistuksen ensimmäisiin allekirjoittajiin, mutta näki Bangkokin konferenssin

---

<sup>637</sup> Beyerhausin ajatukset kirjassa *Humanisierung*. Beyerhaus 1969, erityisesti luku *Wohin treibt die ökumenischen Missionsbewegung?* 44–62, sekä artikkelissa *Mission and Humanization*. Beyerhaus 1974, 231–245.

<sup>638</sup> Beyerhaus 1969, 46–50. Beyerhausin linjoilla on myös esim. Meyendorff, joka kritisoi sekularisaatioteologiaa kristillisen sanoman pettämisestä. Evankeliumin ilmaisemat asiat, kuten ikuinen elämä, ylösnousemus ja Jumalan valtakunta eivät ole redusoitavissa sekulaareihin termeihin. Kritiikin mukaan hoekendijkilaiset käyttivät evankeliumin termejä, kuten ”vapaus” ja ”oikeudenmukaisuus”, tyystin sekulaareina, ilman kristillistä syvyyttä. Meyendorff 1974, 62.

<sup>639</sup> Sekularisaation ja luterilainen teologian suhteesta Huovinen 1987, 121–140.

<sup>640</sup> Beyerhaus 1969, 44.



jälkeen tunnustuksen takana seisovan ryhmän uhan mission ja kirkon yhteydelle ja veti allekirjoituksensa pois.<sup>642</sup> Vicedom siis näyttää pitäneen kirkon ja mission yhteyden rikkoutumista suurempana uhkana kuin sitä teologista linjaa, jota hän itsekin voimakkaasti kritisoi. Myös tämän esimerkin valossa koinonia näyttää olevan hänelle erittäin keskeinen seurakunnan ja kirkon tuntomerkki.

Paikallisseurakunnan autonomiaa ja suhdetta toisiin seurakuntiin käsitellessään Vicedom korostaa suhdetta Jumalaan. Samoin kuin hän kyseenalaistaa puhumisen ”kirkon missiosta” tai ”meidän missiostamme”, hän suhtautuu epäluulolla käsitteisiin ”meidän seurakuntamme” tai ”meidän kirkkomme”, sikäli kun genetiiveillä korostetaan autonomista inhimillistä päätöksentekoa suhteessa Jumalaan. Kirkon autonomia on aina suhteessa Kristukseen sitoutumiseen.<sup>643</sup> Vicedom nostaa tämän ulottuvuuden esille käsitellessään niin sanottujen ”nuorten kirkkojen” asemaa kolonialismin kaatumisen jälkeen ja kansallisen itsetunnon nousun uhkia kirkolliselle yhteydelle. Kristinusko tarjoaa vapautusta ja voimaantumista, mutta tällainen prosessi ei saa nousta yhteyttä tärkeämpään rooliin. Kristinuskoa ei saa valjastaa ajamaan kansallisia projekteja tavalla, joka uhkaa kansojen rajat ylittävää yhteyttä. Näin Vicedom korostaa paitsi Jumalan omaa työtä myös kristillisen yhteyden merkitystä seurakunnille ja niiden itseymmärrykselle.<sup>644</sup>

Kristuksen keskeisyys kirkon yhteydelle oli merkittävä aines kritiikissä, joka suuntautui saksalaiseen *Volk*-orientoituneeseen lähetysteologiaan. Tämä kritiikki saattaa olla merkittävässä roolissa Vicedomin näkemyksen takana. Hoekendijk korostaa Kristusta kirkollisen yhteyden lähtökohtana kansallisten tekijöiden sijaan. Seurakunta tai kirkko ei rakennu kansallisen yhteenkuuluvuuden varaan, vaan yhteys on Jumalan työtä.<sup>645</sup> Tästä näkökulmasta tarkastellen paikalliskirkkojen ja -seurakuntien yhteys rakentuu samalla tavoin kuin kokonaiskirkon yhteys eikä siis tarvitse kansallisia aineksia. Koinonia ei ole jaettavissa ”paikalliskoinoniaan” ja ”ekumeeniseen koinoniaan”.

---

<sup>641</sup> Yates 1994, 199.

<sup>642</sup> Müller 1993, 261–262. Vicedomin ja Frankfurtin ryhmän viimeisistä mielipide-eroista Beyerhaus 1973, 235–241.

<sup>643</sup> ”Die Missionen müßten endlich begreifen, daß es nicht neutestamentlich ist, von ’unseren Gemeinden’ oder ’unserer Kirche’ zu reden. Die junge Kirchen aber sollten lernen, daß die Autonomie einer Kirche in ihrer Christusgebundenheit besteht. Die Kirche wird im Neuen Testament immer Gott selbst und seinem Sohn als dem Herrn zugeschrieben. Seine Gemeinde kann auch ohne Missionar aus dem Westen leben.” MSJG 24.

<sup>644</sup> Toisen maailmansodan jälkeen vallinneesta kansallismielisyydestä ongelmana lähetykselle myös esim. Latourette & Hogg 1948, 4–5.

<sup>645</sup> Hoekendijk 1967, 244–245.

Paikallistason ensisijaisuuden korostaminen suhteessa kokonaiskirkkoon sekä paikalliskirkkojen välisen yhteyden korostaminen suhteessa lähetyksen myötä syntyneiden kirkkojen kysymyksiin on Vicedomille kaiken kaikkiaan tärkeä aihe. Hän korostaa usein lähetystyön myötä syntyneiden paikalliskirkkojen merkitystä maailmanlaajuisen kokonaiskirkon elämän ja lähetystehtävän täyttymisen kannalta. ”Nuoret” kirkot on nähtävä tasa-arvoisina ”vanhojen” kirkkojen kanssa, samoin kuin näiden asema mission kokonaisuudessa. Missio kuuluu jokaisen kastetun kristityn ja jokaisen paikallisen kirkon elämään kirkkojen ikään tai muihin ominaisuuksiin katsomatta.<sup>646</sup> Tämä kirkkojen tasa-arvoisuus ei ole toteutunut silloin, kun on annettu kristikuntamallin tai läntisen kolonialismin hengen ohjata toimintaa ja ajattelua.<sup>647</sup> Toisin sanoen instituutiolähtöinen ja instituution ominaisuuksia arvottava ajattelu on johtanut kirkkojen epätasa-arvoon. Läntiset kirkot on nähty osana vanhaa kristikuntaa ja sen organismia, kun taas lähetyksen myötä syntyneillä kirkoilla on katsottu olevan vähäisen ikänsä vuoksi alisteinen rooli suhteessa vanhempiin kirkkoihin. Tällainen arvottava ajattelu ei sovi yhteen näkemyksen kanssa, joka korostaa paikallista sanan ja sakramenttien luomaa elämänyhteisöä kokonaiskirkon kaikin puolin riittävänä ilmentymänä.

Vicedom liittää paikalliskirkkojen aseman korostamisen ja lähetyksen myötä syntyneiden kirkkojen arvon tunnustamisen Willingenin konferenssin tuloksiin. Hän lainaa Willingenin dokumentteja kuvatessaan käsitystä paikalliskirkkojen keskeisestä asemasta kokonaiskirkon yhteisessä lähetystehtävässä.<sup>648</sup> Paikalliskirkon arvon merkityksen

---

<sup>646</sup> ”Durch die Begabung mit dem Geist ist die Gemeinde zum Zeugnis für das kommende Reich gerufen. Jeder Getaufte hat zu solchem Zeugnis Pflicht und Vollmacht. Die Spannung zwischen Mission und junger Kirche konnte nur darum entstehen, weil die Mission die Gaben der Taufe nicht ernstnahm und damit auch die Gleichberechtigung der Getauften zum Dienst ablehnte.” MD 98. Vicedom liittyy opettajansa Keyßerin käsitykseen paikallisten, lähetyksen myötä syntyneiden seurakuntien merkityksestä lähetykselle. Müller 1993, 34.

<sup>647</sup> ”Wir müssen uns vielmehr an die Brust schlagen, daß wir die Ausbreitung des Evangeliums viel zu stark mit der Expansion der weißen Rasse dadurch gekoppelt haben, daß die meisten Missionen den jungen Gemeinden und Kirchen keinen Missionsauftrag zugestanden, weil sie noch nicht das christliche Verständnis und den christlichen Lebensstandard der weißen Rasse erreicht hätten. Dadurch wurde die Missionsarbeit ein ausschließliches Privilegium der alten Christenheit.” WAC 14; ”Durch die jungen Kirchen kann das Evangelium in die Kultur der anderen Völker eingehen und dort auch kulturbefruchtend wirken. Setzen sie Gemeinden das Evangelium ins Leben um, dann leisten sie nicht nur einen solchen Kulturbeitrag, sondern sie werden auch zu Anziehungspunkten in ihrer Umgebung.” MW 174; ”Wir lesen dort nichts von ’meiner Gemeinde’ und von ’unserer Kirche’, wir lesen nicht einmal etwas von einer Juden- oder Heidenkirche, von einer alten oder jungen Kirche. [...] Wir lesen darum immer nur von der Ekklesia Gottes oder von der Ekklesia des Herrn.” DV 46–47; ”Heute wehren sie die jungen Kirchen diese Tendenzen. Sie möchten zu den Missionen ein Verhältnis gewinnen, das in der christlichen Bruderschaft und damit in der Gleichberechtigung seinen Ausdruck findet.” GW 122.

<sup>648</sup> ”Nach der Formulierung von Willingen ist die junge Kirche ’the universal church in its local setting’. Demgemäß formuliert Frederick: ’Die lokale Kirche ist die Kirche am Ort, wirkliche Kirche, weil der Herr der Kirche bei ihr ist. Zugleich ist sie ein Teil der heiligen, katholischen, apostolischen Kirche. Sie sollte

löytyminen vaikuttaa näin suoraan lähetyksen ymmärtämisen sisältöihin. Vicedom korostaa paikalliskirkkojen vastuuta ja potentiaalia lähetyksessä. Samalla hän tulee korostaneeksi paikalliskirkkojen arvoa ja tasavertaisuutta kirkkoina.

Vicedom pitää usein yllä lähetyksen myötä syntyneiden kirkkojen asiaa ja suorii samalla läntisten kirkkojen ylimielisiä asenteita. Lännen kirkot saavat häneltä kritiikkiä myös velttoudestaan ja institutionaalisesta jähmettymisestä, kuten aiemmin on mainittu. Tämä jähmettyminen tulee ilmi useilla tavoilla. Se näkyy esimerkiksi seurakunnan jäsenten aktiivisuutta heikentävässä pappiskeskeisyydessä.<sup>649</sup> Vicedom kritisoi myös kirkon sisäistä sekularisaatiokehitystä.<sup>650</sup> Nämä ja muut kritiikin aiheet kiteytyvät Vicedomin huolesta mission asemasta kirkossaan ja lännen kirkoissa ylipäätään. Kuten edellisessä alaluvussa todettiin, Vicedom liittyy mission ja kirkon kiinteästi toisiinsa. Missio on kirkon elämänilmaus ja syy olla olemassa. Ilman missiota kirkko ei lopulta edes ole Vicedomin mielestä varsinaisesti kirkko, vaikka se olisi organisatorisesti vaikuttava kokonaisuus.

Paikalliskirkoissa ja -seurakunnissa toteutuvan yhteyden merkityksen korostaminen sopii barthilaisiin elementteihin. Kuten James J. Buckley osoittaa, dialektinen ja suorastaan ambivalenttinen suhtautuminen kirkkoon on ominaista Barthin ajattelulle. Barthin pääteoksen nimi antaa olettaa, että hän piti itseään kirkollisena dogmaatikkona. Toisaalta hän esitti myös huomattavaa kirkkokritiikkiä ja käytti useasti mieluummin ilmausta kristillinen kuin termiä kirkko.<sup>651</sup> Barmenin julistuksessa, jonka synnyssä ja sisällöissä Barthilla oli ratkaiseva rooli, näkyy vahvasti kirkon yhteisöluonne. Julistus korostaa kirkon olemusta veljellisenä yhteisönä, jossa Kristus vaikuttaa Pyhän Hengen kautta sanassa ja sakramenteissa.<sup>652</sup> Barth ei siis lähesty kirkkoa niinkään instituutiona vaan Kristuksen toimintana, joka toteutuu paikallistasolla ja jossa monitasoinen yhteys on keskeinen tekijä. Kristuksen vuoksi kirkko ei ole ymmärrettävissä vain tämänpuoleisiin kategorioihin tyhjentyvänä organismaina, vaan kirkon olemukseen kuuluu ajaton ulottuvuus.<sup>653</sup>

---

unabhängend sein.' Von hier aus ergibt sich die Verantwortung für die Mission in ihrem eigenen Raum und die Teilhabe an der Gesamtmission der Christenheit." MSJG 20.

<sup>649</sup> "Es ist für unsere Kirchen bezeichnend, daß sie, obwohl in den Amtslehren der Dienst des Amtes als ein apostolischer begründet wird, den Schluß des Missionsbefehls 'und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe' nicht auf das Amt beziehen. Da dieser Schluß in Luthers Kleinem Katechismus fehlt, hat er auch in den Kirchen seine Bedeutung verloren. Soll das aber nun heißen, daß unsere Kirchen nicht mehr zur Nachfolge zu rufen wagen oder daß sie das Amt als ein kultisches verstehen und damit auf die Lehr- und Führungsfunktion verzichten?" DV 86.

<sup>650</sup> "Schwimmen wir als Kirche nicht selbst im Sog der Zivilisation und werden wir dabei nicht selbst Opfer eines Säkularisationsprozesses des religiösen Leben?" DV 12.

<sup>651</sup> Buckley 2007, 195–199.

<sup>652</sup> Barmen 1984, 3.

<sup>653</sup> Barth KD IV, 3.2. 834–835.

Paikalliskirkkojen ja -seurakuntien aseman korostaminen sopii Vicedomin tapaan korostaa persoonadialogista uskonsuhdetta Jumalan ja ihmisen välillä. Vicedomin käsitystä kirkosta leimaa yhteyden korostaminen. Yhteys toteutuu monella tasolla: Jumalan ja ihmisen välillä, ihmisten välillä sekä paikallisseurakuntien ja -kirkkojen välillä. Kaiken lähtökohtana on persoonadialoginen, vanhurskauttamiseen perustuva suhde Jumalan ja ihmisen välillä.<sup>654</sup>

On huomattava, että Vicedomin kuvaamassa persoonadialogisessa suhteessa korostuvat noeettisuus ja oikea järjestys. Vicedom ei kuvaile suhdetta Jumalan ja ihmisen välillä esimerkiksi mystiikan teologian keinoin yhtymyksenä tai ihmisen ekstaattisena olemisena Kristuksessa. Kaiken kaikkiaan Vicedomin koinonia-käsityksessä korostuvat persoonadialoginen suhde Jumalan ja ihmisen välillä sekä sosiaaliset suhteet seurakunnassa ja kirkossa.

#### **4.2.3. Kirkon instrumentaalisuus ja oleminen**

Edellä on havaittu, että Vicedom korostaa usein sanavalinnoillaan kirkon instrumentaalisuutta pikemmin kuin kirkkoa itseisarvona ja kirkon asemaa mission välineenä pikemmin kuin kirkon institutionaalisten rakenteiden tai historiallisen hahmon merkittävyyttä. Toisaalta Vicedom edellyttää sekä implisiittisesti että eksplisiittisesti kirkon vahvaa ontista statusta. Instrumentaalisuus voidaan nähdä seurauksena hänen ilmoitusteologisesta painotuksestaan, joka korostaa Jumalan Sanan aktualisuutta missiossa. Kirkko on Vicedomin mukaan ennen kaikkea Jumalan oman mission työkalu ja instrumentti. Kirkko ja sen lähetystehtävä eivät ole itsenäisiä, spontaanisti esiintyviä ilmiöitä ja kirkon päätäntävällän alaisia asioita. Ne edellyttävät välttämättä Jumalan Sanan toiminnan ja Pyhän Hengen jatkuvan työn. Kirkko on olemassa, koska Jumalalla on oma missionsa. Kirkko ilman Jumalan omaa missiota olisi Vicedomin mukaan mahdottomuus, koska kirkon koko olemassaolo perustuu Jumalan omalle missiolle.<sup>655</sup>

---

<sup>654</sup> Vicedomin käsitys vanhurskauttamisen keskeisyydestä sopii hänen edustamaansa luterilaiseen perinteeseen. Katso esim. Aarts 1984, 145–148.

<sup>655</sup> ”Da sowohl die Kirche wie die Mission in dem Liebeswillen Gottes ihren Ursprung haben, können wir immer nur soweit von Kirche und Mission reden, als diese *nicht* als selbständige Größen verstanden werden. Beide sind nur Werkzeuge Gottes, Instrumente, durch die Gott seine Mission treibt.” MD 13; ”Die ökumenischen Studien über die Evangelisation haben aufgezeigt, daß die Frage nach Methode im Grunde erst dann richtig gestellt und beantwortet werden kann, wenn die Grundhaltung der Kirche in Ordnung ist, d. h. wenn bei ihr das Wort Gottes in voller Gültigkeit ist und sie sich als nichts anderes versteht denn als Werkzeug in Gottes Hand.” DV 33; ”Entscheidend allein ist, ob eine Kirche sich als Werkzeug des Heiligen Geistes versteht [...]” MSJG 3. Vicedomin tulkinta on vaikuttanut mm. Schereriin, joka kuvailee Lutherin lähetyskäsitystä Vicedomiin viitaten näin: ”For Luther, mission is always, preeminently the work of the Triune God—*missio Dei*—and its goal and outcome are the coming of the Kingdom of God. Luther sees the church, along with God’s Word and every baptized believer, as crucial instruments for mission.” Scherer 1987, 55. Protestanttisessa lähetysteologiassa vaikuttavan instrumentalismin juurista Tennent 2010, 62.

Ilman Jumalan aktiivista missiota kirkko instrumenttina olisi Vicedomin mukaan tyystin merkityksetön. Vaikka missio ei tarkasti ottaen ole kirkon missiota eikä kirkon teko vaan Jumalan omaa työtä, on instrumentaalaisella kirkolla Vicedomin mukaan merkittävä asemansa Jumalan mission kokonaisuudessa. Jumala toimii missiossaan suhteessa maailmaan instrumenttien kautta. Vicedom korostaa teoksessaan *Gebet für die Welt* sitä, että vaikka Jumala on kaiken mission alkuunpanija ja mission varsinainen subjekti, tämä on tehnyt lähetystyön riippuvaiseksi kirkon uskosta ja kuuliaisuudesta. Sanoma, jonka Jumala tahtoo leviävän maailmaan, leviää ihmisten kautta.<sup>656</sup>

Kirkon merkitys nousee osaltaan siitä, että se on konkreettinen toimija konkreettisessa maailmassa. Seurakunnan elämä ja kristittyjen todistus nousevat instrumentteina tärkeään rooliin sanan julistuksen kannalta Vicedomin käsityksessä kirkosta. Julistettu sana välittyy ihmisille todistajien kautta, ihmiseltä ihmiselle.<sup>657</sup> Vicedom korostaa *missio Dei*:n näkökulmaa: kirkon todistus on ennen kaikkea kolmiyhteisen Jumalan omaa työtä, jossa hän käyttää todistajia instrumentteinaan.<sup>658</sup> Todistajien tehtävä ei rajoitu minkään inhimillisten rajojen mukaan. Pyhän Hengen lähettäminen tekee evankeliumista jokaiselle ihmiselle kuuluvan asian, ja kirkon tehtävänä on julistaa sitä.<sup>659</sup> Tämän maailman kategorioiden piirissä toimiva kirkko tekee Jumalan mission havaittavaksi: ”Kirkko toteuttaa nyt lähetystä ja tulee tämän kautta näkyväksi maailmalle.”<sup>660</sup> Näkemys korostaa yhteyttä. Kuten aiemmin on todettu, Jumalan ja ihmisen välinen elämänyhteys on Vicedomille keskeinen teema. On luonnollista, että Vicedom korostaa kirkon näkyvyyttä missiossa. Juuri Jumalan pelastavassa missiossa syntyy aitoa yhteyttä itsensä ilmoittavan Jumalan ja ihmisen välille kirkon myötä.

Vicedom määrittelee paitsi kirkon perustan ja tehtävän myös sen olemuksen missiosta käsin. Hänen mukaansa kirkon olemus lähetettynä perustuu ensisijaisesti Jumalan omaan missioon. Vicedom viittaa raamatunkohtiin, joissa Jeesus lähettää opetuslapsensa. Tämä

---

<sup>656</sup> ”Am Anfang der Mission steht nie das, was Menschen tun sollen, sondern immer das, was Gott für sie getan hat. Wenn das erkannt ist, wird auch begriffen, daß Gott seine Botschaft nicht auf wunderbare Weise ausbreitet, sondern durch Menschen, die an ihn glaben und sie seine Gabe weiterreichen können. Er hat die Missionsarbeit von dem Glauben und von dem Gehorsam seiner Kirche abhängig gemacht.” GW 89.

<sup>657</sup> ”Es ist eine Erfahrung der Schrift wie der Mission, daß der Heilige Geist immer durch den Zeugen hindurch wirkt. Das verkündigte Wort, das in seinem Leben deutlich wird, das der Persönlichkeit zugleich abgefühlt werden kann, macht auf den Hörer Eindruck. Es muß immer zum Hören das Vorbildhafte treten. Ohne Zeugen kann darum niemand im Vollsinn zu Christus kommen.” MD 85.

<sup>658</sup> ”Man muß also sehr zurückhaltend sein mit der zwar grundsätzlich berechtigten Rede: Gott müsse alles tun. Darüber ist keine Diskussion. Aber Gott tut sein Werk immer soweit, als sein Bote Instrument geworden ist.” MD 85.

<sup>659</sup> ”Das Evangelium Jesu Christi gilt allen Menschen. Um dieses auszubreiten, sandte Gott den Heiligen Geist. Dieser setzt die Mission Jesu so fort, daß er die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi zur Aufgabe der Kirche unter allen Menschen macht.” GDW 7.

lähettäminen ei ole vain aikaan ja paikkaan sidottua tapahtumista, vaan se heijastaa kirkon tehtävää ja olemusta Jumalan lähettämänä aina ja kaikkialla.<sup>661</sup> Kirkko on saanut alkunsa lähettamisestä, ja se on mielekäs vain lähetettynä. Jumala on tässä missiossa ensisijainen subjekti. Vicedomin mukaan Jumalan missio tulee kirkon työn kautta näkyväksi, mutta toisaalta kirkko itse saa olemuksensa vain Jumalan mission myötä. Kirkko ei siis ole Vicedomin ajattelussa itsenäinen ja itseriittoinen subjekti, joka tekee Jumalan teot näkyviksi maailmassa, vaan Jumalan mission tuleminen havaittavaksi maailmassa kirkon lähetystehtävän kautta on Jumalan suvereeni teko, osa Jumalan itseilmoitusta. Jumala on yhteyden luoja.

Edellisessä luvussa esiteltiin Vicedomin käsitystä, joka korostaa Jumalan tekoja ja siten ekonomista Kolminaisuutta ja jättää immanenttisen Kolminaisuuden käsittelemisen viittausten tasolle. Flett toteaa, että Vicedomin käsitys *missio Dei*:stä jatkaa Willingenissä omaksuttua, kolminaisuusopin näkökulmasta arvioiden epätydyttävästi perusteltua linjaa.<sup>662</sup> *Missio Dei* artikuloitiin erityisesti kolminaisuusopin osalta Willingenin jälkeen epäselvästi, mistä seurasi tulkintojen hajanaisuus ja ristiriitaisuuksia tulkintojen välillä. Kahdeksi tulkintojen pääuomaksi Flett määrittelee Jumalan olemusta ja tekoja korostavat linjat. Näistä edellinen johtaa usein mission ja maailmansisäisen kehityksen yhteyttä korostaviin tulkintoihin, kun taas jälkimmäinen linja korostaa kirkon roolia missiossa.<sup>663</sup> Vicedom keskittyy Kolminaisuuden ekonomiaan ja edustaa siten Jumalan tekoja alleviivaavaa linjaa. Kun hän määrittelee kirkon tehtävää, hän edellyttää Jumalan itseilmoituksen ja sen taustalla olevan tahdon tulla ihmiselle tunnetuksi ja elää ihmisen kanssa suhteessa. Jumala toteuttaa kirkon kautta ja kirkossa missiotaan, jonka kautta ihminen saatetaan yhteyteen hänen kanssaan. Vicedom kiinnittää huomionsa pikemmin Jumalan pelastavaan toimintaan, joka ilmenee kirkossa, kuin hänen olemukseensa. Kirkosta tulee näin Jumalan tekojen ilmentäjä ja sanan aktuaalistaja, mikä korostaa tapahtumista ja nyt-hetkeä pysyvyyden sijaan. Hetkellinen muoto ja hahmo korostuvat suhteessa perustaan.<sup>664</sup>

---

<sup>660</sup> "Die Kirche vollzieht nun die Sendung und durch diese wird die Missio Dei der Welt sichtbar." MD 64.

<sup>661</sup> "Damit ist die Mission der Kirche zugleich die Missio Dei in der heutigen Zeit, von dieser umschlossen und getragen (Mt. 10, 16; Lk. 10, 1; 9, 2; Joh 17, 18). Sie ist kein selbständiges, eigenmächtiges, beliebiges Werk der Kirche, sie ist auch nicht situationsbedingt begründet, sondern Mission ist das grundlegende Werk, ihrem Anfang, ihrem Wesen und ihrem Auftrag nach Gottes eigenes Werk. Er bleibt auch in der Mission der Kirche der Sendende, Führende, Bestimmende." MD 64.

<sup>662</sup> Flett 2010, 160.

<sup>663</sup> Flett 2010, 198. Willingenin jälkeisestä kehityksestä myös Tennent 2010, 66–67.

<sup>664</sup> Vicedomin näkemyksen taustalla vaikuttava kirkon perustan ja ilmauksen erottelemisen ongelma on sittemmin vaikuttanut esim. keskustelussa Leuenbergin konkordiasta. Karttunen 2009.

Jumalan oman mission korostaminen on Vicedomin mallissa Jumalan maailmaan suuntautuvien tekojen korostamista. Isä lähettää Poikansa maailmaan, nämä lähettävät yhdessä Pyhän Hengen opetuslapsille, ja Jeesus lähettää opetuslapsensa. Kirkon lähettäminen on Jumalan teko, joka perustuu Pojan ja Pyhän Hengen lähettämiseen, siis Kolminaisuuden persoonien välisiin suhteisiin ja lähettämisiin. Nämä Kolminaisuuden persoonien väliset teot ovat luonteeltaan oleellisesti spatiotemporaalisia, historiaan ja paikkaan kiinnittyviä. Spatiotemporaalisuus korostaa kirkon instrumentaalisuutta, ja kääntäen: immanenttisen ja ekonomisen Kolminaisuuden suhteen jättäminen vähälle huomiolle johtaa Kolminaisuuden ja kirkon olemuksellisen suhteen ja ontologian jäämiselle huomiotta.<sup>665</sup>

Edellä todetut asiat korostavat Vicedomin käsitystä kirkon merkityksestä ja hahmon saamisesta, kun se osallistuu Jumalan missioon. Siinä on nähtävissä merkkejä funktionaalista ajattelutavasta, joka oli Vicedomin toiminnan aikana merkittävä tekijä ja jota hoekendijkilainen lähetysteologia tuki: kirkko määrittyi funktionsa kautta missiossa. Kirkon olemisen sijaan tällöin puhutaan kirkon tapahtumisesta. Oleminen on toissijaista suhteessa kirkon funktion toteutumiseen. Funktionalistinen näkemys kirkosta asettuu jännitteeseen luterilaisen tunnustuksen kanssa. Augsburgin tunnustuksen VII artikla korostaa pyhän kirkon jatkuvaa pysyvyyttä. Luterilaisen ajattelun mukaan Jumala on siis perustanut kirkon, joka paitsi toimii myös on, ja tämä kirkko on pysyvä jatkuvasti.<sup>666</sup>

Vaikka Vicedom korostaa Kolminaisuuden suhteen aktuaalisuutta ja ekonomiaa kirkon vaikuttavuuden taustalla, hän toisaalta korostaa myös pysyvyyttä määritellään kirkon syvintä olemusta. Vicedomin tapa käyttää sanaa olemus (*Wesen*) kirkkoa käsitellessään korostaa kirkkoon lähtökohtaisesti ja aina liittyviä ominaisuuksia pikemmin kuin kirkkoon ajallisesti liittyviä, mahdollisesti muuttuvia kontingenteja ominaisuuksia tai piirteitä.<sup>667</sup> Kirkon olemuksessa on tällöin kyse niistä ominaisuuksista ja piirteistä, jotka pätevät aina ja kaikkialla. Tämä näkökulma korostaa kirkkoa hengellisenä todellisuutena. Kristuksen lahjoittama yhteys on kirkon olemuksen ytimessä.<sup>668</sup>

---

<sup>665</sup> Jumalan ja kirkon välisen ontologisen suhteen huomioimisesta ja perusteista esim. Wolanin 1996, 48.

<sup>666</sup> CA VII. Katso myös Teinonen 1973, 326–329.

<sup>667</sup> Käsitys tulee lähelle mm. Aartsin näkemystä, jonka mukaan Luther piti kirkon olemusta ensisijaisesti hengellisenä yhteisönä. Aarts 1984, 151–153.

<sup>668</sup> ”Besteht das Wesen der Kirche wirklich in ihrer Bestimmung oder in ihrem Sein, also darin, daß Jesus Christus als das Haupt der Kirche sie zu seinem Leibe gemacht hat, ihr seine Gemeinschaft schenkt, die Glieder mit sich zusammenfügt, sie in Wort und Sakrament zu einer Kirche durchdringt und sie als so von ihm gestaltete und bestimmte Größe, die alle Kennzeichen der Jüngerschaft an sich trägt, ihr eine Bestimmung gibt, so wächst aus diesen von ihm geschenkten Gaben und aus diesem Leben in Christo dann der Apostolat, der sicher kein anderes Ziel hat, als die Kirche zum Dienst zu führen zur Rettung der Menschen.” MD 67.

Sanan luoma yhteys ja sen leviäminen kuuluvat Jumalan mission palveluksessa elävän kirkon olemukseen. Kirkon olemus on siksi lähtökohtaisesti laadultaan erilainen kaikkiin muihin yhteisöihin verrattuna. Kirkon olemus jopa edellyttää tätä erilaisuutta suhteessa kaikkeen muuhun. Kirkon olemus on erilaisuutta.<sup>669</sup> Kirkon syvin olemus saattaa asettaa jännitteeseen kirkon historiallisten muotojen kanssa, jos muodot eivät ole linjassa kirkon syvimmän olemuksen kanssa. Vicedom korostaa sitä, että kirkko ei voi modernisoida olemustaan, vaikka sen sosiologiset muodot ja työtävät voivatkin ottaa uusia vaikutteita. Kirkon sanoma ja olemus pysyvät aina samoina.<sup>670</sup>

Vaikka Vicedom korostaa eksplisiittisellä tasolla kirkon instrumentaalisuutta ja hänellä on kirkosta aktualistisia käsityksiä, hän näyttää edellyttävän kirkon pysyvää olemusta ja ontista statusta. Edellä on jo käsitelty sitä merkitystä, jonka Vicedom antaa kirkon institutionaaliselle olemiselle mission kannalta. Vicedomin voidaan katsoa myös jossain määrin tukeutuvan paitsi Jumalan tekoihin myös Jumalan olemukseen: kirkon luonne ankkuroituu pohjimmiltaan Jumalan missioon, joka tuo ilmi Jumalan pelastavan ja rakastavan tahdon, elämän ja missionaarisen olemukseen. Vicedom keskittyy Jumalan toimintaan historiassa. Toimintaan keskittyminen ei poista ontologian ja pysyvyyden merkitystä. Missionaarisen toiminnan takana on aidosti missionaarinen Jumala, jonka teot ilmentävät häntä itseään.

Vicedomin ajattelusta on löydettävissä aineksia, joiden avulla hän voisi määritellä kirkon olemuksen ja tehtävän ilman kirkon instrumentaalisen merkityksen ylikorostamista.<sup>671</sup> Kirkko liittyy Jumalan missioon, julistaa Jumalan historiallisia tekoja, ja tekee siten Jumalan tekoihin liittyviä ilmiöitä havaittaviksi tässä maailmassa. Kirkko on sanan ja sakramenttien

---

<sup>669</sup> "Sie ist kein selbständiges, eigenmächtiges, beliebiges Werk der Kirche, sie ist auch nicht situationsbedingt begründet, sondern Mission ist das grundlegende Werk, ihrem Anfang, ihrem Wesen und ihrem Auftrag nach Gottes eigenes Werk." MD 64; "Das Wesen der christlichen Gemeinde besteht gerade in ihrem Anderssein." MDG 12.

<sup>670</sup> "Diese Entwicklung mußte die Kirche in die größten Schwierigkeiten bringen, weil sie ihrem Wesen nach und von ihrer Botschaft her den Anspruch des Menschen nicht nachvollziehen kann. Das Wort Gottes bleibt immer dasselbe. Fortschrittlich und modern kann die Kirche immer nur in ihrer soziologischen Form und ihrer Arbeitsweise sein. Hier liegen auch die großen Gefahren der Angleichung an die jeweilige Situation. Der Wille, modern zu sein, bringt immer die Versuchung mit sich, auch die Botschaft zu modernisieren bzw. auf das Moderne zu verkürzen. Damit verliert die Kirche ihre Stellung, die ihr Gott ihrer Zeit und ihrem Volk gegenüber gegeben hat." DV 31; "Selbstverständlich kann keine Kirche ohne Organisation auskommen und es gehört mit zum Wesen der Kirche, daß in ihr alles ordentlich zugeht." DV 81.

<sup>671</sup> Protestantiselle lähetysajattelulle tyypillisestä instrumentaalisuuden korostamisesta Tennent 2010, 62–64. Simon Chaniin tukeutuen Tennent toteaa: "What was often missed is the *ontological* identity of the church. As Simon Chan says in *Liturgical Theology*, the church is not merely an instrument to accomplish God's purposes; the church is the 'expression of God's ultimate purpose itself.' This perspective has been missed by many Protestants." Tennent 2010, 62. Ilmiön taustalla vaikuttaa yksilön yhteisön sijasta keskiöön nostanut pietismi. Tämä on johtanut yksilön kääntymisen ja yksilön jumalanpalveluksen korostumiseen kirkon arvon ymmärtämisen sijaan. Davies 1966, 19.



luoma yhteisö, joka olemuksensa kautta välittää Jumalan todellisuutta maailmalle. Vicedom korostaa kirkon missionaarisuutta suhteessa pelastushistoriaan. Kirkko liittyy Jumalan pelastustekoihin Jeesuksessa Kristuksessa, mutta ei vain katso taaksepäin vaan jatkaa Jumalan lähetystä Pyhän Hengen ohjauksessa. Kirkko ei näytä olevan vain väline vaan sellaisenaan jo Jumalan ja ihmisen suhdetta ja yhteyttä ilmentävä yhteisö. Vicedomin kirkko-opillinen horjunta instrumentaalisuuden ja ontologian välillä periytynee yksipuolisuudesta kolminaisuusopin suhteen. Selkeämpi ote Kolminaisuuden immanenssin ja ekonomin suhteen auttaisi jäsentämään näkemyksen kirkosta tasapainoisesti ja moniulotteisesti. Flettin käsityksen mukaan Willingenin konferenssin työ ei antanut tukea tällaiseen *missio Dei* -käsityksen työstämiseen, ja tästä Vicedomin lähetysteologinen malli osaltaan kärsii.

Instrumentaalisuutta korostavien sanojen ohessa Vicedom käyttää termejä ja käsitteitä, jotka ilmaisevat kirkon luonnetta päämääränä puhtaan instrumentaalisuuden sijaan. Hänelle tärkein tällaisista käsitteistä on Kristuksen ruumis.<sup>672</sup> Hän kirjoittaa teemasta muun muassa 1. Korinttolaiskirjeen 12. lukuun tukeutuen ja rinnastaa yhden kristillisen seurakunnan ja Kristuksen ruumiin: ”Seurakunta on Kristuksen ruumis ja sillä on sen kautta yhteys kaikkiin ruumiinsa jäseniin.”<sup>673</sup> Yhteys konkretisoituu paikallistasolla. Yhteys Kristuksen ruumiiseen on yhteyttä paikallisseurakuntaan, joka on kutsuttu missioon. Vicedom korostaa sitä, että kaste liittyy ihmisen tiivistä Kristuksen yhteyteen ja että kasteen kautta toteutuva kirkon jäsenyys ja yhteys Kristukseen ovat yksi ja sama asia.<sup>674</sup>

Edellä on käsitelty Vicedomin käsitystä kasteen ja ehtoollisen merkityksestä Jumalan ilmoituksen välineenä toimivaa kirkkoa rajaavina tekijöinä. Tämä lähtökohta liittyy oleellisesti hänen käsitykseensä kirkosta Kristuksen ruumiina. Kysymys kirkosta Kristuksen ruumiina ei ole hänelle ensisijaisesti kysymys kirkon arvosta päämääränä vaan kysymys kirkon asemasta Jumalan omassa missiossa. Kristus on partikulariteetti, jonka kautta Jumalan

---

<sup>672</sup> Davies pitää Kristuksen ruumis -käsitteen uutta löytämistä yhtenä 1900-luvun tärkeimmistä teologisista kehitysaskeleista. Davies 1966, 31.

<sup>673</sup> ”Die Gemeinde ist Leib Christi und hat dadurch die Gemeinschaft mit allen Gliedern seines Leibes.” MD 102.

<sup>674</sup> ”Sie sind durch den einen Geist zu einem Leib getauft, von dem er selbst das Haupt ist (Röm. 6, 3; 1. Kor. 12, 13). Sie sind mit ihm so fest verbunden wie die Rebe mit dem Weinstock, und er sorgt selbst dafür, daß sie Frucht bringt. Ohne ihn können sie nichts tun (Joh. 15).” MDG 17; ”Wo Menschen in den Leib Christi hinein getauft werden, sind sie auch in eine ganz konkrete Gemeinschaft gerufen, die in ihrem Raume die Nachfolge Jesu zu üben und in ihrer Situation einen eigenen Weg des Gehorsams gegen Gott zu finden hat. Eigener Gehorsam erfordert aber auch eigene Gestaltung dieser Gemeinschaft. Darum ist jede Gemeinde von ihrer Gründung an auf die Kirche hin angelegt und braucht sich dazu nicht ihre Berechtigung von der Mission geben zu lassen.” MSJG 6; ”Einen Unterschied zwischen Christusgliedschaft und Kirchengliedschaft gibt es darum nicht. Getaufter sein und Glied der Kirche sein ist dasselbe.” TUH 32. Vicedom näyttää liittyvän Efesolaiskirjeen neljännen luvun teemoihin korostaessaan Kristuksen ruumiin ja yhden kristillisen kasteen

ilmoitus kohtaa maailman ja avaa universaaleja näköaloja. Myös kirkko toimii partikulariteettina, jolla on Jumalan missiossa keskeinen, instrumentaalinen asema. Toisaalta sillä voi olla instrumentaalinen asema vain siksi, että se on myös päämäärä: kirkko näyttää maailmalle Kristus-keskeisen, transsendoivan yhteyden, joka poikkeaa maailmansisäisistä yhteyden malleista. Näyttää siis siltä, että vaikka Vicedom korostaa kirkon instrumentaalisuutta, on instrumentaalisuuden ehtona käsitys kirkosta eräänlaisena päämääränä, sikäli kuin vanhurskauttaminen ja yhteys Jumalan ja ihmisen välillä on kirkon olemuksen ydin. Kirkon myötä Jumalan ja ihmisen välinen elämänsuhde korjautuu. Kirkon julistama sana ja kirkon hoitamat sakramentit rakentavat tätä suhdetta ja ilmaisevat sitä. Tässä suhteessa ihminen on kirkon jäsenenä jo tiettyssä mielessä perillä ja yhteydessä Kristukseen.

Kristuksen ruumiin rajat ja hahmo määrittyvät julistetun sanan ja sakramenttien myötä.<sup>675</sup> Aiemmin on jo mainittu Vicedomin opettajan Steckin ajatus Kristuksen ruumiillistumisesta ihmiskunnassa kristikuntana.<sup>676</sup> Vicedom ei liitä kristikunta-ajattelua Kristuksen ruumiin määrittelyyn, vaan korostaa Kristuksen ruumiin kaikki poliittiset, kansalliset, rodulliset ja muut inhimilliset rajat ylittävää luonnetta. Sanan ja sakramenttien myötä ilmenevä Kristuksen ruumis elää siellä, missä tunnetaan Jeesuksen kuolemaan perustuva veljeys.<sup>677</sup> Tämä määritelmä estää Kristuksen ruumiin maantieteellisten rajojen piirtämisen. Maailmaa ei voi Vicedomin mukaan jakaa alati kasvavaan ja maantieteellisesti rajattavissa olevaan kristikuntaan ja muuhun maailmaan, vaan sanan ja sakramenttien konstituoima Kristuksen ruumis on lähtökohtaisesti perusluonteeltaan katolinen.<sup>678</sup>

Vicedomin käsitys sanan ja sakramenttien roolista kirkon elämässä korostaa keerygman ja liturgian yhteenkuuluvuutta. Kristillinen julistus ja todistus elävät tiiviissä yhteydessä kulttiin. Kaste ja ehtoollinen antavat seurakunnalle hahmon ja tekevät siitä osan

---

yhteyttä. Davies korostaa Vicedomia selkeämmin, että juuri kaste initioi kristityn missioon, ottamaan osaa Jumalan omaan missioon. Davies 1966, 77.

<sup>675</sup> "Die Glaubenden gehören durch die Taufe dem Leib Christi an." MD 93; "Die Gemeinde unterscheidet sich nicht nur durch ihre Erwählung vom Volk, sondern vor allem durch den mit der Erwählung gegebenen Glauben, durch ihre Indienstnahme, durch ihre Botschaft, die sie zu verkündigen und zu leben hat, durch ihre Zugehörigkeit zum Leib Christi." DV 59.

<sup>676</sup> "die Verleiblichung Christi in der Menschheit als Christenheit." Linaus Steckin kirjeestä. Fontius 1975, 74–75; 229–230.

<sup>677</sup> "Wer sich nicht zur Gemeinde des Herrn in der ganzen Welt bekennt und gegen sie handelt, kann auch nicht zum Leib Christi gehören. Die Gemeinde kann auf nationale, völkische und rassische Urteile keine Rücksicht nehmen, im Gegenteil, sie muß diese zerstören, wenn sie der durch den Tod Jesu gegründeten Bruderschaft nicht untreu werden will." MD 102–103; "Die Kirche müßte sich aus dieser politischen Unterscheidung vollständig heraushalten und wissen, daß der Leib Christi auch in den kommunistischen Räumen seine Glieder hat." MW 20; TUH 31–32.

<sup>678</sup> Tällainen näkemys on selvästi sukua CA VII:lle. Vrt. Scherer 1969, 11: "The Gospel and the sacraments were universal marks of the one true church and they were sufficient for its apostolicity and catholicity." Katso myös Teinonen 1973, 326–327.

näkyvää todellisuutta. Vicedom alleviivaa myös diakonian vahvaa yhteyttä keerygmaan ja liturgiaan.<sup>679</sup> Kirkon palvelutehtävä maailmaa kohtaan motivoituu ilmoituksesta käsin. Kirkon erityislaatuisuus johtuu Jumalan sanasta. Kirkko on lähetetty maailmaan julistamaan sanaa, ja kirkon elämän tulee heijastaa sanan totuuksia. Kirkon todistus ei siis rajoitu sanaan pohjautuvaan julistukseen, vaan se läpäisee kaikki elämän tasot. Kirkon julistus aktuaalistaa Jumalan pelastavat teot ja maailmaan suuntautuvan rakkauden, jotka vaikuttavat siten myös kirkon elämässä. Vicedom ottaa esimerkin varhaisen kirkon ajoilta. Hänen mukaansa kristityillä ei tuolloin ollut mitään erityistä sosiaalista ohjelmaa, vaan he yksinkertaisesti elivät evankeliumin mukaisesti. Tuo elämä vaikutti heidän elinympäristönsä sosiaaliin rakenteisiin ja tarjosi ihmisille vastausten ja avun lisäksi toivoa. Hän vertaa varhaisen kirkon tilannetta aikansa saksalaiseen kirkkoon, joka elää hyvinvointivaltiossa, jonka sosiaaliset tavoitteet ovat suuressa määrin kirkon asettamia. Mikäli kirkko tähtää ensisijaisesti sosiaaliin päämääriin, se ei täytä tehtäväänsä. Kirkon tulee elää nyt kuten alussakin sanomastaan käsin. Tuolloin täytyvät myös kirkon rakkaudentehtävän sosiaaliset päämäärät.<sup>680</sup>

Kun Vicedom korostaa evankeliumin ja sanan ensisijaisuutta kirkon elämässä, hän samalla alleviivaa näiden moniulotteisuutta. Hänen ajattelulleen tyypillinen luomisen ja lunastuksen distinktio ja yhteenkuuluvuus on vahvasti läsnä. Kirkon on osattava tehdä distinktio julistus- ja palvelutehtäviensä välillä, vaikka nämä kuuluvatkin yhteen. Se ei voi keskittyä vain jompaan kumpaan. Vicedom antaa julistustehtävälle prioriteettiaseman, kuten hän antaa prioriteettiaseman lunastukselle suhteessa luomiseen ilmoituksen näkökulmasta. Kirkon lähettäminen maailmaan jatkaa Pojan lähettämisessä alkanutta *missio Dei*:tä ja palvelee näin korostetusti lunastuksen asiaa. Toisaalta juuri lunastuksen kautta aukeaa oikea

---

<sup>679</sup> "Wo aber der Herr ist, entsteht auch eine sichtbare Gemeinde und diese lebt nicht nur im Verkündigen, sondern vor allem im Hören, das die Voraussetzung für das Bezeugen ist. Sie lebt auch in der Liebe, die durch Jesus Christus in ihr gerade durch das Hören wirksam wird und sie lebt in der Anbetung und im Lobpreis. Sie lebt im Sakrament und damit in der Gemeinschaft mit ihrem erhöhten Herrn. In diesen Gegebenheiten stellt sich auch die Kirche dar und vollzieht sich ebenso, weil damit ebenfalls Bezeugung verbunden ist. Gegen die Verflüchtigung des Kirchenbegriffes haben zwei Männer Stellung genommen, die hier erwähnt werden müssen. Johannes Blauw weist nach, daß das Wesen der Kirche in der Gemeinschaft mit Christus besteht, und daß kerygma, diakonia und leiturgia immer zusammengesehen und aneinander ausgerichtet sein müssen." MD 66. Katso myös MDG 64–66, jossa Vicedom käsittelee kirkon tehtävää jakaen sen profeettalliseen ja palvelemaan osaan. Vrt. Hoekendijk, joka korostaa kerygman, koinonian ja diakonian tiivistä yhteenkuuluvuutta. Hoekendijk 1964, 100–102.

<sup>680</sup> "Sie kann heute das Liebesgebot nicht erfüllen, wenn sie das tut, was Wohlfahrtsverbände auch tun und was sich der Staat zum Ziel gesetzt hat. Es kommt dabei gar nicht darauf an, daß sie viel tut. Was sie aber tut, *muß so zeichenhaft geschehen, daß es als die gelebte Botschaft in Erscheinung tritt.* [...] Die Urchristenheit hatte kein soziales Programm, aber sie sprengte durch das gelebte Evangelium, durch das Dasein ihrer Gemeinden, die soziale Struktur der Umwelt und gab damit den leidenden Menschen nicht nur Antwort und Hilfe, sondern auch

näkökulma luomisen piirin asioihin, jotka kuuluvat väistämättä jokaisen ihmisen elämään ja jotka kirkon tulee ottaa huomioon, jotta sana toteutuisi sen elämässä. Kirkon julistustehtävä motivoi sen toteuttamaan myös palvelutehtävää. Julistus ja diakonia kuuluvat yhteen siten, että julistuksella on prioriteettiasema. Vicedom toteaa, että julistus ilman sanan toteutumista rakkaudenpalveluna olisi vain puolikas kokonaisuudesta, ja toisaalta diakonia ilman ”missionaarista implikaatiota” ei kuulu Uuden testamentin antamaan kuvaan.<sup>681</sup>

Davies on määritellyt diakonian aseman suhteessa missioon siten, että diakoniaa ei tule nähdä mission instrumenttina. Davies perustelee näkemyksensä mission ja Jumalan valtakunnan välisellä yhteydellä. Missio edistää Jumalan valtakuntaa, kun taas diakonia on todistusta Jumalan valtakunnan todellisuudesta.<sup>682</sup> Vicedomin käsitystä voidaan avata tämän jaottelun avulla. Vicedom korostaa julistusta, jonka ytimessä on Jeesuksessa Kristuksessa valmistettu ihmisen korjattu yhteys Jumalaan sekä Kristuksen herruus, joka lausutaan julki lähetyksessä (Matt. 28:18–20). Kristuksen herruuden myötä Jumalan valtakunta on vaikuttavaa todellisuutta, vaikka sen täyttymys koetaan lopullisesti tulevaisuudessa. Jumalan pelastava missio perustuu Jeesuksessa Kristuksessa toteutuneille pelastaville perfekteille. Diakonia ei tuo näihin perfekteihin mitään uutta vaan todistaa niistä ja Jumalan rakkaudesta ihmisiin. Näin ollen vaikka julistus ja diakonia kuuluvat erottamattomasti yhteen, on julistuksella distinktiivinen prioriteettiasema suhteessa diakoniaan.

Seurakunnan elämässä, jossa julistus, liturgia ja diakonia kuuluvat yhteen, toteutuu Kristuksen läsnäolo. Seurakunta elää yhteydessä läsnäolevaan Herraansa ja tämän rakkaudesta. Vicedom korostaa kuuntelua julistuksen ohessa. Seurakunta ei vain julista vaan ennen kaikkea kuuntelee Herraansa, joka vaikuttaa tämän kuulemisen kautta ja saa seurakunnan toimimaan suhteessa muuhun maailmaan.<sup>683</sup> Vicedom näyttää korostavan

---

eine Hoffnung.” DV 36; ”Das Wort Gottes muß also das Erste und Grundlegende bleiben. Nur so wird verhütet, daß die Liebe Christi in den Werken der Barmherzigkeit absinkt in eine bloß humanitäre Tätigkeit.” MSJG 16.

681 ”Wo Mission getrieben wird, erfolgt neben der Verkündigung auch die Verwirklichung des Wortes in der Liebestätigkeit, und wo Diakonie geschieht, muß auch immer die Verkündigung des Evangeliums gegeben sein; denn Mission ohne Diakonie ist eine halbe Sache, und Diakonie ohne missionarische Implikation gibt es auf Grund des Neuen Testaments nicht.” MS 16. Vrt. Øberg, joka korostaa julistuksen ja palvelun yhteyttä ja distinktiivista Lutheriin vedoten. Øberg 1982, 38–41.

682 Davies 1966, 34–35.

683 ”Wo aber der Herr ist, entsteht auch eine sichtbare Gemeinde und diese lebt nicht nur im Verkündigen, sondern vor allem im Hören, das die Voraussetzung für das Bezeugen ist. Sie lebt auch in der Liebe, die durch Jesus Christus in ihr gerade durch das Hören wirksam wird und sie lebt in der Anbetung und im Lobpreis. Sie lebt im Sakrament und damit in der Gemeinschaft mit ihrem erhöhten Herrn. In dieser Gegebenheit stellt sich auch die Kirche dar und vollzieht sich ebenso, weil damit ebenfalls Bezeugung verbunden ist. Gegen die Verflüchtigung des Kirchenbegriffes haben zwei Männer Stellung genommen, die hier erwähnt werden müssen. Johannes Blauw weist nach, daß das Wesen der Kirche in der Gemeinschaft mit Christus besteht, und daß keerygma, diakonia und leiturgia immer zusammengesehen und aneinander ausgerichtet sein müssen.” MD 66.

julistuksen ja Kristuksen ruumiin yhteyttä kuten Tennent, joka toteaa: ”Kirkon tulee tehdä enemmän kuin vain kertoa evankeliumia: meidän tulee ruumiillistaa se.”<sup>684</sup>

Julistuksen, liturgian ja diakonian yhteenkuuluvuuden korostamisella Vicedom tukee kirkon erityistä asemaa ja merkitystä Jumalan missiossa. Tällä hän ottaa eroa hollantilaisissa piireissä kehiteltyyn apostolaattiteologiaan, joka pitää kirkkoa toissijaisena missioon nähden. Vicedom siteeraa Hoekendijkia, jonka mukaan kirkko on Kristuksen teko ja olemassa vain siinä määrin, kuin se ottaa osaa apostolaattiin.<sup>685</sup> Vicedomin mukaan lähetys ei ole kirkon ainoa funktio, vaan missioon pohjautuvan liturgian aseman korostaminen viittaa siihen, että myös kultilla on oma ratkaiseva sijansa kirkon olemuksessa. Kirkko ei vain ”tapahdu”, vaan se myös on: ”Siellä missä Herra on, muodostuu myös näkyvä seurakunta, eikä tämä elä vain julistuksessa [...]”<sup>686</sup> Toisin kuin apostolaattiteologian kehittäjät Vicedom pitää kirkon luonnetta Kristuksen kokoamana yhteisönä ensisijaisena apostolaattiin nähden. Vaikka Vicedom käyttää käsitteistöä, joka korostaa kirkon instrumentaalisuutta, hän käyttää myös kieltä, jossa kirkon ontologisella statuksella on oma paikkansa. Kirkolla on pysyvä olemus ja hahmo, Kristus on kirkon pää, ja Kristus tekee kirkosta ruumiinsa.<sup>687</sup>

Vicedomin ja hoekendijkilaisen linjan ero on nähtävissä erona suhteessa julistuksen luonteeseen. Kuten tässä tutkimuksessa on aiemmin osoitettu, Vicedom korostaa ilmoituksen asemaa missiossa ja Jumalan sanan aktuaalista luonnetta. Tästä seuraa julistuksen prioriteettiasema mission perusteissa. Julistuksessa Jumalan oma missio suhteessa ihmiskuntaan ja maailmaan on jo läsnä. Hoekendijk puolestaan lähtee liikkeelle mission päämäärästä, *shalom*:ista. Tämä ratkaisu korostaa mission tämänpuoleisia vaikutuksia. Keerygman tulee manifestoitua koinoniassa ja diakoniassa, jottei se jäisi irralliseksi ilmiöksi. Kirkon tarkasteleminen apostolaatin funktiona korostaa tätä päämäärähakuisuutta.<sup>688</sup>

---

684 ”However, the church must do more than tell the gospel; we must embody it.” Tennent 2010, 63. Vrt. Davies: “[...] the Church is to reproduce the pattern of the incarnation.” Davies 1966, 34.

685 ”[...] Überspitzt gesagt: sie *steht* da nirgends, sie vollzieht sich, geschieht, wird, indem das Reichsevangelium der Welt ausgerichtet wird. Kirche ist nur in actu Christi, d. h. in actu apostoli. [...] Das Reich der Welt bezeugen, das ist ihr opus proprium, das aber nicht mehr *ihr* Werk ist, sondern ergon kyriou. Soweit die Kirche an diesem Werk – dem Apostolat – teil hat, ist sie ‘Kirche’.” MD 65. Vicedom siteeraa Hoekendijkin teosta Die Kirche im Missionsdenken. Hoekendijkista ja apostolaatista Günther 1970, 80.

686 ”Wo aber der Herr ist, entsteht auch eine Sichtbare Gemeinde und diese lebt nicht nur im Verkündigen [...]” MD 66.

687 ”Besteht das Wesen der Kirche wirklich in ihrer Bestimmung oder in ihrem Sein, also darin, daß Jesus Christus als das Haupt der Kirche sie zu seinem Leibe gemacht hat, ihr seine Gemeinschaft schenkt, die Glieder mit sich zusammenfügt, sie in Wort und Sakrament zu einer Kirche durchdringt und sie als so von ihm gestaltete und bestimmte Größe, die alle Kennzeichen der Jüngerschaft an sich trägt, ihr eine Bestimmung gibt, so wächst aus diesen von ihm geschenkten Gaben und aus diesem Leben in Christo dann der Apostolat, der sicher kein anderes Ziel hat, als die Kirche zum Dienst zu führen zur Rettung der Menschen.” MD 67.

688 Hoekendijk 1964, 100–101.

Vicedomin voidaan katsoa tavoittelevan keerygman, liturgian ja diakonian yhteenkuuluvuuden korostamisella paitsi kirkon aseman korostamista missiossa myös ”holistista”, todellisuuden näkyvät ja näkymättömät ainekset huomioon ottavaa missionäkemystä luomisen ja lunastuksen jännitteestä käsin. Jumalan Sana on Vicedomin mukaan kirkon varsinainen olemus, mutta tuo Sana ei vaikuta irrallaan maailman kategorioista, vaan kokoaa konkreettisen ihmisyhteisön.<sup>689</sup> Vaikka tämä yhteisö erottuu radikaalilla tavalla muusta maailmasta ja muista yhteisöistä ja konfrontoi niiden kanssa, se palvelee monilla tavoilla solidaarisesti maailmaa, jossa se elää. Sanan kokoaman kirkon erilaisuus on Vicedomin lähetysteologisessa mallissa erilaisuutta maailmaa varten. Kirkko ei jää erilaisuudessaan etäälle maailmasta vaan kohtaa sen. Ilman erilaisuutta ei olisi vaikuttavaa kohtaamista. Tätä korostaessaan Vicedom on lähellä Willingenin konferenssin raporttia, joka korostaa kirkon solidaarisuutta maailmaa kohtaan. Kirkko ei vain seiso maailmaa vastapäätä vaan elää maailmassa, ja sen tulee Kristuksen tavoin identifioitua koko ihmiskunnan kanssa. Mitä lähempänä kirkko on Kristusta, sitä lähempänä se on maailmaa.<sup>690</sup>

Kun Vicedom korostaa kirkon solidaarisuutta maailmaa kohtaan, hän ei tyhjennä kirkon merkittävyyttä kirkon ulospäin suuntautuvaan ja tämänpuoleisissa kategorioissa toteutuvaan elämään. Dietrich Bonhoefferin vankilakirjeiden julkaisemisen myötä tuli tunnetuksi hänen ajatuksensa siitä, että kirkko on kirkko vain silloin, kun se on olemassa toisia varten. Tämä toisia varten oleminen ei rajaudu esimerkiksi ilmoitustehtävään. Kirkon tulee palvella yhteisöä myös maallisissa tehtävissä.<sup>691</sup> 1960-luvun missiologisessa keskustelussa solidaarisuusnäkökulma radikalisoitui paikoin niin, että kirkon oma arvo kyseenalaistui.<sup>692</sup> Vicedom korostaa johdonmukaisesti sanan ja sakramenttien asemaa kirkon elämässä. Kirkon elämä ei ole redusoitavissa näihin eikä etiikkaan tai sosiaaliseen työhön. Kirkon solidaarisuus maailmaa kohtaan toteutuu vain siten, että kirkko pitää kiinni

---

<sup>689</sup> ”*Das Evangelium will immer zu einer konkreten Gemeinschaft von Menschen hinführen, Menschen die nicht nur in Veranstaltungen zusammenkommen, sondern die durch das Hören des Wortes und durch den Empfang der Sakramente eine Bruderschaft und Lebenseinheit werden, in der sich das Leben aus Christus verwirklicht.*” DV 91.

<sup>690</sup> IMC 1952, 4–5.

<sup>691</sup> Bonhoeffer 1998, 560, 653. Tästä ja sen vaikutuksista 1960-luvun missiologiseen keskusteluun Hasselhorn 1982, 12–13.

<sup>692</sup> Ajatus kirkosta muita varten oli esillä jo Willingenissä. Tällöin kirkkoa kutsuttiin ristin tielle, katso von Thadden 1953, 62. New Delhissä 1961 ajatus kannusti viemään evankeliumia koko maailmaan. Evankeliumin siunauksiin laskettiin kuuluvaksi köyhyden, sairauden ja nälän helpottaminen. WCC 1962b: 23. Radikaalimmin sekulaariteologinen versio käsitteestä välittyi *The Church for Others* -mietinnön kautta KMN:n Uppsalan yleiskokoukseen ja vaikutti sen raporteissa. WCC 1968a; WCC1968b: 23; WCC 1968c: 30.

erityislaatuisuudestaan ja ytimestään – ja tämän myötä potentiaalisesta konfrontaatiosta muun todellisuuden kanssa.

Vicedom korostaa yhteyden merkitystä kirkolle. Hän käyttää yhteydestä toisinaan kreikankielistä sanaa koinonia. Koinonia on termi, joka Uuden testamentin kielessä kuvaa yhteyttä monilla tasoilla, kuten Kolminaisuuden persoonien, Jumalan ja ihmisen sekä ihmisten välistä yhteyttä tai osallisuutta Kristuksen kärsimykseen ja voittoon.<sup>693</sup> Yhteys Jumalan ja ihmisen välillä on Vicedomin ajattelussa Kirkon elämän ytimessä. Kirkon elämään ja olemukseen kuuluu Pyhän Hengen todellisuuden myötä elämänyhteys (*Lebensgemeinschaft*) Jumalaan. Tässä elämänyhteydessä kirkko kokee evankeliumin elämänvoimat (*Lebenskräfte*). Vicedom korostaa elämää ja yhteyttä ohi historiaan ja paikkaan sidottujen muutoseikkojen. Kirkon empiirinen, historiallinen hahmo (*Gestalt*) ei ole siinä määrin keskeinen kysymys kirkon kannalta kuin kirkon varsinainen muoto (*Form*), joka on reaalista yhteyttä uskossa seurakunnan ja Jumalan välillä.<sup>694</sup> Toisin sanoen kirkon empiirinen hahmo voi Vicedomin mukaan ilmetä historiassa monilla, toisistaan poikkeavilla tavoilla, mutta kirkon ytimestä löytyy aina yhteys Jumalan ja seurakunnan väliltä.

### **4.3. Kansa ja kirkko**

#### **4.3.1. Kansan ja kirkon suhteet ongelmana**

Jumalan ilmoituksen myötä näkyväksi tuleva kirkon ja maailman välinen vastakkainasettelu tulee Vicedomin ajattelussa voimakkaasti esille *Volk*-tematiikan yhteydessä. Vahvan taustan vastakkainasettelun voimakkuudelle luovat Vicedomin oma aika ja saksalaisuus. Kansallisromantiikka painoi 1800-luvulla voimakkaan jälkensä saksalaiseen teologiaan ja lähetysteologiaan sen osana.<sup>695</sup> Romantiikasta vaikutteita hakeneessa lähetysteologiassa, jota esimerkiksi Warneck edusti, kansa nähtiin omien lakiensa mukaisesti kehittyvänä orgaanina, joka on mission kohde ja myös määrittelee lähetymisen hedelmänä viimein syntyvän kirkon rajat. Vicedomin aktiiviselle lähetysteologiselle kirjoituskaudelle tullessa useampikin kehityslinja oli johtanut siihen, että romantiikkaan pohjautuva ajattelu oli menettänyt

---

<sup>693</sup> Ahonen 2000, 155.

<sup>694</sup> "Bekenntnis zur Urchristenheit heißt Bekenntnis zu den Lebenskräften des Evangeliums, zu dem Herrn der Kirche, zu der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, zu dem Grunde der Apostel und Propheten und zu einer Form der Kirche, die Lebensgemeinschaft mit ihrem Herrn zum Ausdruck bringt, auch in unserer Zeit; denn im Neuen Testament geht es immer darum, daß der Gehorsam des Glaubens Gestalt gewinne." DV 14; "Die Gemeinschaft unter den Glaubenden entsteht nur, weil er sie in der Gemeinschaft, die er ihnen schenkt, in der koinonia, miteinander vereinigt." MDG 17.

<sup>695</sup> *Volk*-ajattelun ja nationalismien kehityksestä sekä kristinuskon "germanisoitumisesta" Honecker 2003, 192–196.

radikaalisti asemaansa ja soveltuvuuttaan lähetysteologisessa keskustelussa. Kansan, kirkon ja valtion suhteet osoittautuivat mission ja kirkko-opin kannalta kompleksiseksi kokonaisuudeksi paitsi saksalaisessa keskustelussa myös kansainvälisessä lähetysteologiassa. Kansan ja kirkon väliset suhteet olivat kriittisen tarkastelun alla siinä keskustelussa, johon Vicedomkin osallistui.<sup>696</sup>

Kansan, kirkon ja valtion väliset suhteet muodostuivat Saksassa polttavaksi ja näkemyksiä jakavaksi kysymykseksi erityisellä tavalla kansallissosialistien valtaannousun myötä. Varsinkin Saksan evankelisten kirkkojen piirissä oli perinteisesti ollut havaittavissa merkkejä nationalististen pyrkimysten tukemisesta tai suuntautumisesta niiden mukaan.<sup>697</sup> Saksassa vaikuttanut kristittyjen selvärajainen jakautuminen eri tunnustuskuntiin ja sitä myötä kansan näkyvän yhtenäisyyden kyseenalaistuminen oli vastoin kansallissosialistien tavoitteita. Yhdelle johtajalle uskollinen yksi kansa oli päämäärä, jonka tieltä tuli raivata jakautumista aikaansaavat tekijät. Saksassa kooltaan ja vaikutusvallaltaan merkittävä roomalaiskatolinen kirkko oli kansallissosialistien näkökulmasta ongelmallinen paitsi Saksan kirkollisen elämän jakautumisen osapuolena myös ylikansallisen luonteensa vuoksi. Kansallissosialistit pyrkivät luomaan kirkollisen jakautumisen aiheuttamia railoja umpeen edistämällä niin sanottua positiivista kristinuskoa. Positiivinen kristinuskoko korosti kansallissosialistista etiikkaa ja rotuajattelua, joiden juuret osa kansallissosialisteista ja näiden kannattajista linkitti ongelmitta kristinuskoon.<sup>698</sup> Tärkeässä roolissa positiivisen kristinuskon ajatusten levittämisessä oli painostusryhmänä syntynyt *Deutsche Christen*, joka saavutti nopeassa ajassa huomattavan roolin evankelisen kirkon hallinnossa.<sup>699</sup>

---

<sup>696</sup> Barthin aiemmin mainittu luento vuodelta 1932 liittyy oleellisesti tähän jo maailmansotien välissä heränneeseen keskusteluun. Flett osoittaa yksityiskohtaisessa analyysissään, että Barthin luento oli motiiviltaan kannanotto *Volk*-ideologiaa vastaan pikemmin kuin konstrukttiivisen *missio Dei* -ajattelun ensi airut. Flett 2010, 105–122. Ekumeeninen yhteisö reagoi voimakkaasti nationalismia ja rasismia vastaan mm. Oxfordissa 1937. Honecker 2003, 204. Syntyperään ja kulttuurillisiin tekijöihin liittyvästä diskriminaatiosta ja sen käsitteistön kehittämisestä 1900-luvulla Makkonen 2010, 42–53.

<sup>697</sup> Jo reformaatio itsessään oli johtanut paitsi teologisiin uudistuksiin myös kauaskantoisiin ratkaisuihin kirkon ja valtion tai kansan välisissä suhteissa. Selviytymisensä puolesta taistelleet reformaation kirkot tukeutuivat vahvasti maallisiin hallitsijoihin, mikä tuki kehitystä kohti kansankirkkoja. Ahonen 2000, 141–142; 152–153. Ranskan suuri vallankumous ja sitä seurannut kansallisromantiikka muuttivat käsitystä kansasta ja kansakunnasta, mikä mahdollisti osaltaan sen, että ajatus kansallisvaltion rajojen mukaan määrittävästä *Volkskirche*:stä syntyi Saksassa Schleiermacherin ajattelun pohjalle 1800-luvulta alkaen. Hoekendijk 1967, 260–261; Honecker 2003, 192; Huber 2003, 249–250. Protestanttisuus kytkeytyi entistä vahvemmin valtion hierarkioihin myös virallisella tasolla yhdistyneessä Bismarckin Saksassa. Evans 2006, 220. Vuoden 1918 vallankumous johti Saksassa varsinaisen valtionkirkkojärjestelmän purkautumiseen, mutta kirkko jatkoi vahvasti kansan asemaa korostaneella linjalla. Huber 2003, 250.

<sup>698</sup> Steigmann-Gall 2005, 13–50.

<sup>699</sup> Honecker 2003, 196; Steigmann-Gall 2005; Evans 2006, 222–224.



Kirkollisen kentän kansallissosialistumisen vastavoimaksi syntyi niin sanottu tunnustuskirkko. Tunnustuskirkon vastalause kansallissosialistiselle kehitykselle julkaistiin Barmenin julistuksen muodossa. Tämä julistus on suurella määrällä Barthin käsialaa. Siinä otetaan kirkon näkökulmasta kantaa sekä kansallissosialistien nationalistista että yhden vahvan poliittisen johtajan asemaa korostavaa ajattelutapaa vastaan. Julistuksessa todetaan, että kirkko on Jeesuksen Kristuksen Pyhän Hengen kautta sanalla ja sakramenteilla kokoama veljien yhteisö.<sup>700</sup> Barthin myöhemmän täsmennyksen mukaan veljeys toteutuu Jeesuksen Kristuksen kautta. Veljeys ei ole veriveljeyttä, siis syntyperään perustuvaa yhteyttä.<sup>701</sup> Tämä näkökulma korostaa kristinuskon inhimillisiä rajoja ylittävää perusluonnetta ja vetää rajaa suhteessa nationalismiin ja *Blut und Boden* -ideologiaan.<sup>702</sup> Barmenin julistuksessa korostetaan myös, ettei kirkko saa olla alisteinen valtiolle ja sen johdolle. Sekä kirkolla että valtiolla on oma paikkansa maailmassa. Valtiosta ei saa tulla totalitaarista vallanpitäjää ja elämän säätäjää.<sup>703</sup> Kuten Barth toisaalla toteaa, valtio ei saa ottaa kirkon osaa.<sup>704</sup> Hitler oli vallan vuosinaan *Führer*, josta oli vaarassa muodostua myös kirkon johtaja ja auktoriteetti. Barmenin tunnustuksessa tämä vaara oli tunnistettu ja sitä vastaan noustiin.

Toinen maailmansota aiheutti ongelmia ja laajaa kärsimystä kansallisuuskysymyksiin liittyen myös Saksan ulkopuolella. Vicedom viittaa itselleen merkittävällä Tyynenmeren alueella laajoja alueita miehittäneiden japanilaisten tulkintaan kristityistä ”amerikkalaisen Jumalan” palvojina. Tätä tulkintaa seurasi kielteinen ja paikoin voimakkaastikin väkivaltainen suhtautuminen kristittyihin. Hän muistuttaa myös, että sodan aiheuttamien poikkeusolojen aikana saksalaisen lähetyksen myötä syntyneet kirkot saivat kärsiä ”saksalaisuutensa” vuoksi kristillisiin luettavien valtioiden viranomaisten toimien myötä. Kristityt joutuivat siis kärsimään sekä ei-kristittyjen että toisten kristittyjen toimenpiteistä.<sup>705</sup> Kansallissosialistien

---

<sup>700</sup> Barmen 1984, 3.

<sup>701</sup> Barth 1984a: 20–21; katso myös Barth 1961, 64.

<sup>702</sup> *Blut und Boden* -ajattelutavalla oli merkittävä asema natsien filosofiassa. On huomattava, että nimenomaan *Blut und Boden* -ajattelun saralla natsismi toimi avoimen pakanallisesti kristillisen kulttuurin ja perinteen rakenteisiin tukeutumisen sijaan. Steigmann-Gall 2005, 86–113.

<sup>703</sup> Barmen 1984, 4; Barth 1984a: 22.

<sup>704</sup> Barth 1984a: 23. On huomattava, että kansallissosialistit eivät niinkään pyrkineet tuhoamaan kirkkoa kuin muokkaamaan siitä omien tarkoituksien mukaisen. Valtio ei siis astunut muodollisesti kirkon tilalle vaan vaikutti kirkkoon sisältäpäin. Steigmann-Gall 2005, 155–189. Näin evankelinen kirkko toimi, kuten Werpehowski kirjoittaa, Kolmannen valtakunnan ”työkäluna”. Werpehowski 2007, 230.

<sup>705</sup> ”Nicht so stark konnte sich der Nationalsozialismus auswirken, weil ihm keine Zeit dazu blieb. Wo er jedoch zur Herrschaft gelangte, [...] überall hat er bekennende Christen in Konzentrationslager verbannt, die Kirchen in Bedrängnis gebracht und in einzelnen Fällen zum Martyrium geführt. [...] Als Japan seinen Krieg gegen die Westmächte begann und in die Südsee vorstieß, wurden Missionare rücksichtslos hingemordet oder unter unbeschreiblichen Verhältnissen interniert. Christen wurden allein deswegen enthaupet, weil sie zu dem ’amerikanischen Gott’ beten könnten. Aber auch die sogenannten christlichen Mächte internierten in beiden

Kolmas valtakunta ja toinen maailmansota nostivat esille monia epäkohtia kristillisinä pidettyjen kansojen toiminnassa ja aiheuttivat paljon kärsimystä kristityille – myös kristittyjen toimesta. Näin ne myös hämmensivät monella tavalla kirkon ja uskontojen sekä kansojen ja valtioiden välisten suhteiden ymmärtämistä.

Pian toisen maailmansodan jälkeen lähetysteologisen tutkimuksen taholla saksalaista *Volk*-ideologiaa soveltanutta ajattelua vastaan nousi huomattava kritiikki Hoekendijkin suunnasta. Hänen vuonna 1948 julkaistu tutkimuksensa *Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap* ruoti saksalaisen lähetysteologian ja saksalaisen kansallisuusaatteen välistä pitkää yhteistä historiaa. Hän esitteli sen 1700-luvulta ja romantiikasta sekä pietismistä nousseen pohjan, jolle 1800- ja 1900-luvuilla kehittynyt saksalainen *Volk*-orientoitunut lähetysteologia rakentui ja kritisoi perusteellisesti sekä tätä kansallisromanttista lähtökohtaa että sen sovellutuksia.<sup>706</sup>

Ensimmäinen toisen maailmansodan jälkeen järjestetty Kansainvälisen lähetysneuvoston konferenssi Whitbyssä vuonna 1947 reagoi sodan esille nostamiin ongelmiin ja otti kantaa mission ja kansallisuuskysymyksen suhteeseen julkilausumassaan mission kansallisuusrajat ylittävistä luonteesta.<sup>707</sup> Myös vuoden 1952 Willingenin konferenssi korosti yhteistä lähetystehtävää, joka ylittää niin kansallisuusrajat kuin kirkkojenkin rajat. Kuten eräs konferenssin puhujista totesi, ei ole oikein puhua erikseen missiosta ja ykseydestä vaan missiosta ykseydessä.<sup>708</sup> Kansa-käsitteen ulottuvuudet elivät Willingenissä ja saivat monia sovellutuksia. Konferenssi oli esimerkiksi merkittävässä määrin levittämässä ajatusta kirkosta vaeltavana Jumalan kansana, kuten Vicedomkin toteaa kirjoituksissaan.<sup>709</sup> Willingenin asiakirjojen mukaan kirkko ei ole pysähtynyt ilmiö vaan

---

Kriegen die Missionare, schikanierten die Christen in Afrika und in der Südsee und strafte sie, weil sie 'deutsch' seien; denn sie seien ja von 'Deutschen' missioniert worden." GLK 9. Tyynen meren ympäristö ja sen saksalaisen lähetysten tuloksena syntyneet kirkot olivat Vicedomille erityisellä tavalla läheisiä. Japanilaisen miehityksen vaikutuksista kristittyihin esim. Flachmeier 1963, 356; Menzel 1978, 347–359; Kena 1993:53–54; Comby 1996, 156–159.

<sup>706</sup> Hoekendijk 1967. Katso myös Hoekendijk 1964, 127–136. Vicedom mainitsee Hoekendijkin kritiikin: "Die Kritik Hoekendijks setzte vor allem an dem von verschiedenen Theologen und Missionswissenschaftlern vertretenen deutschen, von der Romantik bestimmten Begriff des Volks und Volkums ein." MD 70–71. Hoekendijkia maltillisempaa tulkintaa saksalaisen lähetysteologian ja kansallissosialismin suhteesta ja esim. Bruno Gutmannin ja Christian Keyßerin arvosta esim. Fontius 1975, 114; McGavran 1980; Gensichen 1982, 186–187; Jäschke 1985, vi–x; 1996, 174–179; Yates 1994, 53–56; Jongeneel 1995, 288, 347.

<sup>707</sup> IRM 1948, 36–37; Sundkler 1962, 7–8; Shivute 1980, 106–107.

<sup>708</sup> IMC 1952, III–IV, 6–7, 12.

<sup>709</sup> "Von hier aus ergibt es sich auch, daß die Kirche immer nur die Gottesgemeinde unter den Völkern sein könne. Am stärksten wurden diese Gedanken auf der Weltmissionskonfernez in Willingen verarbeitet, wo man zu dem hier aufgezeigten Verständnis der Mission gekommen ist und die Kirche als das wandernde Gottesvolk bestimmte, das in den Zelten lebt und seinen Dienst tut, bis der Herr kommt." MD 71. Willingenin jälkeisestä kehityksestä katso Margull 1959, 82–85.

”kuin armeija, joka asuu teltoissaan. Jumala kutsuu kansansa kokoamaan telttansa ja kulkemaan eteenpäin.”<sup>710</sup> Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokous New Delhissä vuonna 1961 nosti dokumenteissaan esille kristityn ja tämän aseman yhteiskunnassa korostaen toisaalta kristityn solidaarisuutta yhteiskunnalle, toisaalta kirkon itsenäisyyttä suhteessa taloudellisiin, sosiaalisiin ja poliittisiin järjestelmiin. Kristityn tulee toimia suhteessa paikalliseen ja historialliseen tilanteeseen ja palvella sekä Jumalaa että lähimmäistään. Tämä edellyttää sekä yhteiskunnallisen tilanteen että Kristuksen herruuden tunnustamista.<sup>711</sup>

Vicedomin teksteistä löytyy paljon reaktioita 1900-luvun nostamiin kysymyksiin kirkon ja kansan suhteista. Hän nousee *Volk*-orientoitunutta ja nationalistista kristinuskon tulkintaa vastaan ja sanoutuu johdonmukaisesti irti ajattelusta, joka liittää kristinuskon ja ihmisen syntyperän kiinteästi toisiinsa. Kirkko ei voi Vicedomin mukaan lähtökohtaisesti määrittellä rajojaan kansan tai valtion rajojen mukaan tai pitää itseään ”syntymäyhteisönä” (*Geburtsgemeinschaft*), joka kasvaa ensisijaisesti syntyvyyden kautta. Kristityksi ei siis Vicedomin mukaan synnytä. Syntymäyhteisöön perustuvan kirkon malli on Vicedomin mukaan epäkristillinen ja viittaa lähinnä sellaisiin ei-kristillisiin uskontoihin, joissa uskonnon kytkeytyminen syntyperään, kansaan ja yhteiskuntaan on voimakasta.<sup>712</sup>

On huomattava, etteivät kysymykset nationalismista ja rodullisesta segregatiosta nousseet vain saksalaisesta kontekstista. Vuoden 1961 KMN:n yleiskokous nosti esille paikalliskirkkojen uudelleen orientoitumisen tarpeen suhteessa kansallisuus- ja rotukysymyksiin. Yleiskokous peräänkuulutti paikalliskirkkojen ja seurakuntien inklusiivisuutta.<sup>713</sup> Huomio on nähtävissä sekä tasavertaisuuden pohjalta nousevana kritiikkinä vallitsevia käytäntöjä kohtaan että ekklesiologisena kannanottona. Kristillisessä

---

<sup>710</sup> ”The Church is like an army living in tents. God calls His people to strike their tents and go forward.” IMC 1952, 4. Ajatus kirkosta missiossa yhtenä ja liikkeellä olevana tekijänä ei ollut sinänsä uusi, vaan jo esimerkiksi Neuendettelsaun lähetyksen perustajan Löhen keskeisiä korostuksia. Hoekendijk 1967, 75–76; Sihvonen 1980:45–47.

<sup>711</sup> WCC 1962a; WCC 1962b: 36–40.

<sup>712</sup> ”Solange das Evangelium verkündigt werden wird, wird es so sein, daß durch das Wort Gottes Menschen aus ihrer Umgebung, aus ihrer Gemeinschaft herausgerufen werden müssen. Damit tritt das Christentum in Gegensatz zu allen anderen Religionen. Wo Religions- und Geburtsgemeinschaft sich decken, ist für die Religion keine eigene Gemeinde notwendig.” MD 91; ”Gemeinsam mit unseren Landeskirchen haben diese verschiedenen Typen der Volkskirchen jedoch, daß sie versuchen, die Menschen eines bestimmten Volkes in sich zu vereinigen, auch wenn ihnen das nur graduell gelungen ist. [...] Die Kirchen erhalten ihren Zuwachs durch die Geburten und sind wie das Volk ein Ausdruck der Geburtsgemeinschaft. Diese Entwicklung hängt ohne Frage mit dem Sieg der nichtchristlichen Religionsverständnisses im Staatskirchentum zusammen. Die nichtchristlichen Religionen verstehen sich weithin als die Religion des Volkes und setzen darum Volksgemeinschaft gleich Religionsgemeinschaft.” DV 22. Tässä Vicedom on samoilla linjoilla Hoekendijkin kanssa. Hoekendijk 1964, 130. Myös esim. Latourette kritisoi eurooppalaista todellisuutta, jossa kastettujen joukko on kristinuskoon sitoutuvien joukkoa paljon suurempi. Latourette 1949, 201.

<sup>713</sup> WCC 1962b: 41–42.

kirkossa syntyperä tai kulttuurilliset tekijät eivät saa toimia esteinä yhteydelle. Jumalan edessä inhimilliset ja ihmisten identiteettiä määrittelevät rajat eivät ole merkittäviä.

Vicedom asettaa vastakkain ei-kristillisten uskontojen syntyperään liittyvän uskoon kuulumisen ja kristillisen, kääntymisen ja uskon kautta tapahtuvan seurakuntaan kuulumisen.<sup>714</sup> Syntymäyhteisöjen ja kirkon asettaminen vastakkain on näin osa maailman ja kirkon konfrontaatiota. Kirkkoon ei liitytä biologisen syntymän ja etnisten tai yhteisöllisten siteiden kautta, vaan siihen liittyminen edellyttää kääntymistä ja kastetta, eikä kääntyminen tapahdu ensisijaisesti kansan vaan ihmisten kohdalla. Missio ei siis kristillistä kansaa orgaanina vaan ihmisiä, jotka ovat osa yhteisöä.<sup>715</sup> Vicedomin käsityksessä näkyy näin ollen aineksia paitsi aikansa haasteisiin reagoivasta, kristikuntamallin hylänneestä lähetysajattelusta myös konversionismista. Edellä on käsitelty Vicedomin sakramenttinäkemyksiä, joka korostaa yhteyttä ja yhteisöä enemmän kuin henkilökohtaisen tason kysymyksiä. Tässäkin yhteydessä on nähtävissä yhteisön korostuminen. Yksittäisen ihmisen kääntyminen liittyy henkilökohtaista tasoa laajempaan kokonaisuuteen.

Syntyperän ja uskonnon suhteen käsittely tapahtuu Vicedomilla missiologisesti värittyneessä kirkko-opillisessa kontekstissa. Vaikka hän korostaa kristinuskon erityislaatuisuutta muihin uskontoihin nähden kritisoidessaan ajatusta syntymän määräävästä vaikutuksesta uskonnolliseen yhteisöön kuulumisen suhteen, ei Vicedomin kritiikki näytä kohdistuvan niinkään muihin uskontoihin ja näiden käsityksiin vaan läntisiin kirkkoihin ja ennen kaikkea häntä lähellä olevan saksalaiseen kirkolliseen elämään. Hänen mukaansa saksalaisista maakirkoista löytyy selviä merkkejä siitä, että kristinuskon ja syntyperä yhdistetään käytännön tasolla kiinteästi toisiinsa.<sup>716</sup> Vicedom ei siis lähesty kysymystä syntymäyhteisöistä ensisijaisesti uskontoteologisena tai uskontotieteellisenä kysymyksenä vaan pyrkii tarkentamaan käsitystä kristillisestä kirkosta ja sen lähetystehtävästä. Hän kritisoi sellaisia niin sanottuja ”vanhoja kirkkoja”, jotka operoivat maa- tai kansankirkollisuuden puitteissa. ja määrittelevät ja rajoittavat sen myötä tehtäviään kansallisuusrajojen tai

---

<sup>714</sup> ”In den nichtchristlichen Religionen deckt sich Religionsgemeinschaft und Geburtsgemeinschaft. In ihnen ist also nicht nach dem Glauben gefragt, es wird keine Entscheidung verlangt. Man wird in die Religion hineingeboren und nicht hineinbekehrt.” MW 60; ”Tatsächlich ist die christliche Gemeinde eine Neuheit in der Welt der Religionen. In allen Religionen deckt sich die Religionsgemeinschaft mit der Volksgemeinschaft [...]” MDG 13.

<sup>715</sup> ”Ich glaube nicht, daß ein Volk christlich wird, ohne daß durch eine gesunde Missionsarbeit die Menschen vor die Entscheidung gestellt werden.” WAC 28. Kasteen merkityksestä esim. TUH 14.

<sup>716</sup> ”Gemeinsam mit unseren Landeskirchen [...]” DV 22. Vicedom noussee ennen kaikkea maakirkoissa vaikuttaneita asenteita vastaan. Historiallisesti tarkastellen *Volkskirche*-ajattelun taustalta löytyy voimakas käsitys *Volkmission*:ista eli kirkon missionaarisesta vastuusta kansaa kohtaan sekä lapsikasteen vahva asema. Kirkko ei kasva syntymien kautta vaan kasteiden kautta. Huber 2003, 250.

valtiollisten rajojen mukaan. Vicedomin mukaan tällainen ajattelutapa rajoittaa ja vahingoittaa kristinuskoa.<sup>717</sup>

Vicedom kritisoi kirkon sitomista valtiollisiin ja kansallisiin intresseihin. Jumalan kokoamassa seurakunnassa ei kansojen välisten rajojen anneta toimia rajoittavina tekijöinä. Kansalliset vastakkainasettelut eivät kuulu seurakunnan sisäiseen elämään. Kun Vicedom alleviivaa seurakunnan riippumattomuutta kansallisista rajoista ja määrittelyistä, hän korostaa samalla kasteen ja uskon roolia kristillisen seurakunnan hahmon antajana.<sup>718</sup> Syntyperään liittyvän kansallisuuden sijaan Vicedom korostaa kastetta ja uskoa seurakunnan ja kirkon rajojen asettajana. Ne määrittelevät seurakunnan ja Jumalan kansan rajat ja tulevat tässä mielessä ihmisen syntymään liittyvien määreiden tilalle. Kansallisuusrajat ja niiden määrittäminen toimivat näin tietyssä mielessä kasteen ja uskon malleina, jotka nämä kumoavat seurakunnan todellisuudessa.

Vaikka Vicedom kirjoittaa aikansa saksalaista kansankirkkomallia kritisoidessaan terminologian puolesta pääasiassa kirkon ja kansan (*Volk*) suhteista ja vähemmän kirkon ja valtion tai kirkon ja yhteiskunnan suhteista, hänen kritiikkinsä kohdistuu pikemminkin jälkimmäiseen ilmiöön. Sanalla ”kansaa” hän näyttää viittaavan paitsi varsinaiseen etniseen taustaan myös yhteiskuntaan ja valtioon. Tällainen terminologia toimii hänen kontekstissaan, vaikuttavathan saksalaiset ja monet muut läntisistä kirkoista valtioissa, jotka perustuvat kansallisvaltioideologiaan.<sup>719</sup> Eurooppaa arvioitaessa on muistettava, että vaikka eurooppalaiset valtiot perustuvat ajatukselle kansallisvaltiosta, vaikuttaa useimmissa maissa huomattavia vähemmistökansoja, jotka ovat joutuneet kärsimään kansallisvaltioideologiasta. Tällä lähtökohtaisella epäsymmetrialla on vaikutuksensa myös kansankirkkoideoiden toteutumille. Vicedom huomauttaa käsitteen ”kansaa” ulottuvuuksista suhteessa valtioon ja vertaa eurooppalaista tilannetta Aasiaan, jossa kansojen ja valtioiden rajat ovat

---

<sup>717</sup> ”Hier stehen die alten Kirchen immer wieder im Gefahr, die alle Grenzen sprengende Dynamik der Rechtfertigung auf das eigene Volk zu beschränken. Unter Denken und Handeln im Rahmen des Landes- und Volkskirchentums ist ein Ausdruck der Begrenztheit unseres Christentums. Beide Begriffe und ihre Begründung in Theologie und Kirchenrecht wurden dem kirchlichen Leben immer wieder dadurch zum Schaden, daß die Kirchen sich im Gedanken eines christlichen Staates und Volkes wiegen konnten und ihren Auftrag über die Volksgrenzen hinaus nicht erkannten.” RGK 23–24.

<sup>718</sup> ”Gott will durch sein Evangelium, durch den Dienst der Gemeinde, der in Verkündigung der Rechtfertigung besteht, Sein Volk sammeln – und dieses deckt nicht mit Volksgrenzen. Es setzt sich zusammen aus allen Getauften und Gläubigen. Es darf darum innerhalb der Gemeinde keine nationalen Gegensätze geben.” RGK 24–25.

<sup>719</sup> Kansa-käsitteestä Raamatussa ja kirkon historiassa sekä kansallisvaltioiden kehittymisen vaikutuksista siihen Honecker 2003, 191–198. Kun Hoekendijk kritisoi saksalaista *Volk*-orientoitunutta lähetysteologiaa, hän toteaa kansallisromanttisen kansakäsityksen nousevan Vanhan testamentin pohjalta. 1800- ja 1900-luvuilla saksalaiseen lähetysteologiaan vaikuttanut kansallisromanttinen *Volk*-käsite on Hoekendijkin mukaan sekularisoitu muunnos Israelista Jumalan kansana. Hoekendijk 1967, 241–242.

monimutkaisempi kokonaisuus kuin Euroopassa ja jossa syntyperä saattaa määrittää ihmisen elämää voimakkaammin kuin esimerkiksi saksalaisessa ympäristössä. Aasiassa on syntynyt monia paikalliskirkkoja, jotka vaikuttavat nimenomaan jonkin kansan kontekstissa sen sijaan, että ne määrittäisivät suhteessa siihen valtioon tai yhteiskuntaan, jonka piirissä kyseinen kansa elää. Tässä mielessä nämä paikalliskirkot ovat todellisia kansankirkkoja, eivät valtiollisiin intresseihin tai rakenteisiin yhdistyviä instituutioita.<sup>720</sup> Vicedom näyttää suhtautuvan myönteisesti näihin ”aitoihin” kansankirkkoihin.

Vicedomin kansakirkkomallia vastaan esittämän kriittisen arvioinnin voidaan katsoa osuvan hänen kirjoitustensa syntyaikoina elinkaarensa päähän tullessiin ilmiöihin: kansallisromantiikan värittämään saksalaiseen lähetysteologiaan ja *Blut und Boden* -ideologiaan, nousevathan nämä molemmat teemat huomattavassa määrin esille hänen kirjoituksissaan.<sup>721</sup> On kuitenkin huomattava, ettei Vicedom sorru yksipuoliseen retrospektioon ja kritisoi vain historiallisia kehityslinjoja. Hän ei keskity lyömään anakronistisesti 1940-luvulla jo nujerrettua ideologiaa 1950- ja 1960-luvuilla. Hänen kritiikkinsä kohdistuu hänen oman aikansa ajatteluun ja käytäntöihin. Vicedomin omat kokemukset pioneirilähetystyöstä Uudessa-Guineassa ovat antaneet kaukupohjaa saksalaisissa ja muissa läntisissä ”vanhoissa” kirkkoissa vaikuttaneiden ajatusten ja käytäntöjen kriittiselle tarkastelulle.<sup>722</sup>

Vicedom moittii läntisten kirkkojen laiskuutta mission suhteen. Vicedom pitää kirkkoa ennen kaikkea Jumalan mission välineenä taistelussa kaikkialla vaikuttavaa epäuskoa vastaan. Hänen näkemyksensä mukaan läntiset kirkot eivät välttämättä miellä tehtävänsä tällaisen ajattelun kautta vaan rajaavat tehtäviään tukeutumalla ajatukseen ”kristillisistä” ja

---

<sup>720</sup> ”Wir machen die Landesgrenze, das geordnete Verhältnis zum Staat, den Anspruch der Kirche auf den evangelische Volksteil zu den Kennzeichen der Volkskirche. Wir müssen uns aber dabei sagen lassen, daß der Begriff Volk keine entscheidende Bedeutung mehr hat. Anders ist es z. B. in dem Raum von jungen Kirchen, wo wir *echte Volkskirchen* vorfinden. Die Volkskirchen in Indien, die Batakirche auf Sumatra, die Kirche in Neuguinea sind echte Volkskirchen, ohne daß wir unsere Kennzeichen auf sie anwenden können. Der Raum ihrer Kirche deckt sich in keiner Weise mit den Staatsgrenzen. Sie sind vom Staat vollständig unabhängig. Sie erheben nicht den Anspruch auf das Volk, aber sie umfassen es.” DV 20–21. Myös Hoekendijk kiinnittää huomiota käsitteen kansa kompleksisuuteen. Hoekendijk korostaa sosiaalisia eroja kansojen sisällä. Hoekendijk 1964, 127–128. Jenkins kiinnittää huomiota siihen, että kansallisvaltioiden asema lännessä on muuttunut radikaalisti 1900-luvun lopulla. Jenkins 2002, 11.

<sup>721</sup> Vicedom rinnastaa *Blut und Boden* -ideologian ei-kristillisiin uskontoihin: ”Alle anderen Religionen verwirklichen sich im Volk. Geburt und Abstammung, Blut und Boden, Ahnendienst und Kult für Nationalgötter spielen dabei eine so große Rolle, daß in ihnen die Grundlagen einer Nation gesehen werden. [...] Auch hier bringt das Abendmahl etwas ganz Neues. Es überbrückt alle von Menschen aufgerichteten Grenzen oder sprengt sie. Es hebt den Grundsatz, daß Religionsgemeinschaft zugleich Geburts- und Volksgemeinschaft sei, auf.” AJK 40.

<sup>722</sup> Tästä esim GMF, GBD, CPNG ja Müller 1993.

”ei-kristillisistä” kansoista.<sup>723</sup> Vicedomin kritiikki kohdistuu siis ajatteluun, joka tukeutuu kristikuntamalliin tai reformaation myötä syntyneisiin kansankirkkomalleihin.<sup>724</sup> Tämä kritiikki rakentuu oleellisesti kriisinteologiselle pohjalle. Kirkon taistelussa rajalinja määrittyy uskon ja epäuskon mukaan, ei maantieteellisesti.

#### **4.3.2. Kansan pysyvä merkitys ihmiselle**

Vicedom vastustaa syntyperän mukaan määriteltäviä kirkon rajoja, mutta pitää syntymäyhteisöjä merkittävänä kristilliselle elämälle, kuten edellä mainittu esimerkki ”aidoista” kansankirkoista osoittaa. Syntyperä ei saa määrätä kristillisen uskonyhteisön rajoja. Silti se yhteisö, johon syntymä ihmisen liittyy, määrittelee ihmisen elämää myös uskonyhteisössä. Vicedom ottaa esimerkin Raamatusta: Uusi testamentti puhuu juutalaiskristityistä ja pakanakristityistä mutta ei juutalaisseurakunnasta tai pakanaseurakunnasta. Kansa ja syntyperä ovat yksilölle merkityksellisiä, minkä vuoksi sanan kristitty eteen voidaan lisätä kansaan tai syntyperään liittyvä määre, mutta sanat kirkko ja seurakunta eivät voi saada eteensä mitään kansallisuuteen liittyvää attribuuttia. Kirkon todelliset rajat eivät liity kansallisiin tai syntyperään liittyviin rajoihin millään tavoin.<sup>725</sup> ”Jumala ei tee enää eroa kansojen välillä.”<sup>726</sup>

Vicedom korostaa kristityn kuulumista kahteen yhteisöön, jotka määrittelevät hänen elämänsä, mutta eivät ole merkityksiltään yhteismitalliset: kristitty on toisaalta Jumalan kansan, toisaalta profaanin kansansa jäsen. Vicedomin mukaan on tärkeää, että Jumalan kansaan kuulumisen ei vie paikkaa profaaniin kansaan kuulumiselta, koska molemmilla on omat sisältönsä. Jumalan kansaan kuulumisen ei ole poliittista tai sosiaalista siten kuin

---

<sup>723</sup> ”Es ergab sich die Alternative ‘christliche und nichtchristliche Völker’ anstelle von ‘Kirche und nichtchristen’. Das hatte aber zur Folge, daß man gegenüber dem Unglauben in dem eigenen Reihen blind wurde und nicht begriff, daß sich die Front immer zugleich durch die eigenen Gemeinden hindurchzieht. So verloren die Kirchen mit dem Missionswillen an den Nichtchristen auch den Rettersinn den eigenen Getauften gegenüber.” RGK 24.

<sup>724</sup> Kristikunta-ajattelun historiasta esim. Bosch 1991, 274–276. Reformaation vaikutuksista kirkkokäsityksiin Ahonen 2000, 151–154.

<sup>725</sup> ”Wir finden im Neuen Testament die Bezeichnung Judenchristen und Heidenchristen. Das ist zunächst einmal eine heilsgeschichtliche Unterscheidung. Wo sie aber benutzt und damit die völkische Abstammung der Christen angegeben wird, steht das Wort ekklesia nicht. Das Wort für Gemeinde oder Kirche wird immer ohne volksbezogenes Attribut gebraucht. Es gibt also keine Judenkirche und keine Heiden- oder Griechenkirche, also darf es auch keine deutsche, englische oder russische Kirche geben. Wo die Volkszugehörigkeit angegeben wird, fehlt das Wort Kirche.” DV 26. Vicedom vastustaa muutoinkin kristillisten seurakuntien määrittymistä sosiologisin määrein: ”Auf Grund des Neuen Testamentes gibt es keine Aufgaben, die nicht immer gesamte Gemeinde tangieren würden. Es gibt keine reine Frauen-, Männer-, oder Jugendgemeinde. Es gibt auch keine Aufgliederung nach sozialen Schichten. Wie sie alle allzumal einer in Christus sind, so haben sie auch alle an den Aufgaben des einen Leibes Christi Anteil und tragen die Verantwortung für das Ganze.” MDG 38.

<sup>726</sup> ”Gott macht also keinen Unterschied mehr zwischen den Völkern.” RGK 9.

profaaniin kansaan kuuluminen.<sup>727</sup> Uskonyhteisöillä ja maallisilla yhteisöillä on ihmisen elämässä omat tehtävänsä.<sup>728</sup>

Vicedom näyttää liittyvän Max Warrenin ajatteluun, jonka mukaan kristillisen kirkon kansainvälisyys ei tyhjennä kansallisuuden ja kansallisuuksien välisten rajojen merkitystä yksilöiden elämässä, vaan kristillinen usko pikemminkin yhdistää yli kansallisuusrajojen. Kristinuskossa ei ole kyse sellaisesta internationalismista, joka poistaisi kansojen merkityksen tyystin ja yhdistäisi ihmiset yhden ideologian voimalla.<sup>729</sup> Ihmisten kuuluminen yhteisönsä – kansaan, yhteiskuntaan tai valtioon – määrittelee Vicedomin mukaan väistämättä myös kirkkoa, jonka jäseniä nämä ihmiset ovat.

Vicedom näyttää seuraavan kontekstualisaation perusmalleja. Paikalliskirkot elävät tietysti kulttuurisessa kontekstissa, joka vaikuttaa kirkon ilmentymään. Hänen mukaansa ihmiset ”kantavat” yhteisönsä mukanaan kirkkoon huolimatta siitä, onko tämä kirkko järjestynyt valtionkirkko-, kansankirkko- tai vapaakirkkomallin mukaisesti. Ihmisten side sekä yhteisöihinsä että kirkkoon on sekä kirkon että yhteiskunnan kannalta keskeinen lähtökohta.<sup>730</sup> Toisin sanoen kirkon julistama evankeliumi elää tietysti kontekstissa. Kun kirkon elämä huomioi kontekstin, evankeliumi on relevantti yhteisölle, jonka keskellä se elää.

Vicedom korostaa sitä, että kirkko ei toteudu sosiaalisessa tai poliittisessa tyhjiössä vaan ihmisten keskuudessa. Ihmisillä on luonnostaan omat sosiaaliset ja poliittiset sidoksensa yhteisöihinsä. Yhteisö määrittää ihmistä, ja ihmisellä on vastuunsa suhteessa yhteisönsä.

---

<sup>727</sup> ”Die Gemeinde ist die Gemeinschaft derer, die sich im Glauben ihrem Herrn anvertraut haben und die diesem entgegenleben. Auch ihre Glieder gehören zum Volk. Sie hat an dessen Leben Anteil, sie beeinflusst es durch ihre Verkündigung und durch ihr anderes Leben, sie trägt das Volk stellvertretend vor Gott und dennoch ist sie eine Größe sui generis mit eigenen Wachstumsgesetzen. Sie gehört ihrem Herrn und doch hat er sie so geordnet, daß auch ihre Zugehörigkeit zum Volk für sie wichtig ist. Würde und könnte sie sich nämlich von ihm lösen, so wäre sie zugleich eine politische-soziale Einheit und würde sich von den heidnischen Religionsformen nicht mehr unterscheiden. Würde sie aber mit dem Volk eine Glaubensgemeinschaft sein, dann wäre sie nicht mehr eine Gemeinde Jesu Christi. Die Doppelzugehörigkeit macht ihre Eigenart aus.” MD 91.

<sup>728</sup> Tästä voidaan päästä regimenttioppiin, mutta myös Barmenin julistuksessa korostuvaan johtopäätökseen: kirkko ei saa ottaa valtion roolia, eikä kansasta tai valtiosta saa tulla kirkkoa. Barth 1984a: 20–23.

<sup>729</sup> Warren 1955, 388–389. Internationalismin vastustaminen sopii Vicedomille, jonka suhtautuminen kommunismiin on varsin kriittistä. Tästä esimerkkeinä: ”Der Säkularismus wird nicht allein durch den Westen verbreitet, sondern auch durch die Gebildeten der eigenen Völker. Der Kommunismus wird von den verarmten Menschen als eine messianische Botschaft aufgenommen.” Vicedom 1959, 73; ”Es sind vor allem die in den totalitären Staaten wirkenden Ideologien, die einerseits der Menschheit versprechen, paradiesische Zustände zu schaffen, die aber andererseits allen anderen Glaubensformen gegenüber unduldsam sind. Hier ist an erster Stelle der Kommunismus zu nennen. [...] In China, Nordkorea und Nordvietnam ging die Christenheit durch tiefe und permanente Leiden. [...] Hierzu sind auch die Opfer der kommunistischen Wirren in Mexiko 1926–1938 zu zählen, sowie die Leiden der Christen im spanischen Bürgerkrieg.” GLK 8. Katso myös Latourette 1949, 34–35.

<sup>730</sup> ”Selbstverständlich wird jede Kirche, gleich, ob Staats-, Volks- oder Freikirche, irgendwie von der menschlichen Gesellschaft mitbestimmt sein, unter der sie ihre Gliedes hat. Die Christen leben in der Welt und sind damit auch Glieder ihre Völker und Bürger ihre Staaten. Sie sind als solche Glieder und Träger ihrer Gesellschaft. Diese Zweipoligkeit wird auch irgendwie zu einer Befruchtung der Kirche und der Gesellschaft führen.” DV 26.



Tämä teema oli esillä muun muassa Ghanassa vuonna 1958, kun M. M. Thomas korosti kristittyjen vastuuta yhteisöstään ja sen hyvinvoinnista myös nousevan kansallisen itsetietoisuuden ja maallistumisen värittämän ”vallankumousten aikakauden” aikana, jolloin kirkon ja yhteiskunnan väliset suhteet pitää määritellä uudella tavalla. Kirkkojen tulee olla kiinnostuneita omaa uskonyhteisöään laajemmista yhteiskunnallisista kokonaisuuksista.<sup>731</sup> Tämä edellyttää kristittyjen aktiivista suhdetta yhteiskuntaansa.

Vicedom ottaa huomioon kansojen ja muiden sosiaalisten kokonaisuuksien merkityksen yksilölle käytännön lähetystyössä. Koska monissa ei-kristillisissä kulttuureissa yksilö liittyy laajempaan yhteisöön niin vahvasti, että yhteisön ulkopuolelle joutuminen olisi yksilölle tuhoisaa, tulee mission suuntautua toisinaan tietoisesti ennen kaikkea yksilöitä suurempiin kokonaisuuksiin. Vicedom nostaa esimerkin tällaisesta lähetysstrategiasta hyvin tuntemastaan Uuden-Guinean lähetyshistoriasta. Kun Uudessa-Guineassa työskennellyt, Vicedomin opettajana ja esimiehenäkin toiminut Christian Keyßer havaitsi heimojen vahvan sisäisen yhteenkuuluvuuden, hän otti tämän huomioon lähetysstrategiassaan. Hän ei keskittynyt vain yksittäisiin ihmisiin vaan otti huomioon koko sen yhteisön, johon nämä kuuluivat. Yksittäisiä ihmisiä ei voinut kастaa kristillisen seurakunnan jäseniksi ilman, että siitä olisi seurauksena raju irtiotto ympäröivästä yhteisöstä. Tällainen irtiotto olisi repinyt yhteisöä ja johtanut kastetun yksilön huomattaviin vaikeuksiin. Koko yhteisö piti tämän vuoksi valmistaa hyväksymään yksittäisten jäsentensä mahdolliset kasteet. Tämä toisaalta kasteen ratkaisevaa ja epäjatkuvuutta yksilön elämässä aiheuttavaa luonnetta, toisaalta jo olemassaolevan yhteisön merkittävyyttä yksilölle korostava strateginen periaate ja sitä seurannut työote osoittautui Vicedomin näkemyksen mukaan oikeaksi ratkaisuksi Uuden-Guinean kontekstissa.<sup>732</sup>

Vicedom muistuttaa kirjoituksissaan useasti siitä, että kirkot eivät elä sosiaalipoliittisessa tyhjiössä, vaan niiden jäsenten kuuluminen omiin kansoihinsa ja valtioihinsa

---

<sup>731</sup> Thomas 1958, 23–25. Thomasin näkemystä tukivat mm. Ceylonin ja Indonesian kirkkojen konsiilien kuvaukset maidensa ja kirkkojensa tilanteesta. IMC 1958, 53–55; 56–58. Myös esim. Latourette piti esillä ”vallankumousten ajan” erityislaatuisuutta. Katso esim. Latourette 1949, 32–33.

<sup>732</sup> ”The missionaries could have followed the method of other missions by baptizing individuals, granting them protection and settling them in Christian villages. These Christians would always, however, have been treated as renegades and would have had no influence on their environment. It was Dr Keyßer who found the right way here. He said to himself: if it is not possible to win individuals without burdening them, we must try to win over the whole community, the tribe.” Vicedom 1955, 299. Keyßerin kokemuksia asiasta: Keyßer 1980, 24–30. Kasteen paikasta Vicedomin omaksumassa lähetysstrategiassa Müller 1993, 84–85. Keyßer edusti Hoekendijkin näkemyksen mukaan vanhaa Volk-orientaatiota ja oli siten tämän kritiikin kohteena. Myöhemmin Keyßerin näkemys on vaikuttanut syvästi mm. Donald McGavraniiin. McGavranista esim. Hunter 1996. Nykyisessä keskustelussa saatetaan uskonnon ja kulttuurisen identiteetin yhteys nähdä niin voimakkaana, että kristityksi kääntymisen jälkeenkin ihminen kuuluu tietystä mielessä vanhaan uskontoonsa. Tästä problematiikasta esim. Tan 2014.

värittää kirkollisten yhteisöjen elämää. Itse kirkkojen tulisi kuitenkin pysyä intressiensä osalta kokonaan itsenäisinä suhteessa valtioihin, joissa ne elävät. Vicedom toteaa, että missiolle on aiheutunut suurta vahinkoa kolonialismin aikana tapahtuneista siirtomaavaltojen ja lähetystoimijoiden intressien sekaatumisista. Valtiolliset ja kirkolliset toimijat olivat usein liian lähellä toisiaan, minkä myötä lähetysten motiivit saattoivat vääristyä voimakkaastikin. Vicedom vertaa kolonialismin ajan lähetystyötä kirkon ja valtion tiiviiden suhteiden osalta aikoihin, jolloin kristinusko levisi Itä-Eurooppaan ja ristiretkiin. Myös näissä vaiheissa kirkollisten ja valtiollisten tai poliittisten intressien sekoittuminen toisiinsa aiheutti huomattavia ongelmia ja vääristymiä kristillisessä sanomassa.<sup>733</sup>

Lähetystyön ja siirtomaavaltojen ajoittain hyvinkin läheinen yhteistyö on johtanut yleiseen käsitykseen ja mielikuvaan missiosta läntisen maailman ja läntisen kirkon asiana. Vicedom pitää lähetystoimijoiden ja siirtomaavaltojen tiivistä yhteistyötä erityisesti protestanttien ongelmana. Katolisen kirkon lähetystyöntekijät on hänen mukaansa perinteisesti mielletty pikemmin kirkkonsa työntekijöiksi kuin valkoisen rodun, länsimaitten tai omien valtioidensa ja kansojensa edustajiksi, toisin kuin protestanttiset kollegansa. Tästä syystä alunperin Aasiassa kehittynyt mutta historiallisen kehityksen vuoksi ajoittain länsimaisena pidetty kristinusko kohtaa vaikeuksia itsenäistyneissä entisissä siirtomaissa. Vicedom ottaa esille Intian, jonne kristinusko saapui kutakuinkin samoihin aikoihin kuin niin sanottuun länteen. Silti intialaisessakin kontekstissa kristinusko saatetaan kolonialismin aikakauden ilmiöiden jälkeen mieltää länsimaiseksi ilmiöksi.<sup>734</sup>

---

733 "Die Christen bekamen Beziehungen zu afrikanischen, asiatischen und amerikanischen Menschen und Völkern. Theologie und Kirche lernten zum erstenmalen konkreten universalen Bezug des Evangeliums kennen. Die Isolierung des Abendlandes war vorbei. Das Missionsmotiv war jedoch nicht mehr rein. Was sich bei der Mission in Osteuropa und in den Kreuzzügen schon abzeichnete, wird jetzt zur Norm: Staat und Kirche stehen auf dem Gebiete der Mission in engster Zusammenarbeit. Der Staat bediente sich der Mission, um seine religiösen Verpflichtungen zu erfüllen, und die Kirche erwartete die Hilfe des Staates zur Verwirklichung der Missionsarbeit." MÖZ 21.

734 "In dieser Auseinandersetzung wird das Christentum als die Religion des Westens verunglimpft. Man beurteilt seine Güte nach dem Handeln der Westmächte. Weil die europäischen Völker sich für Asien als gefährlich erwiesen haben, wird auch das Christentum als eine schädliche Religion gekennzeichnet. Dies ist die Ursache der schwierigen Lage der jungen Kirche in Indien. Durch die indische Verfassung ist Religionsfreiheit garantiert, dennoch wird der Übertritt zum Christentum als Abfall betrachtet." MW 45; "Alle Religionen sind sich aber in ihren Räumen darin einig, daß das Christentum ausgehalten werden muß. Es wird also nicht anerkannt, daß das Christentum auch eine asiatische Religion ist, das in derselben Zeit in Indien Fuß faßte als es nach dem Westen vordrang." MW 48; "Missionar und Missionsarbeit leiden heute schwer darunter, daß sich mit der Mission immer noch der Begriff des Westens verbindet. Es gibt noch Gebiete, wo das nicht in der Vordergrund tritt wie Südamerika, große Teile Afrikas und der Südsee. Aber auch schlummert die Tatsache im Untergrund. Aus den Länderberichten ging hervor, daß der Missionar durchweg als Angehöriger der weißen Rasse betrachtet und behandelt wird, u. U. beurteilt man ihn nach seiner Nationalität. Das ist z. B. in der Katholischen Mission nicht der Fall, wo der Missionar als Vertreter seiner Kirche gesehen wird." Vicedom 1960e: 21–22. Katso myös MSJG 7.

Vicedom huomauttaa, ettei kansallisten tai valtiollisten pyrkimysten sotkeutuminen kirkon elämään ole pelkästään kolonialismin tai länsimaiden ongelma. Myös lähetyksen myötä länsimaisen kulttuuripiirin ulkopuolella – vaikkakin kenties länsimaisen kulttuurin vaikutuksen myötä – syntyneet niin sanotut ”nuoret kirkot” osoittavat toisinaan taipumusta sekoittaa kansallisia intressejä kirkon missioon. Kansallisen innon tai yhteiskunnallisen aktiivisuuden vuoksi nämä kirkot eivät Vicedomin arvion mukaan välttämättä osaa antaa ulkomaisille lähetystyöntekijöille luontevaa roolia ja työskentelyvapauksia. Vicedom korostaa näiden paikalliskirkkojenkin kohdalla paikallisten ja ulkomailta tulleiden toimijoiden yhteistyötä, siis kansallisuuksien ja valtioiden rajat ylittävää yhteistyötä yhdessä missiossa.<sup>735</sup> Kun otetaan huomioon Vicedomin kritiikin länsimaisia toimijoita kohtaan sekä aiemmin esitellyt viitteet kirkollisen yhteyden keskeisyydestä Vicedomin ajattelussa, on syytä olettaa, että mitä ilmeisimmin Vicedom haluaa korostaa yhteistyötä ja tasavertaisuutta paikallisten ihmisten ja lähetystyöntekijöiden välillä pikemmin kuin vaatia lähetystyöntekijöille erityisvapauksia tai ehdotonta kotipaikkaoikeutta kirkoissa, jotka ovat syntyneet lähetyksen myötä. Tätä tulkintaa tukee Vicedomin käsitys siitä, että lähetyksen myötä syntyneiden kirkkojen tulee vapautua kolonisoivista voimista ja elää osana siirtomaavaltojen hallinnasta vapautuneita yhteiskuntia.<sup>736</sup>

Vicedomin ajattelu kansan ja kirkon tai valtion ja kirkon suhteista korostaa kirkon itsenäisyyttä ja erityislaatuisuutta. Kirkon toiminta ei saa olla riippuvainen muista tämänpuoleisista organismeista ja instituutioista, vaan sen on oltava osa Jumalan omaa missiota. Syy kirkon olemassaoloon on ennen kaikkea ilmoitustehtävä, joka johtaa kirkon väistämättä konfrontaatioon maailman kanssa ja siten myös kansallisten tai valtioiden intressien kanssa. Tässä näkemyksessään Vicedom liittyy barthilaiseen kriisinteologiseen ajatteluun. Toisaalta Vicedom ottaa vahvasti huomioon kansojen merkityksen yksilöille ja sen myötä seurakunnille ja kirkoille. Vaikka kansojen ominaisluonne ei vaikuta hänen ajattelussaan kirkon kehitykseen samoin kuin 1800-luvun saksalaisessa lähetysteologiassa, ei

---

<sup>735</sup> ”Manche jungen Kirchen haben kein Verständnis für die Missionsarbeit. Sie nehmen so stark an dem nationalen Leben ihres Volkes Anteil, daß es ihnen schwer werde, dem Missionar den rechten Platz anzuweisen und ihm die nötige Handlungsfreiheit zu gewähren. Andere wieder wünschen den sozialen Dienst und fühlen sich in der Abhängigkeit von der Mission wohl. Manche haben durch den Nationalismus der Mission gegenüber Minderwertigkeitskomplexe und suchen keine echte Gemeinschaft. So seien auch die jungen Kirchen daran Schuld, daß kein rechtes Vertrauen aufkommen kann, das die Basis aller Zusammenarbeit ist.” Vicedom 1960e: 23. Juuri ”vanhojen” ja ”nuorien” kirkkojen yhteistyön korostaminen oli KLN:n Ghanan konferenssin, johon tämä Vicedomin teksti liittyy, keskeisiä teemoja. Hermelink 1960, 16–21.

<sup>736</sup> ”Durch die politische Entwicklung wurde die Notwendigkeit der Selbständigkeit nur unterstrichen. Wenn einmal ein Volk sich selbst regiert, dann ist es kaum zu verantworten, wenn ein Teil dieses Volkes, der sich in den Kirchen gesammelt hat, noch von Fremden geleitet wird. Würde es geschehen, wäre die junge Kirche das, was ihr vorgeworfen wird: eine Kolonie, in der Fremden bestimmen – ein Rest des Kolonialzeitalters.” MSJG 6.

hän tyystin hylkää *Volkstum*-ajattelua. Kukin kansa on omanlaisensa kokonaisuus, johon sen edustajat liittyvät tiiviisti. Mission ja kirkon on huomioitava nämä sidokset, jotka tulevat niiden vaikutuspiiriin ihmisten ”kantamina”. On huomattava, että vaikka kansoilla ja niiden luonteilla on Vicedomin ajattelussa oma merkityksensä yksilöiden elämän suhteen, seurakuntaa eivät liitä yhteen mitkään kansalliset tekijät, vaan seurakunnassa vallitsevan veljeyden (*Bruderschaft*) saa aikaan yksin Jeesus Kristus.<sup>737</sup> Vicedom liittyy näin ajattelunsa sisällön ja terminologian suhteen vuonna 1934 laadittuun Barmenin julistukseen, vaikka ei hylkääkään kokonaan *Volk*-ajattelua, jota vastaan Barmenin tunnustus puolestaan voimakkaasti nousi.

#### **4.3.3. Kirkko Jumalan kansana**

Kansojen omien luonteiden huomioon ottaminen näkyy tavassa, jolla Vicedom lähestyy Uuden testamentin käsitettä *panta ta ethne* (kaikki kansat), joka esiintyy monissa missiologian kannalta merkittävissä Uuden testamentin kohdissa. Vicedom kritisoi Hoekendijkin tapaa kääntää kansat ihmiskunnaksi tai kaikki kansat kaikiksi ihmisiksi. Tällöin kansojen ominaislaatuja merkitys ohitetaan, ja mission kohde näyttäytyy yhtenä kokonaisuutena pikemmin kuin monella tavalla erilaisten yksikköjen ja yhteisöjen joukkona. Vicedom haluaa korostaa sanayhdistelmän *panta ta ethne* jännitteistä kokonaismerkitystä. Kun kansoihin liittyy sana *panta*, se kuvastaa kansoja paitsi yhtenä kansojen kokonaisuutena, myös ominaislaadultaan erilaisten kansojen joukkona. Käsitteessä *panta ta ethne* on näin toisaalta yksiköllinen ulottuvuutensa kansojen kokonaisuutena ja toisaalta moniköllinen luonteensa monien, toisistaan oleellisesti eroavien kansojen joukkona.<sup>738</sup> Missio kohtaa maailman ja ihmisyyksilöitä. Se kohtaa myös kansoja. Vicedom määrittelee käsitteen kansat kristillisen mission näkökulmasta: kansa ja kansat ovat kristillisen seurakunnan todistuksen ja kristillisen palvelun kohteita.<sup>739</sup>

---

<sup>737</sup> ”Die Gemeinde kann auf nationale, völkische und rassische Urteile keine Rücksicht nehmen, im Gegenteil, sie muß diese zerstören, wenn sie durch den Tod Jesu gegründeten Bruderschaft nicht untreu werden will.” MD 103.

<sup>738</sup> ”Übersetzen diese zu naiv ethne mit ’Völker’, so faßt Hoekendijk etwas zu selbstverständlich und apodiktisch den Begriff als ’Menschheit’ oder panta ta ethne als ’alle Menschen’ ohne ihre volkstümliche Verflochtenheit und versteht mit diesem Begriff die Menschen außerhalb des Volkes Israel, also im heilshistorischen Sinne. [...] Ethnos wird in der Schrift immer für Volksverband gebraucht und kann auch auf Israel angewendet werden. Ethne bedeutet, wenn es mit panta verbunden ist, die Völker in ihrer Zusammenfassung sowohl als auch in ihrer Differenziertheit (Mt. 24, 9; 24, 14; 25, 32; 28, 19; Mk. 11, 17; 13, 10; Lk. 21, 24; 24, 47; Röm. 11, 25; Gal. 3; 8).” MD 76. Spindler nostaa Hoekendijkin kritiikin vahvuuden esille: Hoekendijk pyrkii estämään ”kansojen” määrittelyn poliittisin teorioin. Spindler 1995, 129.

<sup>739</sup> ”Ganz abgesehen von einer Unklarheit im Neuen Testament gibt dieser Begriff nicht eine Begründung der Volkskirche, sondern *das Ziel ihrer Sendung an*. [...] In beiden Begriffen liegt eine heilsgeschichtliche

Vicedom liittyy näkemykseen, jonka mukaan käsite *panta ta ethne* on relationaalinen käsite. *Panta ta ethne* määrittyy suhteessa sitä käyttävän subjektin omalle tai käsitettä käyttävän subjektin ympärillä vallitsevalle kulttuurille. Israelin kansa määritteli eroavuutensa suhteessa kaikkiin muihin kansoihin, ja samoin teki myös esimerkiksi roomalainen kulttuuri. *Panta ta ethne* on tällaisen tulkinnan mukaan kulttuurien tai yhteisöjen eroja korostava käsite, jota käytetään kristittyjen piirissä Uuden testamentin ajasta lähtien kuvaamaan ihmisiä kristillisen seurakunnan ulkopuolelle.<sup>740</sup> Näin ollen ”kaikki kansat” on raamatullisessa yhteydessä jo Vanhasta testamentista lähtien vahvasti paitsi kansallisesti, myös uskontojen välisten rajojen mukaisesti määrittyvä käsite.<sup>741</sup> Määrittely antaa mahdollisuuden rinnastaa Vanhan testamentin Israel ja Uuden testamentin kirkko korostamalla eroa ympäröiviin kansoihin ja kulttuureihin. Kuten Israelin kansa oli olemukseltaan erilainen suhteessa muihin kansoihin, samoin kristillinen kirkko uutena Israelina on ratkaisevasti erilainen kuin ”kansojen kokonaisuus” sen ympärillä.<sup>742</sup> Vaeltava ja ympäröiville kansoille vieras Israelin kansa on kirkon pysyvä esikuva.<sup>743</sup> Tällainen näkökulma tukee ajatusta kirkon ja muun maailman välisestä konfrontaatiosta ja kirkon ilmoitustehtävästä.

Kuten edellä todettiin, Vicedom kritisoi Hoekendijkin tapaa ohittaa kansojen ominaislaadut ja pitää kaikkia kansoja yhtenä kokonaisuutena. Toisaalta Jumalan kansan vieraus kansojen keskellä on Vicedomille ja Hoekendijkille yhteinen korostus. Hoekendijkille

---

Scheidung vor. Den Ethne als den Menschen, die nicht an der Offenbarung Anteil haben, steht das Gottesvolk als das Volk des Heils gegenüber. Ist durch den Ethne-Begriff die Kirche in ihrem Auftrag dem Volke zugeordnet, so kennzeichnet der Begriff des Gottesvolkes ihre Sonderstellung vor dem Völkern, ihre Bezogenheit auf und ihre Bestimmung von Gott. [...] Die Kirche kann sich daher immer nur als Gottesvolk verstehen, das im Gegenüber zu den Ethne diese als den Raum ihres Dienstes und als das Ziel ihrer Verkündigung hat.” DV 25; ”Die Gemeinde ist eine eigene Größe und somit kann das Volk nichts anderes sein als der Raum ihres Zeugnisses und das Ziel ihres Dienstes. Damit ist das Gegenüber gegeben, dessen Front nicht verwischt werden darf.” DV 56.

<sup>740</sup> ”Es sind damit die Menschen außerhalb von Israel ohne Berücksichtigung ihres soziologischen Charakters gemeint. Auch in der Zeit des Neuen Testaments wurde der Begriff im Griechentum so verstanden. Die Römer bezeichneten damit die Nicht Römer, also die Fremden und Barbaren. Damit würde der Begriff auch den kulturellen Gegensatz zum Ausdruck bringen. So können wir sagen, es handelt sich bei ethne um Menschen und Völker außerhalb der Gottesgemeinde oder außerhalb der herrschenden Kultur.” MD 76. Kansa-sanojen määrittelystä Honecker 2003, 191–192. *Panta ta ethne*:n Israelin ja muiden kansojen rajaan perustuvaa tulkintaa suosii Calviniin vedoten myös Barth, katso Barth 1961, 64. Spindler määrittelee *ethne*:n liiton ulkopuolella oleviksi. Spindler 1995, 129. Monet tutkijat pitävät tätä israelin kansan ja muiden kansojen eroon perustuvaa tapaa tulkita *panta ta ethne* vääränä. He korostavat, että jokainen kansa kuuluu käsitteeseen *panta ta ethne*. Bosch 1991, 63–65.

<sup>741</sup> Tämä vastaa J. Blauwin käsitystä: ”kansat” on uskonnollinen käsite, joka määrittyy aina suhteessa Israeliin. Blauw 1962, 25.

<sup>742</sup> ”Die Völker bilden als ethne gegenüber der Gottesgemeinde eine Einheit, weil sie unter der Sünde verloren sind.” MD 77.

<sup>743</sup> ”Sie wird immer eine verfolgte, angefochtene, leidende Gemeinde sein. Sie wird sich immer in den Fremdlingschaft und auf der Wanderschaft befinden (1. Petr. 2, 11). Für sie ist das wandernde Gottesvolk immer wieder der Prototyp.” MD 102. Jumalan kansa nousi keskeiseksi käsitteeksi Vatikaanin toisen konsiilin dogmaattisessa konstituutiiossa *Lumen gentium*, erityisesti sen toisessa luvussa. LG 9–17.

Jumalan kansa on *novum*, uusi luomus. Se ei siis rakennu aiempien uskontojen, kansojen tai muiden vastaavien rakenteiden varaan. Kirkko on näin ollen yhteismitaton muiden maailmassa ilmenevien järjestelmien kanssa.<sup>744</sup> Tästä voidaan havaita, että Vicedom ja Hoekendijk rakentavat osin samalle pohjalle kritisoidessaan kansankirkkomalleja ja muita uskonnolliset ja etniset tekijät yhdistäviä käsityksiä. Toisaalta näyttää siltä, että kaikesta kritiikistä huolimatta Vicedom sitoutuu jossain määrin *Volkstum*-ajatteluun korostaessaan kansojen ominaispiirteitä, jotka myös kirkko lähetystehtävässään kohtaa ja jotka on syytä ottaa huomioon.

Kirjoittaessaan kirkosta Jumalan kansana ja uutena Israelina Vicedom tukeutuu avoimesti Barthiin. Hän lainaa teoksessaan *Missio Dei* Barthin pääteosta *Die Kirchliche Dogmatik*, jossa Barth kuvailee sekä Israelin kansan vastakkainasettelua suhteessa muihin kansoihin että kirkon vastaavanlaista suhdetta ympäröivään maailmaan. Barthin lähtökohta on voimakkaan ilmoitusteologinen. Kansojen välillä vallitseva vastakkainasettelu palvelee Jumalan sanan välittymistä maailmalle. Sana luo ensin kirkon vastapäätä maailmaa, ja sen jälkeen palvelevan kirkon myötä Sana kohtaa maailman. Barthin lähtökohtana on ilmoituksen välittyminen maailmaan ja sen myötä Sanan aktuaalistuminen. Kansojen välinen konfrontaatio on ensisijaisesti Sanan luomaa. Mitkään muut tekijät eivät synnytä tätä vastakkainasettelua.<sup>745</sup>

Vicedom liittyy Barthin ilmoitusteologiseen lähtökohtaan käsitellessään kirkkoa Jumalan kansana. Ilmoituksen lähtökohta on tällöin Jumalassa itsessään, ja ilmoitusta palvelevan kansan valitseminen on Jumalan spontaani teko. Vicedom korostaa Jumalan suvereeniutta Jumalan kansan ja muiden kansojen välisen vastakkainasettelun syntyisessä. Vicedom rinnastaa Vanhan testamentin kerronnan Israelin kansasta ja kristillisen kirkon. Israelin kansan valitseminen oli Jumalan suvereeni teko, joka asetti Israelin kansan erityiseen suhteeseen muiden kansojen kanssa. Israelin valinta (*Erwählung*) palveli ensisijaisesti Jumalan ilmoitusta suhteessa muihin kansoihin, ei kansaa itseään. Tämä sama dynamiikka toteutuu myös kirkon ja muun maailman välisessä suhteessa. Jumala on valinnut kirkon

---

<sup>744</sup> Hoekendijk 1964, 130–131.

<sup>745</sup> ”Wo die Gemeinde ihre Andersartigkeit erkennt und bewahrt, kommt es ganz von selbst zu dieser Haltung. Die größte Schwäche der Christenheit heute ist, daß die Christen nicht mehr wissen, daß sie Christen sind. Sie haben ihre Salzkraft verloren. Das konkrete Gegenüber von Kirche und Nichtkirche als solches aber ist, solange diese Welt währt, so wenig aufhebbar wie, trotz aller Bewegtheit des Verhältnisses, das Verhältnis von Israel zu den anderen Völkern. In diesem Gegenüber zweier Völker redet Gott mit der Welt. Er redet so mit ihr, daß sein Wort zuerst Kirche schafft, um dann, durch den Dienst der Kirche, Wort an die Welt zu werden.” MD 70. Lainaus: Barthilta: Barth KD I, 2, 769. Katso myös Barth 1961, 64. Davies toteaa, että vaikka Israel ei ollut varsinaisesti lähetetty kuten kirkko vaan pikemmin kutsui kansoja luokseen, se täytti ilmoitustehtävänsä. Davies

samalla tavalla kuin hän valitsi Israelin. Partikulaarisen kansan kautta avautuu Jumalan universaali tahto.<sup>746</sup>

Kirkon vanhatestamentillisena esikuvana toimineen Israelin kansan rajat määrittivät uskonnollisin, kulttuurillisin ja etnisiin perustein. Muut, Israelin kansan kanssa kosketuksissa olleet kansat saattoivat havaita Jumalan toiminnan Israelin kansan vaiheissa ja tulla sen myötä tietoisiksi Jumalasta.<sup>747</sup> Ero kirkon ja muun maailman välillä poikkeaa oleellisesti Israelin ja muiden kansojen välisestä erosta. Vicedom korostaa, että toisin kuin Israelin kansan ja muiden kansojen välinen ero, Jumalan kansan ja muiden kansojen välinen ero ei perustu mihinkään kulttuurisiin tai etnisiin seikkoihin, vaan se määrittyy vain ilmoitusperusteisesti eroksi suhteessa Jumalaan (*Gottesverhältnis*). Jumalan kansa elää tietoisena Jumalasta ja hänen tahdostaan Jumalan oman valinnan ja ilmoituksen vuoksi.<sup>748</sup>

Jumalan valinta erotti Israelin muista kansoista. Vicedom toteaa, että Jeesuksessa Kristuksessa tapahtunut, siis erityiseen Jumalan missioon kuuluva, ilmoitus johtaa uuden Israelin eli kirkon kaksinkertaiseen vastakkainasetteluun: Jumalan kansa, joka on saanut ilmoituksen Jeesuksessa Kristuksessa, asettuu vastakkain sekä juutalaisuuteen että muihin kansoihin nähden. Nämä vastakkainasettelusuhteet eivät ole rinnasteisia, vaan kirkon suhde vanhatestamentilliseen Jumalan kansaan on luonteeltaan erityinen. Tässä suhteessa on paljon erottavaa, mutta myös paljon yhdistävää. Vanhatestamentillisen ilmoituksen ja Jeesuksessa tapahtuneen ilmoituksen välillä on vahva jatkumo. Kirkko ei sanoudu irti

---

1966, 22–25. Katso myös Miller, joka käsittelee Israelin ja kirkon ilmoitustehätävän yhteyttä Paavalin teksteissä. Miller 1961, 72–84.

<sup>746</sup> "Um das Verhältnis von Kirche und Volk recht zu bestimmen, ist im Neuen Testament der *Begriff des Gottesvolkes* aufgenommen und die Kirche als das neue Israel beschrieben. [...] Israel war durch seine Erwählung zum Gottesvolk unter den Völkern geworden, nicht um sich zu isolieren, nicht um sich selbst genug zu sein, auch nicht um seines Nationalstolzes willen, sondern als Beispiel der Gottesgemeinde. An Israel sollten die Völker erkennen, was Gott mit seiner Gemeinde tut. Durch Israel sollten die übrigen Völker Gott finden und den Weg nach Zion gehen. Israel ist aber auch beispielhaft für die Stellung der Gemeinde im Volk. Auch in Israel war die eigentliche Gottesgemeinde immer dem Volke konfrontiert und an keinem Volk wird die Spannung zwischen Gottesgemeinde und dem Volke deutlicher als an Israel." DV 57. Katso myös MDG 25–27. "Auch hier ist das Volk Israel Vorbild. In seiner Exklusivität lag die Universalität seiner Wirkung." MDG 40. Esim. Holterin mielestä partikularisuuden ja universaalisuuden dynamiikka leimaa koko Vanhan testamentin miisiokäsitystä. Holter 1989, 164–172.

<sup>747</sup> "Israels Erwählung war eine Berufung zum Dienst und ein Auftrag zum Zeugnis. Erwählung könnte gleich Sendung verstanden werden. An Israel sollten die Völker erkennen, wie sich Gott in einem Volk offenbart, wie er in Gericht und Gnade mit ihm handelt. So wurde Israel zum Beispiel gesetzt, an dem die Völker den handelnden Gott erkennen und ihn durch das Leben des Gottesvolkes verstehen lernen sollten. [...] Israel sollte durch seine missionarische Dimension, das heißt durch die Ausstrahlungskraft seines Gottesglaubens so wirken, daß die Völker davon angezogen werden. Die Menschen sollten in ihm Gott finden." MÖZ 12.

<sup>748</sup> "Das Gottesvolk bleibt das Volk, das die Offenbarung Gottes empfangen und seinem Willen und seinen Verheißungen gemäß zu leben hat. Die Heiden ließ Gott ihre eigene Wege gehen, ohne sie aus seiner Fürsorge zu entlassen. Es wird also mit der Unterscheidung Gottesvolk – Heiden kein kultureller oder rassischer Unterschied festgelegt, sondern ein vom Gottesverhältnis, von der Erwählung und der Offenbarung her abgeleiteter." MÖZ 32.

vanhatestamentillisesta ilmoituksesta vaan määrittyy osaltaan jo Israelille annettun ilmoituksen mukaan ollessaan uusi Israel ja uusi Jumalan kansa.<sup>749</sup> Jatkumo Israelin kansan ja kirkon välillä heijastuu kirkon ja juutalaisuuden suhteisiin. Vicedom toteaa, että kirkon julistus on erilaisessa asemassa suhteessa juutalaisiin ja suhteessa muihin kansoihin Uuden testamentin kontekstissa: juutalaisille saarnataan Jumalan teoista Israelin kansaa kohtaan, kun taas ei-juutalaisten kohdalla julistus alkaa luomisesta.<sup>750</sup> Vicedomin käsitys juutalaisuuden ja kirkon suhteista näyttää pitävän sisällään tiettyjä korvausteologiaan viittaavia piirteitä. Kirkko on perinyt Israelin kansalta ilmoitustehtävän. Toisaalta Vicedom korostaa sitä, että kirkon ilmoitustehtävä ei aseta juutalaisuutta osaksi kirkon ulkopuolista todellisuutta. Kirkko on ”uusi Israel”, mutta se ei johda ”vanhan Israelin” erityisyyden mitätöitymiseen.

Jumalan kansan barthilaisen ilmoitusteologisen perusintention lisäksi Vicedom korostaa myös Barthin välineellistä käsitystä kirkosta Jumalan kansana. Kansojen kokonaisuudesta erottuva Jumalan kansa on maailmassa ilmoituksen vuoksi. Se on maailmaa vastapäätä ja maailmaa varten. Kansat muodostavat sen ympäristön, jossa kristillinen sanoma on julistettava.<sup>751</sup> Jumalan kansa on valittu elämään vastapäärä maailmaan nähden, mutta se on myös lähetetty maailmaan. Kirkon oman tehtävän mieltämisen kannalta tämän lähtökohtaisen erilaisuuden ja siihen sidotun tehtävän ymmärtäminen on keskeistä. Kirkon tulee ymmärtää ainutlaatuisuutensa mutta myös tehtävänsä kattavuus. Maailmaan lähetettynä kirkko ei voi rajata toimintansa kohteita. Se on erilainen kuin maailma ja se on olemassa koko maailmaa varten. Kirkon toimintaa rajaa vain sisäinen, laadullinen tekijä: sen tulee pysyä sille ilmoitetussa totuudessa ja elää sen mukaan.<sup>752</sup>

---

<sup>749</sup> ”Durch die Offenbarung in Jesus Christus kam die Christenheit in die eigenartige Stellung der Doppelkonfrontierung. Sie mußte ihr Verhältnis zu den Juden bestimmen, mit denen sie die ‘Schriften’, das heißt das Alte Testament, gemeinsam hat. Sie tat das dadurch, daß sie sich als das neue Israel oder als das neue Gottesvolk verstand. [...] Die Kirche kann sich nie losgelöst von dem alttestamentlichen Gottesvolk verstehen.” MÖZ 33. Tätä sitoutumista Vanhaan testamenttiin tulee mielestäni tarkastella Vicedomin Jumalan tekoja historiassa korostavaa ajattelua vasten. Se tuskin on suora kannanotto kulttuuriprotestantismissa ja siitä periytyen kansallissosialismissa vaikuttaneeseen Vanhan testamentin ja juutalaisuuden vastustamiseen, tästä esim. Steigmann-Gall 2005, 29–41. Israelin kansan ja kirkon distinktiosta ja yhteydestä Sundkler 1963, 1–16.

<sup>750</sup> ”Sie gehen bei den Juden immer von dem Handeln Gottes mit Israel aus, bei den Heiden von der Schöpfung und von dem, was ihnen Gott Gutes getan hat.” MD 87.

<sup>751</sup> ”Die Botschaft soll in der ganzen Oekumene verkündigt werden, die der Lebensraum der Völker und damit der Raum der Verkündigung der Kirche ist. So werden Oekumene und Kosmos zu Korrelaten der Basileia und damit zu dem Gegenüber der Missio Dei und des Apostolats.” MD 77.

<sup>752</sup> ”Da die Heiden das Gegenstück zum Volk Gottes sind, mußte notwendigerweise auch untersucht werden, was die Schrift unter dem Gottesvolk versteht. Das Überraschende ist, daß die verschiedenen Forscher zu denselben Ergebnissen kommen. Israels Erwählung war Berufung zum Dienst. Es sollte sich der Welt so konfrontieren, daß an dem Beispiel Israels den Völkern die Herrschaft Gottes deutlich würde. Die Erwählung Israels hatte darum bereits kosmische Bedeutung und eschatologische Ausrichtung. Von hier aus ergibt sich durch das Selbstverständnis der Kirche als des neuen Gottesvolkes ihre Stellung zu Volk und Welt. Sie steht der Welt gegenüber und ist darum an die Welt gesandt. Ihr Dienst ist darum quantitativ unbegrenzt, sie hat alle



Vicedom korostaa ihmisen kuulumista tiettyyn kansaan ja yhteisöön paitsi eikristillisten uskontojen kohdalla myös kristinuskossa. Jumalan kansan jäsenillä on hänen mukaansa kaksoiskansalaisuus. Jumalan kansan vastapäisyys ei vedä Jumalan kansan jäseniä irti omista yhteisöistään, vaan syntyperän määräämä kuuluminen yhteisöön on merkittävä osa kristityn elämää. Vicedom ei vähättele kristittyjen asemaa kansojensa aktiivisina jäseninä. Jokainen kristitty jakaa paitsi Jumalan kansan elämän myös oman profaanin kansansa kokemukset. Tämä on annettua todellisuutta, jonka kanssa kristitynkin tulee elää.<sup>753</sup> Jokainen kristitty on myös poliittisessa osavastuussa kansansa teoista ja sen johtajien päätöksistä, ja jokaisella kristityllä on velvollisuuksia valtiota kohtaan. Tämän vuoksi jokaisen kristityn tulee myös toimia aktiivisesti, jotta yhteiskunnan toiminta olisi oikeasuuntaista.<sup>754</sup> Jumalan kansan jäsenillä on velvollisuutensa omia profaaneita yhteisöjään kohtaan. Vicedom korostaa myös kirkon mahdollisuuksia osana kansainvälistä yhteisöä. Kirkon kansallisuusrajat ja syntymäyhteisöjen rajat ylittävä luonne antaa kirkolle ainutlaatuisen roolin maailmanpolitiikassa. Se voi toimia ainutlaatuisena yhdistävänä tekijänä kansojen välillä kriisitilanteissa.<sup>755</sup> Kirkossa ilmenevällä yhteydellä on yhdistävä vaikutuksensa kansainvälisessä kentässä.

Jumalan itseilmoitukseen perustuva dialektiikka vaikuttaa Vicedomin mukaan yksilön elämään toisaalta Jumalan kansan, toisaalta profaanin kansansa jäsenenä. Jumalan Sana nimittäin toimii aina ylimpänä ja ehdottomana normina yli kansallisuusrajojen ja voi toisinaan edellyttää ihmiseltä jopa toimimista omaa kansaansa vastaan.<sup>756</sup> Lojaliteetti omaa kansaa

---

Menschen zu erfassen. Eine qualitative Begrenzung ergibt sich allerdings dadurch, daß die Kirche als Trägerin der Offenbarung die Wahrheit zu vertreten und die Welt mit der Wahrheitsfrage zu konfrontieren hat." MD 71.

<sup>753</sup> "Die Glieder der Kirche sind auch Glieder des Volkes. Das Anliegen eines Volkes, sein Glück, sein Wohlstand, seine Nöte, seine Leiden, seine Schuld, und seine Ehre betreffen auch die Christen. Es sind die Gegebenheiten, unter denen sie sich in dieser Welt bewähren müssen. Damit wäre das erste Band zunächst einmal mit dem Menschsein der Christen gegeben." DV 27. Müller viittaa ensimmäisen maailmansodan aikaisen saksalaisen, velvollisuutta korostaneen ilmapiiriin vaikutuksiin vartuvan Vicedomin elämälle. Müller 1993, 3–4.

<sup>754</sup> "Wie im Alten Testament der König für die Taten seines Volkes verantwortlich gemacht und das Volk für den Mißbrauch des Rechts durch den König zur Rechenschaft gezogen würde, so sind auch heute das Volk und damit auch die Christen für die Maßnahmen der Regierung mitverantwortlich. Ausdruck dafür ist nicht nur die Wahlpflichtung sondern auch die Wehrpflicht. Ist durch jene das Volk passiv an der Regierung beteiligt, die es sich selbst gegeben hat, so übt es durch diese eine aktive Teilnahme aus. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, daß in der geschichtlichen Entwicklung das Volk in dem Maße zur Verteidigung des Staates verpflichtet wird, als es an der Regierung Anteil bekommt. Die Glieder eines Volkes sind darum berechtigt, von der Regierung Rechenschaft zu fordern und sich selbst ein Urteil zu bilden. Gerade echte Demokratie verlangt die politische Schulung der Glieder eines Volkes. Da die Christen auch Glieder ihres Volkes sind, kann ihnen niemand die politische Verantwortung abnehmen." KA 34–35.

<sup>755</sup> "Die Kirche umspannt heute die ganze Welt und bietet oft in den Krisenzeiten die einzige Brücke zwischen den Völkern. Ihre Glaubensgemeinschaft ist bereits eine Grundlage des Vertrauens." KA 33.

<sup>756</sup> "Durch das Wort Gottes und durch die Gemeinschaft der Jünger untereinander ist sie allein ihrem Herrn unterstellt und von ihm her muß sie nun unter dem Urteil des Wortes Gottes ihren Weg mit dem Volk oder auch gegen das Volk gehen. Aber sie kann sich nicht von ihm lösen. Sie hat an dem nationalen Leben Anteil und doch

kohtaan tuli luterilaisuudessa keskeiseksi kysymykseksi Saksan kirkkوتاistelun myötä. Esimerkiksi Dietrich Bonhoeffer joutui pohtimaan kristityn osuutta kansansa kärsimyksiin ja aktiivisen vastarinnan oikeutusta.<sup>757</sup> Vicedomille ominainen Jumalan Sanan korostaminen ylimpänä kriteerinä viittaa selvästi toisen kirkkوتاistelun keskeisen tekijän eli Barthin vaikutukseen.<sup>758</sup>

Jumalan kansaan kuulumisen ensisijaisuus suhteessa maalliseen kansan jäsenyyteen on linjassa Vicedomin pelastuskäsityksen kanssa. Langennut ihminen löytää todellisen identiteettinsä elämänsuhteessa Jumalaan. Tässä elämänsuhteessa eläminen on samalla kuulumista Jumalan kansaan ja Kristuksen ruumiiseen. Tämä jäsenyys määrittelee ihmisen syvimmällä mahdollisella tavalla. Jos Jumalan kansan jäsenyys johtaa jännitteeseen inhimillisen kansan jäsenyyden kanssa, väistyvät jälkimmäisen aiheuttamat velvollisuudet. Asiaa voidaan tarkastella myös toisesta näkökulmasta. Esimerkiksi Bonhoefferin tapauksessa toimiminen natsihallintoa vastaan voidaan nähdä toimimisena oman kansan hyvän ja koko ihmiskunnan hyvän puolesta. Jumalan kansaan kuulumisen ja maalliseen kansaan kuulumisen eivät johda konfliktiin. Konflikti on oikean ja väärän välillä. Jumalan kansan jäsenyys tukee oikeaa elämää ja ihmiskunnan hyvää.

Edellä on käynyt ilmi ihmisen elämässä vaikuttava jännite, joka perustuu kuulumiselle toisaalta siihen kansaan, johon ihminen liittyy syntymässään, toisaalta kirkkoon, joka on Jumalan kansa. Uuteen testamenttiin tukeutuen Vicedom ei käytä Jumalan kansasta sanaa *ethne*, joka viittaa kansoihin Jumalan kansan ulkopuolella, vaan sanaa *laos*.<sup>759</sup> Jumalan kansa ei ole etninen, syntyperän mukaan määrittävä kansa vaan kansa, johon kuuluu ihmisiä erilaisista etnisistä taustoista. *Ethne-laos* distinktio kuvastaa Vicedomin teologiaan hyvin sopivaa kirkon yhteismitattomuutta suhteessa muihin kansoihin tai yhteisöihin. Kirkolla on luovuttamaton erityislaatuisuutensa. Vicedom kirjoittaa kirkosta ”Jumalan kansana kansojen keskuudessa”.<sup>760</sup> Tämä asetelma kuvaa paitsi kristillisen kirkon vastakkainasettelua suhteessa

---

kann sie als Gemeinde für sich die Volksgrenzen nicht anerkennen, denn sie gehört der einen Kirche Jesu Christi an und hat unter allen Völkern ihre Brüder und Schwestern. [...] Es gibt in ihr wohl Menschen verschiedener Rassen, aber sie wirken sich nicht aus.” MD 91.

<sup>757</sup> Karttunen 2005, 11–18. Bonhoefferin toiminnasta Hitlerin vastaisessa salaliitossa katso Bethge 1995 ja Bonhoeffer 1996.

<sup>758</sup> Kaiken kaikkiaan Vicedomin korostus, jonka mukaan kristityn tulee olla poliittisesti aktiivinen, tulee lähelle Barthin ajattelua. Werpehowski 2007, 228–242.

<sup>759</sup> ”Nach dem Neuen Testament wollte die Gemeinde, der Laos, das Gottesvolk sein.” MDG 25. Uudessa testamentissa sana *laos* tässä merkityksessä esim. kohdissa Ap. t. 15, 14; Room. 9, 25. Sanan *laos* sisällöstä Honecker 2003, 192. Vuoden 1961 KMN:n New Delhin yleiskokouksen materiaalissa korostetaan *laoksen* jäsenten todistajan tehtävää. Todistus Kristuksesta leviää kaikille elämän alueille *laoksen* jäsenten myötä. WCC 1962b: 24–25.

<sup>760</sup> “[...] das Gottesvolk unter den Völkern.” MDG 25.

maailmaan, myös kirkon ulospäinsuuntautuvaa ja missionaarista luonnetta. Kirkko elää ihmiskunnan keskellä palvelen Jumalan ilmoitusta.<sup>761</sup>

Vicedom korostaa jatkuvuutta Israelin kansan ja kirkon välillä ilmoitusteologisista lähtökohdista käsin. Hän ei näytä nostavan esille näiden kahden kansan välillä vaikuttavaa merkittävää eroa, jonka osa hänen aikalaisteologeistaan nostaa esille. Tämä ero on keskihakuisuuden ja keskipakaisuuden välinen ero.<sup>762</sup> Israelin kansa ei ollut toiminnassaan missionaarinen siinä mielessä, että se olisi hakeutunut muiden kansojen keskuuteen. Pikemmin muut kansat olivat kutsuttuja Jerusalemiin. Aluksi Jeesus lähetti opetuslapsensa Israelin kansan sekaan, ja vasta ylösnousemuksen jälkeen kehotus oli viedä sana kaikille kansoille.<sup>763</sup>

Vicedomin korostukset Jumalan kansa -käsitteen ymmärtämisessä ovat tulkittavissa paitsi uusitamentillisestä traditiosta tai Barthin teologian vaikutuksen myötä nousevina asioina, myös reaktiona aikansa lähetysteologiseen keskusteluun. Kirkon näkeminen Jumalan kansana ja uutena Israelina tarjoaa mahdollisuuden nähdä kirkko merkittävänä ilman triumfalistista kirkkokeskeisyyttä. Jumala on valinnut ja lähettänyt kirkon missioon spontaanisti. Jumalan valinta on tehnyt ja tekee kirkosta merkittävän, ja se elää muita varten. Hoekendijkilainen kritiikki kohdistui kirkkoon, joka elää muuriensa takana. Käsitys kirkosta Jumalan kansana on myös kritiikkiä sisäänpäin kääntynyttä kirkkoa kohtaan. Kansa on lähetetty liikkeelle muita varten.

#### 4.4. Kirkon kärsimys eskatologisena merkinä

Tämän tutkimuksen kohteen historiallinen tausta nostaa esille kärsimyksen monin tavoin. Ensimmäisen maailmansodan kärsimykset vaikuttivat Barthin ja Hartensteinin

---

<sup>761</sup> ”Wie das Volk Israel en Volk unter Völkern war, so kann sich auch die neutestamentliche Gottesgemeinde nur als Gemeinde innerhalb der Menschheit verstehen. [...] Es sollte unter den Völkern den Galuben an einen Gott bewahren und diesen so leben, daß es zum Beispiel des Gottes-Volkes inmitten der Völkerwelt wurde. [...] Ähnlich müßte sich die neutestamentliche Gemeinde verstehen lernen. Das kann sie allerdings nur, wenn Gott ihr volle und letzte Wirklichkeit ist und wenn sie von daher die prophetische Deutung ihre eigenen Geschichte und die ihres Volkes wagt. Wenn das gelänge, würde es im Leben der Gemeinde nichts geben, was keine missionarische Dimension haben und was nicht irgendwie ihre Sendung tangieren würde.” MDG 26.

<sup>762</sup> Katso esim. Davies 1966, 22–28. Wright korostaa, että keskipakaisuus kuuluu ajatuksena Vanhan testamentin profeettallisiin visioihin Israelista. Wright 2006, 331.

<sup>763</sup> Kuva kirkosta Jumalan kansana aukeaa merkittävällä tavalla myös ekumeniaan päin, kuten George Lindbeck huomauttaa. Jumalan kansa on Jumalan valitsema, ja se elää jatkuvassa suhteessa Jumalaan. Tällöin kirkko rakentuu pikemmin laajan narraation kuin yksittäisten propositioiden varaan. Lindbeck katsoo, että kristillisen dogmatiikan voisi siksi aloittaa Israelin ja kirkon jatkumoa korostavalla ekklesiologialla. Lindbeck 2009, xxxii. Lindbeckin huomio narraation keskeisyydestä sopii täydentämään Vicedomin sananteologiaa ja persoonadialogia korostavaa käsitystä. Molemmille kirkko on välttämätön, ja sen kautta Raamatun ilmoitus aktualistuu. Molemmat korostavat myös ekumeenista näkökulmaa ja Jumalan kansan yhteyttä, koinoniaa.

kriisinteologiaan. Toinen maailmansota piti kärsimyksen lähetysteologian agendalla. 1900-luvun jälkipuoliskolla havahduttiin maailmanlaajuisiin oikeudenmukaisuuden teemoihin, jolloin tunnistettiin paljon sellaista kärsimystä, joka ennen oli jäänyt vaille huomiota.

Risti ja siihen kuuluva kärsimys olivat voimakkaasti esillä Willingenin lähetyskokouksen materiaaleissa ja teemoissa. Warren nosti esitelmässään ristin kristillisen mission kriisiksi. Risti haastaa lähetysten tarkastelemaan historiaa ja tätä päivää kriittisesti. Sekä historiasta että tästä päivästä löytyy monia tehtyjä virheitä ja vääriä asenteita. Risti haastaa kirkon solidaarisuuteen maailmaa kohtaan. Warren kritisoi sielujen pelastumiseen kapeasti keskittyvää lähetyskäsitystä ja nostaa esille laajemman tavan ymmärtää kristillistä missiota. Tällainen malli ottaa huomioon ihmisten tarpeet monipuolisesti.<sup>764</sup>

Willingenissä ristin ja kirkon kärsimyksen teemaa piti yllä myös Reinold von Thadden, jonka mukaan kirkko on vetäytynyt maailman ongelmista ja kääntynyt sisäänpäin. Hurskauselämä on toiminut alueena, johon kirkko väistää maailman asettamia kysymyksiä. Ristin pitäisi ohjata von Thaddenin mukaan kirkkoa kohti palvelijan tehtävää. Kirkko on olemassa maailmaa varten ja maailmassa, vaikka se ei tyhjenekään maailmansisäisiin ilmiöihin. Kirkon tulee pysyä missiossa kuuliaisena Jumalalle, vaikka se johtaisi kirkon valintoihin, jotka vaikuttavat epäedullisilta. Kirkon tulee pysyä kuuliaisena, vaikka siitä seuraisi sille kärsimystä. Kristus hallitsee maailmaa sekä ristiinnaulittuna että ylösnousseena Herrana. Tämä kärsimyksen sisällään pitävä identiteetti ohjaa myös kirkkoa missiossa.<sup>765</sup>

Warrenin ja von Thaddenin teksteissä on nähtävissä kritiikkiä sekä kristikunta-mallin mukaista että pietististä lähetyskäsitystä vastaan. Sekä triumfalistisesti valtaa tavoitteleva lähetys että kapeasti sielujen pelastumiseen tähtäävä lähetys saattavat johtaa maailmansisäisen kärsimyksen väistämiseen. Kirkon on muistettava inkarnaation, kärsimyksen ja ylösnousemuksen todellisuus. Risti pitää näitä esillä. Kristuksen ja ristin kautta aukeaa näkökulma luotuun todellisuuteen ja sen piirissä vaikuttavaan kärsimykseen sekä solidaarisuuteen koko luomakunnan kanssa. Nämä teemat huomioitiin konferenssin lausunnoissa. Kirkko elää maailmassa ja sen tulee tavoittaa kaikki sosiaaliset, poliittiset ja uskonnolliset yhteisöt huolimatta sen saamasta vastaanotosta. Kirkko ei saa väistää kärsimystä.<sup>766</sup>

---

<sup>764</sup> Warren 1953.

<sup>765</sup> von Thadden 1953.

<sup>766</sup> IMC 1953, 190.

Kärsimys on keskeinen teema myös Vicedomin lähetysteologiassa. Vicedom kritisoi kirjassaan *Actio Dei* vuoden 1968 KMN:n yleiskokouksessa Uppsalassa ilmennyttä ajattelumallia, joka ei erittele Jumalan pelastavia tekoja ja Jumalan muita tekoja historiassa riittävästi. Ajattelumalli saattaa hänen mukaansa johtaa mission määrittelyn laantumiseen siten, että missio kattaa kaikki Jumalan teot historiassa. Samalla missionäkemystä uhkaa yksipuolinen tämänpuoleistuminen. Vicedom nousee tätä kehitystä vastaan aiemmin tässä tutkimuksessa esitellyillä tavoilla eli Lutherin regimenttijaon soveltamisella sekä luomisen ja lunastuksen välisen jännitteen korostamisella. Stephen Neillin kiteytykseen liittyen Vicedom torjuu ”panmissio”-ajattelun, joka pyrkii kokoamaan Jumalan kaiken toiminnan mission sateenvarjon alle: ”Jos kaikki on missiota, niin mikään ei ole enää missiota. ’*Missio Dei*:stä’ tulee tyhjä fraasi. Jeesuksen Kristuksen sovituskuolemalla ei ole enää mitään merkitystä.”<sup>767</sup>

Kristus-keskeinen pelastushistoria ja eskatologia ovat Vicedomille keskeisiä teemoja. Edellisessä luvussa käsiteltiin Vicedomin ajattelun Kristus-keskeisyyttä ilmoituksen, Jumalan valtakunta -teologian ja kolminaisuusopin sekä näihin oleellisesti liittyvän eskatologian suhteen. Kristus-keskeisyys on nähtävillä myös hänen käsitellessään kirkon lähetystehtävää. Jumalan missio välittyy kirkolle Pojan kautta. Jumala jatkoi Poikansa työtä ensin apostolien kautta. Näiden työn hedelmät välittyivät kirkolle, jolla on oma tehtävänsä Jumalan missiossa. Jumala ohjaa tätä prosessia. Vicedom viittaa kirkon lähettämisen yhteydessä neljään raamatunkohtaan (Matt. 10:16; Luuk. 9:2; Luuk. 10:1; Joh. 17:18) joissa kaikissa Jeesus lähettää opetuslapsensa.<sup>768</sup> Pojan missio saa kahtalaisen merkityksen Poika on sekä lähetetty että lähettäjä. Vicedom korostaa sitä, että maailmaan lähetetyn Pojan työt ovat niitä töitä, joita apostolien ja kirkon kautta jatketaan. Yhteys Jumalan missioon välittyy kirkolle juuri Pojan kautta. Niin Jumalan kuin kirkonkin missio kiteytyy Pojan inkarnaation ympärille: ”Jos Jumala ei olisi lähettänyt Poikaansa, ei olisi kirkkoa, apostolaattia tai missiota.”<sup>769</sup>

---

<sup>767</sup> ”Mission wird im ganzen Dokument nicht mehr als Sendung verstanden, die Gott selbst die gefallen Menschen gegenüber vollzieht, sondern als permanente Wirken Gottes in der Geschichte. Die Kirche hat sich nur noch in das Tun Gottes einzufügen. [...] Wenn man aber in jenem Dokument nur die Aussagen hervorhebt, die speziell von der Mission handeln, wird man der Veränderung nicht gerecht, die sich insgesamt im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt innerhalb der Herrschaft Gottes hier manifestiert: Im Grunde ist alles Mission! Wenn aber alles Mission ist, dann ist nichts mehr Mission. ’*Missio Dei*’ wird zu einer bloßen Phrase. Der Erlösungstod Jesu Christi hat keine Bedeutung mehr.” AD 54. Tästä kirkon ja mission integraatioon liittyvästä kehityksestä Bosch 1980, 11. Katso myös Scherer 1987, 36–37.

<sup>768</sup> ”Wie Gott durch die Apostel die Werke seines Sohnes fortsetzte, so führte er deren Tätigkeit durch die Frucht ihres Werkes weiter und setzt es fort, bis er sein Ziel erreicht hat (Mt. 24, 14). Damit ist die Mission der Kirche zugleich die *Missio Dei* in der heutigen Zeit, von dieser umschlossen und getragen (Mt. 10, 16; Lk. 10, 1; 9, 2; Joh. 17, 18).” MD 64.

<sup>769</sup> ”Wenn Gott seinen Sohn nicht gesandt hätte, gäbe es keine Kirche, keinen Apostolat, keine Mission.” MD 63.

Kristuksen keskeisyys kirkon lähettämässä tukee Vicedomin ilmoituskeskeistä *missio Dei* -mallia, otetaan lähtökohdaksi sitten joko hänen 1960-luvulla kehittynyt näkemyksensä, joka erittelee *missio Dei:n* ja erityisen *missio Dei:n*, tai hänen lyhytaikaisempi, teokseen *Missio Dei* -liittynyt käsityksensä, jossa hän ei nostanut erityistä *missio Dei:tä* erilleen Jumalan mission kokonaisuudesta. Molemmissa tulkintatavoissa Kristus on Jumalan itseilmoituksen kannalta ratkaiseva tekijä. Maailmaan lähetetty Poika ilmoittaa Isän, ja nämä yhdessä lähettävät Pyhän Hengen. Pojan inkarnaatio ihmiseksi tekee ihmisille mahdolliseksi Jumalan itseilmoituksen vastaanottamisen. Inkarnaatio on ratkaiseva tekijä kirkon lähettämisen taustalla.

Inkarnaation merkittävyttä suhteessa ylösnousemukseen tukee se, että raamatunkohdista, joihin Vicedom viittaa kirkon lähettämisestä kirjoittaessaan teoksensa *Missio Dei* kohdassa, jota edellä käsiteltiin, yksikään ei ole ”perinteinen” Matteuksen evankeliumin lähetykskäsky Matt. 28:18–20. Kaikki Vicedomin valitsemat kohdat eivät edes liity suoraan perinteisen lähetykskäskyn kontekstiin, siis aikaan Jeesuksen ylösnousemuksen jälkeen. Osa Vicedomin käyttämistä raamatunkohdista viittaa opetuslasten lähettämiseen ennen Jeesuksen kuolemaa ja ylösnousemusta. Opetuslapset lähetettiin tällöin julistamaan Jumalan valtakuntaa ja parantamaan sairaita, mutta he eivät vielä tuolloin voineet julistaa kuollutta ja ylösnoussutta Jeesusta Kristusta. Opetuslapset eivät siis olleet vielä kuolleen ja ylösnousseen Herransa lähettämiä todistajia vaan ”vasta” inkarnoituneen Jumalan Pojan lähettämiä.

Näyttää siltä, että Vicedomin ajattelussa Jeesuksen seuraajilleen antama lähetystehtävä ei tyhjene ristin ja tyhjän haudan sanoman julistamiseen vaan pitää sisällään luomisen arvon hyväksymisen inkarnaation pohjalta. Toisaalta on huomattava, ettei Jeesus lähettänyt ennen kuolemaansa ja ylösnousemustaan kirkkoaan vaan opetuslapsensa. Vaikka tällä lähettämällä on arvoa kirkon lähettämisen esikuvana, ei kirkon tehtävä rinnastu tai tyhjene tähän lähettämiseen täydellisesti. On myös otettava huomioon Vicedomin pelastushistoriaa korostava lähtökohta, jonka mukaan koko Raamattu toimii perusteluna kristilliselle lähetykselle. Raamatun kokonaisuuden kannalta tarkastellen tapahtumat ennen ristiä kertovat Jumalan omasta missiosta, joka etenee kohti ristiä ja tyhjää hautaa. Lähettäessään opetuslapset ennen ristiä ja ylösnousemusta Jeesus ilmaisee samaa missionaarisuutta kuin perinteisessä lähetykskäskyssä Matt. 28:18–20.

Myös liturginen teologia tarjoaa välineitä ennen ristiä ja ylösnousemusta tapahtuneen lähettämisen tulkintaan.<sup>770</sup> Vaikka Vicedom ei liturgista teologiaa suoranaisesti hyödynnä, on hänen lähetysteologisessa mallissaan piirteitä, jotka liittävät liturgian mission kokonaisuuteen. Vicedomille kirkko on sanan ja sakramenttien yhteisö, siis liturgiaa viettävä, siitä elävä ja sen myötä hahmonsaa saava yhteisö. Liturgisessa teologiassa evankeliumeiden kokonaisuutta voidaan tarkastella ylösnousemuksen näkökulmasta. Evankeliumin lukemisen yhteydessä messussa tervehditään ylösnoussutta ja läsnäolevaa Kristusta. Näin jokainen evankeliumiperikooppi luetaan tietyssä mielessä ylösnousemuksen näkökulmasta. Liturgian yhteydessä evankeliumeita ei lueta tiukan kronologian puitteissa, vaan risti ja ylösnousemus rikkovat ajan ja paikan kategoriat. Tässä valossa esimerkiksi Matt. 10:16; Luuk. 9:2 tai Luuk. 10:1 kertovat paitsi opetuslasten lähettamisestä ennen Jeesuksen kuolemaa ristillä ja ylösnousemusta myös missionaarisuudesta, joka nousee Kristuksen kuninkuudesta ylösnousemuksen jälkeen.<sup>771</sup> Paitsi kristillisen liturgian perusteista myös sen sisällöistä löytyy tukea inkarnaation merkityksen korostamiselle Jumalan kaikkiin kansoihin ja koko luomakuntaan suuntautuvassa missiossa. Loppiainen on liturgianhistoriallisesti huomattava juhla. Loppiaisen keskeisenä sisältönä on ihmiseksi syntyneen Jumalan Pojan merkitys kansojen valona. Tietäjien vierailu hiljattain syntyneen Jeesuksen luona osoittaa, että Jeesus ei ole vain juutalaisten Messias vaan kansojen pelastaja.<sup>772</sup>

Kristillinen kirkko syntyi Kristuksen ylösnousemuksen ja taivaaseenastumisen jälkeen. Ilmoituksen roolin korostaminen kirkon lähetystehtävän suhteen liittyy Vicedomilla vahvasti eskatologiseen ajatteluun. Kirkon osallistuminen instrumenttina Jumalan missioon on jo itsessään eskatologinen merkki (*Zeichen*). Jumala vie maailmanhistoriaa kohti loppua, ja tähän historianalkuun kirkon julistustoiminta niveltyy. Kirkon tehtävä rajoittuu ”lopun aikaan” (*Endzeit*) eli Kristuksen taivaaseenastumisen ja paluun väliin. Maailmalla on päämäärä, jota kohti Jumala sitä vie, ja tärkeä osa tätä prosessia on evankeliumin julistaminen kaikille kansoille ennen loppua (Matt. 24:14). Vicedomin ajattelussa kirkko on eskatologinen merkki nimenomaan kaikkiin kansoihin suuntautuvan julistustehtävänsä vuoksi.<sup>773</sup>

---

<sup>770</sup> Vuonna 1966 Davies kuvaa missiologisen ja liturgian teologisen tutkimuksen välistä vuorovaikutusta käytännössä olemattomana. Davies 1966, 9.

<sup>771</sup> Lathrop 1998, 27–31; Karvonen 1998, 33–36.

<sup>772</sup> Loppiaisen kehittymisestä ja merkityksestä Senn 1997, 160–162.

<sup>773</sup> ”Weil wir aber Kirche aus den Heiden sind, können wir auch nichts anderes sein als ein Glied der Missio Dei, als ein Werkzeug im Handeln Gottes, als ein Zeichen dafür, daß Gott die Welt ihrem Ende zuführt. Wie Gott durch die Apostel die Werke seines Sohnes fortsetzte, so führte er deren Tätigkeit durch die Frucht ihres Werkes weiter und setzt es fort, bis er sein Ziel erreicht hat (Mt. 24, 14). MD 64; ”Der Heilige Geist ist das große Faktum der Endzeit, das heißt der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi. Nur in dieser

Kaiken kaikkiaan Vicedom näyttää nostavan Matt. 24:14:n jopa merkittävämpään asemaan kirkon mission perustelussa ja motivoinnissa kuin saman evankeliumin sisältämän perinteisen lähetyuskäskyn Matt. 28:18–20.<sup>774</sup> Edellisessä pääluvussa käsiteltiin Vicedomin raamatukäsitystä suhteessa mission ymmärtämiseen. Keskittyminen Matt. 28:18–20 lähetyskäskyyn tai johonkin muuhun yksittäiseen käskyyn hämärtäisi hänen mukaansa Raamatun ilmoituksen kokonaisuuden missionaarisuuden ymmärtämistä. Matt. 24:14:n korostamisesta ei seuraa Vicedomille samankaltaista ongelmaa, sillä se ei motivoi missiota käskien. Matt. 24:14 korostaa Jumalan omaa työtä Jumalan missioon osallistuvan kirkon julistuksessa. Matt. 24:14 ei varsinaisesti käske Matt. 28:18–20:n tavoin vaan toteaa: evankeliumi julistetaan ennen loppua. Evankeliumin julistaminen on siten keskeinen eskatologinen merkki.

Matt. 24:14:n toteavaa luonnetta korostava tulkinta korostaa myös kirkon instrumentaalista luonnetta. Kirkko toimii Jumalan mission välineenä, kun evankeliumi Kristuksesta julistetaan kaikille ja kaikkialle ja Jumala saattaa missionsa loppuun. Vicedomille ominainen kirkon mission eskatologisen ulottuvuuden korostaminen korostaa myös Jumalan herruutta. Eskatologia jäsentyy Jumalan historiallisten tekojen mukaan. Toisin sanoen eskatologian eteneminen määrittyy Jumalan oman itseilmoituksen mukaan. Kirkko ei ole lähetyksen varsinainen subjekti, vaan Jumalan itseilmoitusta palvellessaan se on voimakas eskatologinen merkki, jonka Jumala itse toimintansa myötä antaa. Jumala itse johtaa suvereenisti eskatologista kehitystä, joka on vääjäämätön, kuten Matt. 24:14 osaltaan todistaa.

Vicedom asettaa vastakkain kristikuntamallin värittämän käsityksen missiosta ja eskatologiaa korostavan näkemyksen. Kristikuntamalli toi lähetyksen määrittelemiseen ja perusteisiin voimakkaan maantieteellisen komponentin. Maailma jaettiin kristilliseen ja ei-kristilliseen maailmaan. Tämä jako johti siihen, että sanan vieminen kaikkeen maailmaan tulkittiin korostetun maantieteellisesti. Sana vietiin kristikunnasta ei-kristilliseen maailmaan. Vicedomin kontekstissa kristinusko on oleellisesti globaali ilmiö. Maantieteellinen jako kristilliseen ja ei-kristilliseen maailmaan olisi mahdollinen. Sana on maantieteellisin mittarein arvioiden levinnyt kaikkeen maailmaan, mutta se ei ole johtanut Vicedomin mukaan mission loppumiseen. Missiota määrittää maantieteellisten tekijöiden sijaan ensisijaisesti

---

Zwischenzeit gibt es Kirche und Mission (Matthäus 24,14). Damit wird die Mission nicht nur zu einem eschatologischen, endzeitlichen Geschehen, sie ist selbst ein Zeichen der Endzeit." MÖZ 13; "Auch Matth. 24, 14 darf nicht so gedeutet werden; denn mit der Verkündigung der Botschaft des Reiches ist dieses selbst bereits gegenwärtig." AD 127.

<sup>774</sup> Korostus liittyy oleellisesti dialektisen teologian linjoihin. Hoekendijk toteaa: "Für Basel und Barmen war Matth. 24, 14 der Missionstext par excellence!" Hoekendijk 1967, 227. Matt. 28:18 sen sijaan edustaa hänen mukaansa warneckilaista, pedagogiaa painottavaa missiökäsitystä. Hoekendijk 1967, 228.



eskatologinen elementti. Missio jatkuu ”päivien loppuun asti”.<sup>775</sup> Tämä aihe liittyy Vicedomilla keskusteluun niin sanotuista ”nuorista kirkoista”. Vicedomin näkökulma korostaa mission teosentrisyyttä kirkkokeskeisyyden sijaan. Vicedom ei näe uuden paikalliskirkon syntymistä mission päämääränä tai loppuna vaan osana jatkuvaa missiota. Kaikki paikalliskirkot organisaationsa iästä riippumatta on kutsuttu osallistumaan Jumalan missioon, joka jatkuu Pojan paluuseen saakka.

Kirkon lähetystehtävän eskatologisuuteen ja Kristuksen seuraamiseen liittyy kysymys kärsimyksestä, joka on Vicedomille keskeinen teema. Vicedomin käsitystä kärsimyksestä leimaa vahva teleologia. Kärsimystä ei tule irrottaa pelastushistoriallisesta kontekstistaan. Se ei ole millään tavoin irrallinen tai päämäärätön ilmiö, vaan sillä on merkitys, joka tosin avautuu eskatologian myötä vasta lopusta päin.<sup>776</sup> Tämä korostus näkyy siinä, että teoksen *Missio Dei* viimeinen kappale kertoo kärsimyksen kautta perille tulleesta seurakunnasta.<sup>777</sup> Risti on kristityn ja Kristuksen oppilaan tuntomerkki. Kristuksen seuraajat kohtaavat Herransa tavoin kärsimyksen, mutta he seuraavat häntä myös kunniaan ja autuuteen. Vaikka kärsimystien merkitys avautuu täydellisesti vasta lopusta päin, jo sen aikana Kristuksen seuraajat kasvavat kiinni Mestariinsa.<sup>778</sup> Tässä näkyy Vicedomin ajattelun vahva

---

<sup>775</sup> ”Man könnte auch sagen, die Mission ist geographisch zum Ziel gekommen, das Ende der Welt ist erreicht. Wir können das mit demselben Recht behaupten, wie der Apostel Paulus nach Gründung weniger Gemeinden in Kleinasien feststellen konnte, daß er in diesen Ländern keinen Raum mehr habe. Daß damit unsere Missionsaufgabe nicht beendet ist, brauche ich nicht weiter auszuführen, weil für sie nicht nur die geographische Komponente, sondern auch die zeitliche bestimmend ist. Das 'Ende der Tage' ist noch nicht da; Missions aber wird es geben, bis der Herr wiederkommt. Es geht vor allem darum, daß wir die Wende in der geographischen Ausweitung der Missionsbasis anerkennen und von daher das Selbstverständnis unserer Missionsarbeit bestimmen lassen. Dazu wollen uns die jungen Kirchen mit ihrer Sicht der Mission helfen.” MSJG 4–5.

<sup>776</sup> ”Uns genügt, daß das Leiden der Gemeinde immer einen besonderen Sinn hat, weil sie Eigentum und Werkzeug Gottes ist. Sie kann im Grunde in dieser Welt keinen anderen Weg haben, als den, welchen ihr Herr gegangen ist (Röm. 8, 17). Durch dieses Leiden ist die Gemeinde an der Herrschaft Christi beteiligt und wird dadurch zu einer eschatologischen Größe, an der die Zeichen der Endzeit besonders deutlich werden.” MD 101.

<sup>777</sup> ”Das Leiden der Gemeinde mündet in die Erlösung ein, die mit der Herbeiführung des Reiches durch Jesus Christus gegeben ist. Mit dieser schließt Gott seine Missio ab. Dann hat die Gemeinde ihren Auftrag erfüllt. Sie darf dann das Siegeslied der Erlösten singen, nicht als eine herrschende Gemeinde, nicht als eine Gemeinde, die große Missionserfolge zu verzeichnen hat, nicht als triumphierende Gemeinde, sondern als eine überwundene Gemeinde, die an Jesu Sieg durch die Erlösung Anteil hat (Röm. 8, 31ff.)” MD 104.

<sup>778</sup> ”Es ist bezeichnend, daß der Herr, als die Apostel ihn von seinem Leidensweg abbringen wollten, den Jüngern sagt, daß sie nur dann seine wahren Nachfolger sein können, wenn sie ihr Kreuz auf sich nehmen, es nicht fliehen und den Weg nachgehen, den er vorausgegangen ist (Mt. 16, 24; Mk. 8, 34). Als er sie aussendet, macht er sie darauf aufmerksam, daß es in seinem Dienst um ganze Entscheidungen geht, die unter der Selbstverleugnung im Leidensweg sich verwirklichen (Mt. 10, 38). So wird das Kreuz zum Zeichen des Leidens und zum Kennzeichen des Christenstandes und der Jüngerschaft.” GLK 15; ”Nachfolge heißt hier, daß wir den Weg Jesu in die Herrlichkeit mitgehen dürfen. Wenn wir uns in seine Leiden hineinnehmen lassen, dürfen wir auch wissen, daß er uns in die Herrlichkeit führt, die er durch seinen Tod für uns geschaffen hat. Daher ist unser Leidensweg kein planloser; er hat durch unseren Herrn ein großes Ziel bekommen.” GLK 30. Vrt. Spindler, joka korostaa Kristuksen seuraamista ja suhdetta häneen kansakuntien opettamisen sijaan mission tavoitteena analysoidessaan jaetta Matt. 28:19. Spindler 1995, 128.

personadialoginen vire. Kristus ei ole seuraajilleen vain ihanne tai esikuva, vaan yhteys hänen ja seuraajiensa välillä on vahva kohtalon- ja elämänyhteys. Kristityn elämä on ”hartaasti ja eksistentiaalisesti” (*innig und existenziell*) niin vahvasti sidoksissa Kristuksen elämään, ettei kristityllä ole muuta tietä kuin Mestarinsa tie, mikä tarkoittaa myös kärsimyksen väistämättömyyttä.<sup>779</sup>

Kirkon kärsimys palvelee Vicedomin ajattelussa ensisijaisesti Jumalan itseilmoitusta ja liittyy siten oleellisesti Kristuksen kärsimykseen. 1. Tim. 2:6:een liittyen Vicedom pitää Kristuksen kärsimystä todistuksena Jumalan ja maailman valtakunnan välisestä konfliktista. Kirkon ja kristittyjen elämässään kohtaama kärsimys liittyy tähän todistustehtävään ja on osaltaan Jumalan mission ja pelastushistorian jatkumista.<sup>780</sup> Kirkolle kuuluvan todistajan tehtävän täyttyminen edellyttää valmiutta kärsimykseen. Vicedom moittii läntistä kristinuskoa taistelun ja todistuksen puutteesta ja suhtautuu sitä vastoin ihailevalla kunnioituksella alkukirkkoon ja mission myötä syntyneisiin vähemmistökirkkoihin.<sup>781</sup> Vicedom tarkastelee kirkkoa maailmalle vastakkaisena tahona. Tällainen asetelma korostaa niin Kristuksen työn kuin kirkon ja kristinuskon tyhjentämättömyyttä ”tämänpuoleisiin” ideaaleihin tai tavoitteisiin.<sup>782</sup> Jumalan valtakunnan toteutuminen ei Vicedomin ajattelussa ole ihmisen luonnollisen tiedon mukaisten odotusten suuntainen tapahtuma, vaan Jumalan toiminta

---

779 ”Darum müssen sie darauf achten, daß nichts sie von dem Herrn abzieht, nichts sie neben Jesus stellt, auch wenn sie bei dieser Haltung leiden müssen und von den Menschen deswegen mißverstanden und gehaßt werden (Mt. 10, 17 ff.). Ihr Leben ist so innig und existenziell mit dem ihres Meisters verbunden, daß sie persönlich keinen anderen Weg gehen können, als den, welchen ihr Meister voranging (Joh. 15, 18 ff.; 16, 1 ff.). Das wäre nicht möglich, wenn nicht auch dieses Leben, das dem gewöhnlichen Menschen als ungerechtfertigt und schwer erscheint, eine Gabe ihres Meisters wäre. Jesus schenkt ihnen alles, was sie zur Jüngerschaft befähigt.” MD 59. Davies liittää kärsimyksen missiossa paavalilaisesti voimakkaasti kasteeseen, jossa Kristuksen seuraaja on liitetty hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa. Davies 1966, 73.

780 ”Der Herr der Gemeinde bezeugt sich so, daß er selbst mit dem Seinen leidet und an diesem Leiden die Menschen ihrer Bosheit und Widergöttlichkeit zuschanden werden läßt. Darum wird durch das Leiden der Christen ihre Botschaft und dieses selbst zu einem Martyrion, zu einem Beweis der Wahrheit. So wird der Erlöschungstod Christi zu einem Zeugnis für Gott (1. Tim. 2, 6). So gesehen ist das Leiden nicht ein Unterliegen, sondern die aggressivste Anklage, die Gott der Welt gegenüber erhebt und damit der stärkste Angriff auf die Welt. Die Leiden der Gemeinde sind ein Beweis dafür, daß Gott mit seiner Missio in einer speziellen Weise am Werke ist, die Menschen zu gewinnen. [...] Er will seine Heilsgeschichte mit den Menschen ein Stück Verheißungen.” MD 100. Kärsimyksen keskeisestä roolista ja suhteesta todistukseen missiossa Bosch 1993, 182–183.

781 ”Die Gemeinden des Neuen Testaments mußten sich als KÄMPFENDE GEMEINDEN verstehen. Sie konnten nicht unangefochten in ihrer heidnischen Umgebung ihres Glaubens leben. Sie durften am allerwenigsten erwarten, daß die anderen Menschen sich nicht für sie interessierten. Im Unterschied zur heutigen abendländischen Christenheit hatten die Gemeinden damals, wie die jungen Kirchen heute, ihren Glauben zu bezeugen.” GW 120.

782 ”Wir können nicht unsre menschlichen Ideale zum Ziel der Herrschaft Gottes machen, ohne das Reich Gottes zu pervertieren. Es hat mit äußerer Beglückung nichts zu tun. Jesus hat den Seinen nirgends Glück verheißend. Er hat ihnen vielmehr den Leidensweg gewiesen und das Leiden selbst zum Weg der Herrlichkeit Gottes gemacht. Er hat Kranke geheilt und Hungrige gespeist, aber er hat nicht die Krankheit aus der Welt geschafft und er hat den Hunger nicht von der Erde genommen.” GW 58.

Kristuksessa ja kirkossa asettuu konfrontaatioon muun maailman kanssa, mikä aktuaalistuu kärsimyksessä.

Kirkon ja maailman välinen jännite johtaa kirkon kärsimykseen, jossa kirkon ilmoitusluonne ja tehtävä Jumalan instrumenttina käy ilmi. Kirkko ei kärsi saavuttaakseen jotain vaan Jumalan ilmoituksen – ja siten koko maailman – vuoksi. Tätä kuvastaa teoksen *Missio Dei* viimeinen kappale. Vicedom viittaa siinä Roomalaiskirjeen 8. lukuun jakeesta 31 eteenpäin.<sup>783</sup> Kirkko kärsii, mutta kärsimys ei erota sitä Herrastaan. Pikemminkin kärsimys tuo ilmi Jumalan huolenpidon kirkostaan. Kirkon kärsimys on maailmalle Vicedomin mukaan pelkkää sanaa voimakkaampi todistus.<sup>784</sup> Vicedom korostaa Kristuksen kärsimyksen sekä Kristuksen ja kirkon välisen kohtalonyhteyden merkitystä: kirkon Herra on jo itse käynyt läpi kärsimysten. Toisaalta hän korostaa Kristuksen läsnäoloa Hengen kautta: kirkon Herra ei jätä kirkkoaan yksin kärsimyksessä vaan tulee siihen itse ja on läsnä.<sup>785</sup> Kirkko ei ole kärsimyksessä hylätty kirkko vaan Kristuksen läsnäolon kirkko.

Vicedom liittyy implisiittisesti luterilaiseen ristin teologiaan, kun hän korostaa, vastakohtiinsa kätkeytyvän paradoksin Jumalan itseilmoitusta.<sup>786</sup> Jumala ilmoittaa voimansa pidättäytymällä voimankäytöstä ja johtamalla seurakuntaansa näennäisten tappioiden kautta.<sup>787</sup> vastakohtiinsa kätkeytyvä Jumala osoittaa inhimillisten käsitysten ja odotusten sekä Jumalan tahdon välisen eroavuuden. Vicedom korostaa tässä yhteydessä Jeesuksen kärsimyksen ja kuoleman sovittavaa merkitystä. Jeesuksessa Jumala osoitti, ettei hänen työnsä ole pelastusta kärsimyksestä vaan pelastusta kärsimyksen kautta.<sup>788</sup>

---

783 "Sie darf dann das Siegeslied der Erlösten singen, nicht als eine herrschende Gemeinde, nicht als eine Gemeinde, die große Missionserfolge zu verzeichnen hat, nicht als triumphierende Gemeinde, sondern als eine überwundene Gemeinde, die an Jesu Sieg durch die Erlösung Anteil hat (Röm. 8, 31ff.)." MD 104.

784 "Das Leiden der Gemeinde hat eine größere Zeugenkraft als das Wort allein. Es wird zu einem Tatzeugnis, zu einer Bestätigung des Wortes." MD 101.

785 "In diesem Leiden darf die Gemeinde die Gewißheit haben, daß der Herr, der den Leidensweg vorgegangen ist, in besonderer Weise ihr seine Gegenwart schenkt, um mit ihr die Sendung der Gemeinde im Rahmen der *Missio Dei* zu einer besonderen Wirkung zu führen (Joh. 15, 28 f.; Mt. 10, 20–21; Joh. 14, 26; Lk. 12, 11 f.). Er tut das dadurch, daß er ihr mit seinem Geiste nahe ist und dadurch sich immer wieder selbst von Gericht stellen läßt und mit der Gemeinde in das Leiden geht." MD 101.

786 "Gott bleibt in der Schwachheit stärkere." GLK 29; "Dadurch wird das Leiden immer zum Sieg, so paradox das klingen mag." GW 109. Lutherin ristin teologia nousi voimakkaasti esille Heidelbergin disputaatioissa. Lutherin ristin teologiaa mm. von Loewenich 1967; McGrath 1990, 148–181; Kopperi 2010, 155–172.

787 "Gott geht dabei geradezu einen Paradoxen Weg. Er macht am Leiden der Gemeinde für die Menschen sichtbar, daß er der Herr ist, dem alle Menschen gehören. Während alle Herrscher der Welt ihre Macht in den harten Gestalt der Gewalt ausüben, während alle Menschen auf ihre Autorität pochen, die ihnen gegeben ist, kommt Gott gerade dadurch zum Ziel, daß er nicht Macht und Gewalt ausübt, sondern sich laufend bekämpft und von Seiten der Menschen in die 'Niederlage' führen läßt." GLK 20.

788 "Gott erlöst in Christus Jesus nicht vom Leiden, sondern er erlöst durch den Leiden und führt darin zur Herrlichkeit." GLK 13; "Gott dagegen erlöst nicht vom Leiden, sondern er erlöst in Jesus Christus durch das

Vicedom toteaa, että Jesajan kirjan 53. luvun mukainen Herran kärsivän palvelijan rooli, joka Jeesuksella oli, oli välttämätön, jotta Jeesus olisi voinut sovittaa Jumalan ja ihmisen välit. Jeesus oli koko ihmiskunnan syntien myötäkärsijä.<sup>789</sup> Tässä kärsimyksessä Jumalan missio saavutti huippunsa.<sup>790</sup> Pojan kärsimyksen ja kuoleman myötä kristillinen julistus pelastuksesta on saanut sisältönsä.<sup>791</sup> Jeesuksen kärsimys on perusmalli kärsimyksestä toisten puolesta ja toisia varten.<sup>792</sup> Jeesuksen kärsimys tekee Jumalan ja ihmisen välisen suhteen korjautumisen mahdolliseksi. Tämän vanhurskauttamisen on oltava Vicedomin mukaan kirkon julistuksen ytimessä. Kirkko ei ole sovittamassa itseään maailman kanssa, vaan sovitus on Jumalan ja maailman välinen asia.<sup>793</sup>

Vicedomin käsitys kirkon kärsimyksestä liittyy luontevasti hänen kokonaiskuvaansa kirkon lähetystehtävästä. Jumalan oma missio korostuu: maailmaan lähetetyn Pojan kärsimys on *missio Dei*:n huipentuma. Kun kirkko kärsii, se liittyy Kristuksen pelastavaan kärsimykseen ja toimii Jumalan ilmoituksen instrumenttina. Kirkon kärsimys on kärsimystä muita varten, kuten Kristuksenkin kärsimys oli.<sup>794</sup> Vicedomin käsitys sisältää myös vahvan eskatologisen korostuksen. Kirkon kärsimys kuuluu aikaan Kristuksen taivaaseenastumisen ja paluun välille. Se on osaltaan viemässä pelastushistoriaa kohti lopullista toteutumaansa.

Vicedomin käsitys mission ja kirkon suhteesta nousee dialektisestä kriisinteologiasta ja pelastushistoriallis-ekkleziologisesti eskatologiasta. Kirkolla ei ole omaa missiota, vaan kirkon koko mielekkyys perustuu Jumalan missioon. Kirkon ilmoitustehtävä korostuu. Jumalan missio on Jumalan itseilmoitusta, joka toteutuu hänen teoissaan ja erityisesti inkarnoituneessa Pojassa. Tästä seuraa kirkon lähetystehtävän Kristus-keskeisyys ja

---

Leiden und damit gibt er dem Leiden in seinem Heilsplan, auch mit den einzelnen Menschen, einen besonderen Sinn." MD 101.

<sup>789</sup> "Er wäre nicht der Erlöser der Menschheit geworden, er hätte nicht Gott und Mensch versöhnen können, wenn er etwas anderes hätte sein wollen als der in Jes. 53 vorgezeichnete Gottesknecht. Er ist von Gott in die Welt gesandt, um für die Sünden der Menschheit zu leiden und in den Tod zu gehen." GLK 12.

<sup>790</sup> "Wie die Missio Dei bei der Sendung seines Sohnes im Leiden ihre Krönung und in der Auferstehung ihre Vollendung fand [...]." GLK 21–22.

<sup>791</sup> "Durch seinen Leiden und Sterben hat Jesus die Voraussetzung und den Inhalt der Heilsverkündigung geschaffen." GLK 13.

<sup>792</sup> "Wenn wir sagten, das Leiden habe seinen Ort in der Heilsgeschichte, so konnten wir das vom Leiden Christi her deuten. Damit ist aber das letzte noch nicht ausgesprochen. Jesu Leiden hatte nicht seinen Sinn in sich selbst. Es war ein Leiden für andere zur Erlösung, ein Leiden für alle Menschen. Es war ein Sterben zur Errettung der Menschheit." GLK 19–20.

<sup>793</sup> "Die Stellung der Kirche im Volk wäre eine andere, würde in ihrem Dienst immer deutlich, daß es nicht darum geht, sich selbst mit der Welt, sondern die Welt mit Gott zu versöhnen. Damit ist nicht gemeint, daß die Kirche sich ausschließlich auf die Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft beschränken muß, aber diese Botschaft muß als Impuls hinter aller kirchlichen Arbeit stehen." DV 32.

<sup>794</sup> Ajatuksessa on nähtävissä sukulaisuutta Barthin kantavalle ajatukselle kirkosta muita varten. Katso Barth KD IV, 3.2. 872–910.

niveltymisen pelastushistoriaan. Eskatologisena merkinä kirkko on Pyhän Hengen ohjaama Jumalan työkalu, joka konfrontoi Jumalaan väärässä suhteessa elävän maailman kanssa. Tämä konfrontaatio ei ole kuitenkaan lopullinen maailman kriisi vaan pikemmin osoittaa sekä Jumalan mission että kirkon lähetystehtävän olevan maailmaa varten.<sup>795</sup>

Kristuksen ristin ja Kristuksen seuraajia kohtaavan kärsimyksen korostaminen nostaa esille maailman ja kirkon välisen vastakkainasettelun, joka puolestaan avaa tietä hoekendijkilaiselle kritiikille, jonka mukaan kirkon asemaa tukeva käsitys missiosta johtaa kirkon ja maailmanvälisen suhteen epätasapainoiseen tarkasteluun: kirkon ajatellaan omistavan jotain sellaista, mitä maailma ei omista, jolloin kirkon ja Jumalan työn korostamisen sijaan ajaudutaan kirkon korostamiseen. Ristinteologinen näkökulma toimii tasapainottavana tekijänä.

Ristin teologia tasapainottaa paitsi ekklesiologiaa myös Vicedomin kristologiaa. Kuten tästä tutkimuksesta on käynyt ilmi, Vicedomin kristologiassa on paljon niin sanottuja yläkristologisia aineksia. Johannekselaisesta perinteestä nouseva pre-eksistenssin ja inkarnaation korostaminen tukevat Kristuksen jumaluuden esille tulemistä Vicedomin teologiassa. Myös teleologinen ote kärsimyksen suhteen tukee Kristuksen kuninkuuden ja jumaluuden näkökulmia. Ristinteologia ja Jes. 53:n kerronta Herran kärsivästä palvelijasta tuovat Vicedomin kristologiaan alakristologisia aineksia. Vaikka pelastushistorian lähtökohtana ja päämääränä on Kristuksen suvereeni kuninkuus, motivoi Kristuksen itsensä tyhjentämisen malli kirkkoa kohtaamaan maailman kärsimyksen solidaarisesti.

Kärsimyksen keskeinen rooli Vicedomin ajattelussa heijastaa paradigman muutosta, joka siirsi lähetysteologian näkökulmat 1800-luvun triumfalistisista ja kirkkokeskeisistä tai kehitysoptimistisista malleista kohti Jumala-keskeistä *missio Dei* -ajattelua. Kärsivä kirkko on vasta perillä voittoa kirkko, vaikka lopullinen voitto motivoikin jo ajassa tapahtuvaa elämää, todistusta ja lähetystä. Kirkon tehtävä Jumalan missiossa ei ole voittoa kristikunnan laajentaminen vaan vanhurskauttamisesta eläminen, todistaminen ja palveleminen, omassa missiossaan aktiivisen ja suvereenin Jumalan uskollinen seuraaminen.

---

<sup>795</sup> Vrt. Bosch, joka toteaa: "Mission is a permanent aspect of the life of the Church as long as the Church is, in some way or another, standing in a relationship to the world." Bosch 1980, 10. Vicedomin ajattelu tulee myös lähelle aikalaisensa F. N. Daveyn varsin barthilaisia ajatuksia Johanneksen evankeliumin annista missiolle: "The 'life' is 'the light of men' because it brings to judgment: because it exposes the disastrous, humanocentric, materialistic, 'darkness' which imprisons men by nature, and strikes at its very roots wherever it may be found [...] But this exposure to judgment is not destructive either in motive or (through Jesus Christ) in effect. The Word of God judges only that he may save: he lays bare only that he may clothe; he kills only that he may make alive." Davey 1961, 92.

## 5. Loppukatsaus

Tämän tutkimuksen tehtävänä oli selvittää Vicedomin *missio Dei* -käsitteen ympärille rakentuvan lähetysteologisen mallin keskeinen sisältö, rakenteet ja kehittyminen taustanaan ekumeeninen konteksti, jolle antoivat oman leimansa suuret ja nopeat muutokset niin geopolitiikassa kuin lähetysteologisessa paradigmassa.

Tutkimuksen metodina oli systemaattinen analyysi, ja lähteinä toimivat Vicedomin kirjoittamat painetut julkaisut. Vaikka Vicedomiin viitataan useissa lähetysteologisissa tutkimuksissa, tämä tehdään ohuen lähdepohjan varassa. Useimmiten viitataan vain Vicedomin teokseen *Missio Dei*, jolla on merkittävä asema käsitteen *missio Dei* popularisoinnissa. Tämä tutkimus osoittaa, että laaja lähdepohja laajentaa ja tarkentaa kuvaa, joka Vicedomin lähetysteologisesta mallista muodostuu.

Vaikka erityisesti uudempi lähetysteologinen tutkimus on hyvin perustein kyseenalaistanut Karl Barthin välittömän ja suoran vaikutuksen *missio Dei* -käsitteen syntyyn ja sen vaikutusvallan kasvuun, ovat hänen teologisen työnsä lähtökohdat ja pääsisällöt vaikuttaneet *missio Dei* -käsitettä kehittäneiden teologien ajatteluun – mukaan lukien Vicedom. Barthin dialektinen teologia ja sen teosentrisyys toimivat pohjana, jolle teosentristä lähetysteologiaa rakennettiin jo ennen toista maailmansotaa ja erityisesti sen jälkeen. Barthin ajattelu vaikutti ilmeisen paljon Vicedomiin, minkä osoittavat suorat ja epäsuorat viittaukset Vicedomin kirjoituksissa. Etenkin Vicedomin *missio Dei* -teologian varhaiskaudelta löytyy sekä suoria että implisiittisiä viittauksia Barthin töihin. Vicedom näyttää omaksuneen Barthilta sekä tämän työhön viittanneelta Hendrik Kraemerilta radikaalin Jumala- ja Kristus-keskeisyyden *missio Dei* -teologian lähtökohdaksi. Vicedom kritisoi Barthin ja Kraemerin tavoin aikansa teologiassa vaikuttavaa ihmiskeskeisyyttä ja siitä seuraavaa lähetyskäsitteen tämänpuoleistumista. Hän näkee Barthin harjoittaman dialektisen teologian mahdollisuutena elävöittää ihmis- ja kirkkokeskeistä käsitystä missiosta.

Barthin teoksen *Römerbrief* toisessa painoksessa voimakkaasti esille tullut käsitys radikaalista ontologisesta ja noeettisesta erosta Jumalan ja ihmisen välillä on löydettävissä Vicedomin *missio Dei* -mallin taustaoletuksista. Vicedom korostaa Jumalan Jeesuksessa Kristuksessa tapahtuneen itseilmoituksen ainutlaatuisuutta ja välttämättömyyttä. Jumalan itseilmoitus ylittää Luojan ja luodun välisen ontologisen ja noeettisen kuilun ja synnyttää suhteen Jumalan ja ihmisen välille. Luoja ja luotu ovat erillisiä ja yhteismitattomia jo luotuisuuden pohjalta. Jumalan pelastava toiminta ja ilmoitus eivät johda ihmisen jumalallistumiseen tai olemukselliseen yhteyteen Jumalan kanssa vaan persoonadialogiseen

suhteeseen Jumalan ja ihmisen välillä. Jumalan on itse kerrottava ihmiselle, kuka hän on. Dialogisessa suhteessa Jumalan kanssa ihminen on Jumalaa vastapäätä, toisaalta täysin erilainen, toisaalta suhteessa.

Barthin teologiassa Jumalan ja ihmisen välisen suhteen syntymisessä Jumalan Sana on ratkaiseva tekijä. Vicedomin käsitys Jumalan sanasta viittaa voimakkaasti barthilaisiin juuriin. Barthin kolmitahoinen käsitys Jumalan sanasta löytyy myös Vicedomin lähetysteologisen mallin taustalta. Jumalan sana on ensisijaisesti Jumalan omaa ilmoitusta Pojassa Jeesuksessa Kristuksessa. Toiseksi Jumalan sana on Raamattuun kirjoitettua sanaa, joka kertoo Jumalan teoista. Kolmanneksi Jumalan sana on Raamattuun pohjautuvaa julistusta. Kaikki nämä yhdessä ja erikseen ovat Jumalan sanaa ja luovat yhteyden Jumalan ja ihmisen välille.

Vicedomin sanakäsitys on aktualistinen. Sanan julistus ja aktuaalisuus perustuvat Jumalan tekemille perfekteille historiassa ja erityisesti Jeesuksessa Kristuksessa. Nämä kirjoitettuun Jumalan sanaan talletetut perfektit aktuaalistuvat kirkon julistuksessa. Aktuaalinen Jumalan Sana vaikuttaa ihmiseen persoonadialogisessa suhteessa. Vicedom korostaa inkarnoitunutta Sanaa sekä häneen pohjautuvaa Raamatun sanaa ja sen julistusta. Hän ei tartu Logos-kristologian suomiin mahdollisuuksiin laajentaa käsitystä Sanasta.

Voimakas sananteologinen ote vaikuttaa Vicedomin raamattukäsitykseen, joka on saanut ilmeisiä vaikutteita Barthin lisäksi Kraemerin raamatullisesta realismista. Vicedom lähestyy Raamattua kokonaisuutena, joka kauttaaltaan ilmoittaa missiossaan aktiivisen Jumalan. Vicedom ei toisin sanoen perustele kirkon lähetystehtävää yksittäisillä raamatunkohdilla vaan Raamatun kokonaisuudella, joka kertoo Jumalan teoista suhteessa maailmaan. Vicedom ei korosta ihmisiä tai kirkkoa velvoittavia käskyjä vaan näkee koko Raamatun ilmoituksena missiossaan aktiivisesta Jumalasta. Lähetys ei siis ole yksittäinen ja erillinen Raamatun esille nostama teema, vaan Jumalan oma pelastava missio kulkee Raamatun pohjavireenä. Tätä kuvaa se, että imperatiivimuotoisen Matteuksen evankeliumin 28. luvun lähetyksäkäskyn sijaan saman evankeliumin indikatiivinen 24. luku nousee hänellä keskeiseksi lähetyksen perusteiden kannalta.

Vicedomin näkemys käsitteestä *missio Dei* pitää sisällään sekä ajatuksen missiosta Jumalan omiana asiana että Kolminaisuuden persoonien välisen lähettämisen. Hän tulkitsee sanaa *Dei* sekä genetiivisesti että subjektina ja objektina. *Missio Dei* viittaa siihen, että Jumala on sekä lähettäjä että lähetetty Pojassa ja Pyhässä Hengessä ja myös mission ”omistaja”. Pojan lähettäminen nousee Vicedomin käsityksessä *missio Dei*:stä keskeiseen rooliin. Hänen tapansa määrittellä *missio Dei* vaihteli 1950- ja 1960-lukujen aikana. Laveimmillaan hän käytännössä rinnasti Jumalan mission kaikkeen Jumalan maailmaan suuntautuvaan

toimintaan. Tällöin Pojan lähettämisesä alkanut pelastava missio määrittyi erityiseksi *missio Dei*:ksi. Ennen laveaa määrittelyä ja sen jälkeen Vicedom määritteli *missio Dei*:n Pojan lähettämisesä alkaneeksi missioksi. Molemmissa malleissa Pojan lähettämisesä on ratkaiseva rooli, ja molemmat mallit korostavat Pojan lähettämistä maailmaan pikemmin kuin Pojan syntymää ikuisuudessa. Vicedomin kristologia on voimakkaasti inkarnaatiokeskeistä.

Raamatun kokonaisuuden korostaminen on jännitteessä Vicedomin inkarnaatiota korostavan Kristus-keskeisyyden kanssa. Vicedom sitoo suurimmassa osassa kirjoituksiaan erityisen *missio Dei*:n voimakkaasti Pojan inkarnaatioon, mikä herättää kysymyksen Vanhan testamentin asemasta missionaarisen Jumalan ilmoittajana. Teoksessaan *Missio Dei* Vicedom kuvaa Jumalan missiota tavalla, joka tukee Vanhan testamentin asemaa ilmoituksen kokonaisuudessa. Kun Vicedom siirtyy korostamaan erityistä pelastavaa missiota inkarnoituneessa Pojassa, muodostuu kokonaisuuteen ilmeinen jännite. Vicedom ei hyödynnä esimerkiksi Logos-kristologian tarjoamia mahdollisuuksia tämän jännitteen ratkaisemisessa, vaikka tukeutuu huomattavassa määrin johannekselaisiin raamatunteksteihin. Logos-kristologian sijaan hän tukeutuu voimakkaasti partikulaarin ja universaalien dynamiikkaan: Pojan inkarnaatio tiettyyn historialliseen kontekstiin avaa uudet näkymät paitsi inkarnaatiota seuraavaan aikaan myös inkarnaatiota edeltävään aikaan.

Inkarnaatio ja Kristus saavat korostetun roolin Vicedomin kolminaisuusopillisessa ajattelussa. Isää ja Pyhää Henkeä hän käsittelee huomattavasti vähemmän kuin Poikkaa. Vicedom pitäytyy rahnerilaisittain ilmaistuna niin sanotun ekonomisen Triniteetin tarkastelemiseen eli keskittyy Kolminaisuuden tekoihin suhteessa maailmaan. Hän ei kiellä Kolminaisuuden sisäisten suhteiden ja Kolminaisuuden maailmaan suuntautuvien tekojen yhteyttä. Toisaalta hän ei myöskään tarkastele tätä suhdetta tarkemmin vaan väistää sen vetoamalla immanentin Kolminaisuuden mysteeriluonteeseen. Hän keskittyy ekonomiseen Triniteettiin ja korostaa sen luonnetta ilmoitettuna totuutena. Tässä ilmoituksessa Pojan rooli on ratkaiseva. Pojan lähettäminen on Vicedomin *missio Dei* -käsitteessä Jumalan erityinen teko, joka määrittelee niin Kolminaisuuden ymmärtämistä kuin pelastushistoriaa. Poika on partikulariteetti, jonka kautta aukeaa uusi käsitys kokonaisuudesta.

Kun Vicedomin *missio Dei* -mallin kolminaisuusopillista ainesta arvioidaan, on muistettava, että Rahnerin aikaansaama keskustelu ekonomisesta ja immanentista Kolminaisuudesta ei ehtinyt vaikuttaa Vicedomiin. Hänen teoksensa *Missio Dei* ilmestyi jo 1950-luvulla, eikä hän myöhemmissä kirjoituksissaan eksplikoinut tai edes implisiittisesti käsitellyt kolminaisuusopillisia käsityksiään.



Vicedomin mallissa Pojan lähettämällä ja inkarnaatiolla on ratkaiseva merkitys Kolminaisuuden persoonien välisten suhteiden ymmärtämiseen. Pojan inkarnaatio avaa Kolminaisuuden dynamiikkaa ilmoittamalla Isän, ja Pyhä Henki toimii Pojan tekojen pohjalta jatkaen Pojan työtä. Pojan lähettämisen myötä Kolminaisuus ilmoittaa itsensä historian ja maailmansisäisten kategorioiden puitteissa. Pojan lähettäminen on keskuksessa, kun Vicedom käsittelee luomisen ja lunastuksen suhdetta. Ristinkuolemassa ja ylösnousemuksessa valmistettu pelastus avaa käsityksen luomisen universaaliuteen. Pojan ilmoittama Isä on Isä suhteessa Poikaan sekä Isä suhteessa luotuun todellisuuteen. Inkarnaatio, risti ja tyhjä hauta näyttävät näin historian keskuksena, josta käsin avautuu käsitys menneestä, nykyisyydestä ja tulevasta. Poika on myös näkyvän ja näkymättömän todellisuuden keskus, jonka myötä todellisuuden kokonaisuus ja eskatologia aukeavat ihmiselle. Universaalin ymmärtäminen edellyttää voimakkaan partikulariteetin.

Vicedomin *missio Dei* -mallin pneumatologinen aines on varsin rajattu. Tässä hän liittyy aikansa protestanttisen lähetysteologian valtavirtaan. Vicedom viittaa lähinnä inkarnoituneen ja taivaaseen astuneen Pojan työtä jatkavaan Pyhän Hengen toimintaan ja jättää näin esimerkiksi Pyhästä Hengestä kertovan Vanhan testamentin aineksen vähälle huomiolle. Samoin Vicedom jättää väliin immanenttiin Kolminaisuuteen ja Kolminaisuuden persoonien välisiin suhteisiin liittyvän pneumatologisen pohdinnan. Pojan ja Pyhän Hengen suhteessa Vicedom korostaa Pyhää Henkeä Pojan työn jatkajana. Hän ei pohdi inkarnoituneen Pojan ja Pyhän Hengen suhdetta Jeesuksen syntymän tai Jeesuksen julkisen toiminnan aikana. Painopiste näyttää olevan pelastushistorian etenemisessä pikemmin kuin Kolminaisuuden persoonien välisissä suhteissa.

Vicedomin käsitys Jumalan valtakunnasta punoo edellä esitettyjä teemoja yhteen. Valtakunta on ilmoitus- ja Kristus-keskeinen. Jumalan herruus on alkanut jo luomisesta, mutta erityisellä tavalla se murtautui esiin vasta inkarnaation myötä. Inkarnaatioon perustuva ilmoitus avaa inkarnaatiota edeltäneeseen tilanteeseen uutta ymmärrystä. Jumalan valtakunta perustuu Jumalan perfekteihin, ja sillä on toisaalta voimakas futuuriluonne. Vicedomin myöhemmässä tuotannossa korostuu perfektin ja futuurin lisäksi valtakunnan presenttisyys. Jumalan valtakunta ei tyhjene maailmanhistoriaan, mutta inkarnaation myötä sitä ei voi enää repiä erilleen yleisestä historiasta. Vicedomin käsitys Jumalan valtakunnasta on voimakkaan eskatologinen tavalla, joka korostaa reaalista ja yleistä, maailmanhistoriassa ilmenevää eskatologiaa. Tässä korostuksessa on nähtävissä pikemmin Karl Hartensteinin kuin Barthin ajattelun vaikutusta.

Vicedom lähestyy kirkon lähetystehtävää Jumalan oman mission näkökulmasta. Kirkon lähetystehtävä aukeaa Jumalan itseilmoituksen korostamisen kautta. Vicedom painottaa Jumalaa mission varsinaisena toimijana ja omistajana. Kirkko ei ole mission subjekti tai omistaja siten kuin Jumala. Kirkolla on lähetystehtävässään pikemmin todistajan kuin omistajan rooli. Tätä todistajan tehtävää leimaa ilmoituskeskeisyys. Kirkon perusluonteeseen kuuluu asettuminen muun maailman kanssa yhteismitattomaksi kirkon välittämän ilmoituksen vuoksi. Kirkko asettuu vastapäätä maailmaa ja on Jumalan ilmoituksen kantajana erilaisuudessaan ja yhteismitattomuudessaan jatkuva kriisi maailmalle. Kirkko jatkaa erityislaatuisuutensa kautta sitä kriisiä, johon Jumalan Sana on saattanut maailman. Kirkko tuntee Jumalansa, ja tämä tekee kirkosta erilaisen kuin maailma sen ympärillä. Vicedom lähestyy kirkon ja maailman välillä vaikuttavaa erilaisuutta ja jännitettä palvelun ja solidaarisuuden näkökulmasta. Kirkko on erotettu, lähetetty ja vapautettu maailmaa varten. Erilaisuus ei siten rajaa sitä erilleen maailmasta vaan vie sen maailmaan ilmoituksen kantajana tehtävään, joka ei ole triumfalistinen vaan kärsimyksen värittäjä. Vicedom kritisoi kirkkokeskeisiä lähetysmalleja. Hänelle kirkko ei ole lähetysten alku, varsinainen subjekti eikä päämäärä. Toisaalta kirkko on välttämätön Jumalan missiossa.

Kuvatessaan kirkkoa Vicedom tukeutuu raamatullisiin kuviin kirkosta Kristuksen ruumiina ja Jumalan kansana. Hän tulkitsee kuvaa Jumalan kansasta ilmoituksen näkökulmasta. Kirkko on Jumalan itseilmoitukselle välttämätön instrumentti, toisin sanoen kirkko on mission kannalta välttämätön. Toisaalta lähetys on kirkolle välttämätön. Ilman missiota ja lähetystä ei ole kirkkoa. Kirkolla on hahmo ja rajat, kuten partikulaarisella kansallakin on. Toisaalta kirkko on valmis ylittämään kaikki kansallisuusrajat ja sosiaaliset erot. Kirkko ei määriy lopulta minkään inhimillisten kategorioiden mukaan. Tämän vuoksi kirkko ei voi olla kansankirkko siinä mielessä, että kansallisuusrajat vetäisivät kirkolle rajat. Partikulaarin ja universaalien dynamiikka käy ilmi Jumalan kansassa. Jumala on valinnut ja kutsunut kansansa. Tämä kansa on kutsuttu kaikkia kansoja varten, jotta Jumalan universaali rakkaus tulisi tunnetuksi kaikkialla.

Sanalla ja sakramenteilla on Vicedomin kirkkokäsityksessä keskeinen asema. Edellä on jo tiivistetty Vicedomin aktualistista käsitystä Jumalan Sanasta. Kirkko on Vicedomille ilmoituksen kantaja, jonka myötä Jumalan itseilmoitus aktuaalistuu näkyvän maailman kategorioissa. Sakramenteja Vicedom tulkitsee kirjoituksissaan mission näkökulmasta. Hän ei luo kattavaa sakramenttiteologiaa eikä esimerkiksi käsittele sakramenteja suhteessa kolminaisuusoppiin vaan keskittyy sakramenteihin yksilön ja yhteisön välisen suhteen näkökulmasta. Sakramentit tekevät kirkon yhteisönä näkyväksi ja erottavat kristityt muista

ihmisistä. Ne antavat kirkolle näkyvän hahmon ja toimivat näin kirkon ja maailman välisen vastakkainasettelun näkyväksi tekemisessä. Tämä tukee ilmoituksesta käsin motivoituvaa missiota. Toisaalta sakramenttien kautta tulee näkyville yhteys: kaste on liittymistä Jumalan kansaan yli inhimillisten rajojen, ja ehtoollisen ateriyhteys tekee tämän yhteyden näkyväksi. Sakramentit ovat siis partikulariteetteja, joiden myötä Jumalan universaali rakkaus ilmoitetaan maailmalle. Ne toisaalta rajaavat kirkon muusta maailmasta, toisaalta varustavat kirkkoa elämään maailmalle solidaarisessa missiossa.

Sanan ja sakramenttien keskeisyys liittyvät Vicedomin käsitykseen kokonaiskirkon toteutumisesta ensisijaisesti paikallisissa seurakunnissa. Keskeisenä perustana Vicedomilla on Augsburgin tunnustus. Sanaa julistetaan ja sakramentit toimitetaan paikallistasolla. Sana ja sakramentit ovat Vicedomin mukaan kirkon mission välineet. Kirkon lähetystehtävä siis toteutuu jumalanpalveluskeskeisesti, vaikka Vicedom ei eksplikoiki tätä ulottuvuutta voimakkaasti kirjoituksissaan. Kirkon institutionaaliset rakenteet ja hierarkia ovat Vicedomille toissijaisia paikallistasoon ja liturgiseen tasoon nähden. Toisaalta hän myös korostaa kirkon kokonaistason merkitystä kirkon olemukselle. Vaikka hän korostaa paikallisten seurakuntien merkitystä, hän korostaa kokonaiskirkon yhteyttä yli paikallisten seurakuntien itsenäisyyden. Kirkon missio edellyttää kirkon yhteyttä globaalilla tasolla. Jälleen kerran universaali on sidottu partikulaariin.

Vicedom käyttää teksteissään ilmaisuja, jotka alleviivaavat kirkon instrumenttista roolia missiossa. Kirkko julistaa ja todistaa ja on siten ilmoituksen väline. Tämä korostus vaikutti voimakkaana myös Hartensteinin teologiassa. Sanan ja sakramenttien eli kirkon jumalanpalveluselämän keskeisyyden korostaminen näyttäisi viittaavan myös kirkon ontittisen puolen korostamiseen. Jumalanpalvelusta viettävä ja rukoileva kirkko on paitsi vaeltava kirkko pelastushistorian ohitse menevässä vaiheessa myös perillä olemisen ennakointia. Kasteen myötä ihminen on jo siirtynyt uuteen elämään, ja ehtoollisessa perillä oleva seurakunta on jo todellisuutta. Kirkko Kristuksen ruumiina on paitsi mission toimija myös Jumalan pelastavan mission päämäärä. Vicedomin kirjoitukset näyttävät viittaavaan kohti liturgista teologiaa, jonka avulla Vicedomin malli on täydennettävissä ja korjattavissa monilta osiltaan.

Edellä käy ilmi, kuinka partikulaarin ja universaalien jännitteinen suhde läpäisee Vicedomin *missio Dei* -käsitteen ympärille rakentuvan lähetysteologian. Strukturoivaksi periaatteeksi muodostuu yhteys. Jumalan missio tähtää yhteyden korjautumiseen Jumalan ja langenneen ihmiskunnan välillä. Vicedom korostaa Luojan ja luodun erillisyyttä, mutta samalla hän korostaa näiden yhteyttä persoonadialogisessa suhteessa. Tätä yhteyttä heijastavat

niin kirkon olemus kuin historian ja pelastushistorian suhde ja sen osa-alueena luomisen ja lunastuksen suhde. Vicedom korostaa distinktioita ilmiöiden välillä mutta myös näiden yhteenkuuluvuutta. Distinktio pikemminkin alleviivaa yhteyttä kuin väheksyy sitä.

Vicedomin niukkuus Kolminaisuuden sisäisten suhteiden käsittelemisessä johtaa puutteisiin yhteyden käsitteen suhteen. Vicedomilla yhteyden keskeisyys perustuu pikemmin luomiseen tapahtumana ja inkarnoituneen Pojan tekoihin kuin trinitaariseen Jumalaan itseensä. Jos Vicedom olisi rohjennut ottaa askelia Kolminaisuuden sisäisten suhteiden käsittelemisessä, olisi hän saattanut löytää yhteydelle perusteita Jumalasta itsestään, ei vain Kolminaisuuden maailmaan suuntautuvista teoista, jotka toki ilmentävät Jumalaa ja hänen tahtoaan.

Vicedomin *missio Dei* -käsitteksen taustan ja sisällön lisäksi tutkimus arvioi *missio Dei* -käsitteen asemaa Vicedomin lähetysteologian kokonaisuudessa. Muiden muassa John G. Flett on korostanut läntisen maailman kohtaamaa kriisiä *missio Dei* -käsitteen taustana. Hänen mukaansa käsite historiallisessa muodossaan on nähtävä reaktiona kristikuntamallin hajoamisen ja kolonialismin murtumisen sekä läntistä maailmaa vastaan suunnatun kritiikin aiheuttamaan lähetysten kriisiin. Käsite sellaisena kuin se yleistyi 1950-luvulta alkaen ei ole konstruktivinen ja huolellisesti muotoiltu vaan hajanaisuudessaan altis monille toisistaan oleellisesti poikkeaville tulkinnoille.

Vicedomin teksteistä käy ilmi läntinen kriisi. Sen ytimessä Vicedom näkee ihmiskeskeisyyden, joka toteutuu niin kristikuntamallissa kuin pietistisessä lähetyskäsitteessä. Hän kritisoi kristikuntamallia, joka on johtanut tapaan määritellä kirkon lähetystehtävä maantieteellisesti. Tällainen malli on hämärtänyt lähetysten merkitystä koko kirkolle aina ja kaikkialla. Seurauksena on ollut epätasapainoinen aktiivisuus kirkkojen koti- ja ulkomaissa. Lähetysjärjestöt ovat olleet aktiivisia toimijoita ulkomailla, mutta kotimaissaan kirkot ovat sortuneet laiskuuteen. Vicedom nostaa äärimmäisenä esimerkkinä esille Saksan tilanteen kansallissosialistisen hallinnon aikana. Kristikuntamalli on myös johtanut triumfalistisiin kehäpäätelmiin mission perusteluissa. Läntisen kristinuskon – ja kulttuurin – näennäinen menestys on tulkittu perusteeksi lähetystyölle. Vicedom kritisoi myös pietismistä noussutta lähetyskäsitteä, joka korostaa ihmiskeskeisesti yksilöä ja jättää kirkon ja maailman kokonaisuuden vähälle huomiolle.

1950-luvulla Vicedomin *missio Dei* -malli on nähtävissä ensisijaisesti vastauksena läntisen kriisin herättämään teosentrisen lähetysteologian tarpeeseen. Vicedom nousee *missio Dei* -käsitteen avulla ihmiskeskeisiä lähetysteologian malleja vastaan. Pääkorostuksena on Jumala mission varsinaisena subjektina. Vicedomin pääintentiona ei näytä olevan aidosti

trinitaarisen mission perustelun hakeminen, mistä kertoo varsin ohueksi jäävä *missio Dei* -käsitteen kolminaisuusopillinen käsittely, jota olisi voinut odottaa teokselta *Missio Dei*. Vicedom keskittyy avaamaan käsitettä pikemmin kristologian ja ilmoitusteologian kuin kolminaisuusopin kautta.

Vicedomin 1960-luvun tuotannossa näkyy kritiikki sekulaaria ja poliittista teologiaa kohtaan. Hän vastustaa näkemyksiä, jotka keskittyvät mission maailmansisäisten vaikutusten korostamiseen. Vicedom lähestyy *missio Dei* -käsitteen avulla missiota ensisijaisesti ikuisuuden näkökulmasta. Jumalan missio tähtää siihen, että lankeemuksen rikkoma luomisen alkuperäinen järjestys palautuu Jumalan ja ihmisen välille. Jumala ilmoittaa itsensä ihmiselle, joka ei tätä lankeemuksensa vuoksi kykene tavoittamaan. Kun elämänsuhde Jumalan ja ihmisen välillä toimii, aukeaa ihmiselle oikea kuva ihmisyydestä ja luomakunnasta. Tämä johtaa tämänpuoleisiin seurauksiin, mutta Vicedomin mukaan missio määrittyy lopulta ennen kaikkea suhteessa eskatologiaan ja suuntautuu kohti Jumalan valtakunnan lopullista täyttymystä ikuisuudessa.

Vicedomin taipumus pikemmin reaktiivisuuteen kuin proaktiivisuuteen näkyy siinä, miten hän tukeutuu toisten teologien työhön. Hän kokoaa teksteihinsä aikansa teologien näkemyksiä sen sijaan että loisi oleellisesti uutta systeemiä, kuten esimerkiksi Hoekendijk pyrki luomaan. Hänen kirjoituksensa seuraavat aikansa auktoriteetteja, kuten Barthia, Kraemeria Hartensteinia ja Blauwia. Reaktiivisuus näkyy myös siinä, kuinka Vicedom ottaa kantaa aikansa keskusteluun ja hioo näkemyksiään vastaamaan ajan asettamia haasteita.

Kaiken kaikkiaan näyttää siltä, että *missio Dei* -käsite palvelee Vicedomia keinona vastata historiallisen tilanteen aiheuttamiin kysymyksiin pikemmin kuin lähtökohtaisesti konstruktivisena, trinitaarisena teologisena käsitteenä. Näin Vicedom liittyy Willingenin konferenssista alkaneeseen linjaan, jossa *missio Dei* -käsitteen huolellinen kolminaisuusopillinen muotoilu jäi suorittamatta ja joka on johtanut keskenään ristiriitaisiin *missio Dei* -tulkintoihin. Myös Vicedomilla itsellään erilaiset tulkinnat *missio Dei*:stä eroavat toisistaan huomattavasti, vaikka niissä on yhteistäkin ainesta.

Vicedom pyrkii tuomaan ilmi mission perusteet. Hän pyrkii kuvaamaan mission perusteet Jumalan omassa työssä ja sitomaan kirkon lähetystehtävän tähän perustaan. Mission kolminaisuusopilliset näkökulmat jäävät kuitenkin vaille lopullista työstämistä, mikä johtaa tiettyyn epämääräisyyteen myös kirkon olemuksen ja lähetystehtävän määrittelyn suhteen. Reaktiivisena lähetysteologina Vicedom kuitenkin onnistuu avaamaan missioon ja kirkon lähetysteologiaan arvokkaita näkökulmia negatioiden kautta: Yksittäisten lähetyskäskyjen sijaan tulee kiinnittää huomiota Raamatun kokonaisuuteen. Mission määrittelyjä ei tule sitoa

läntiseen maailmankuvaan tai läntisen kristinuskon muotoihin. Missiota ei tule tarkastella korostetun horisontaalisesti tai vertikaalisesti vaan jännitteisenä kokonaisuutena. Kirkkoa ja maailmaa ei pidä toisaalta samaistaa toisiinsa, toisaalta erottaa toisistaan. Missiota ei tule rajata maantieteellisin keinoin, vaan kirkko tulee nähdä missionaarisena aina ja kaikkialla. Paikalliskirkon ikä ei aseta kirkkoja hierarkkiseen asemaan mission suhteen. Jokaisen paikalliskirkon tulee olla identiteetiltään missionaarinen. Tässä roolissaan Vicedom on paikoin hyvinkin tarkkanäköinen ja edellä laajempaa konsensusta.

Aiempi tutkimus on lyönyt Vicedomiin voimakkaan pelastushistoriallis-ekklesiologisen leiman. Tämän tutkimuksen perusteella tämän määritelmän muuttamiselle ei ole perusteita. Niin pelastushistoriallisella kuin kirkollisella orientaatiolla on suuri rooli Vicedomin *missio Dei* -mallissa. Jumalan pelastavat teot Jeesuksessa Kristuksessa määrittävät Vicedomin käsitystä pelastushistoriasta. Risti ja ylösnousemus aloittavat uuden aionin, jonka aikana Jumala jatkaa missiotaan kirkkonsa kautta. Vicedom antaa jo Pojan inkarnaatiolle ilmeisen vahvan aseman. Pojan lähettäminen on Jumalan erityisen pelastavan mission alku. Kuolleista noustuaan Jeesus lähetti kirkkonsa, mutta jo ennen ristiä tapahtunut opetuslasten lähettäminen on Vicedomille voimakas merkki missionaarisesta Jumalasta.

Vicedomin *missio Dei* -näkömyksen tutkiminen on oleellisesti retrospektiivistä toimintaa. Hänen asemansa *missio Dei* -käsitteen popularisoijana on ilmeinen, ja siten tutkimus on motivoitua. Myös aiemman tutkimuksen hajanaisuus toimii vahvana perusteena tutkimukselle. Tämä tutkimus osoittaa, että itse käsitteen kehittäminen jäi Vicedomilla monella tapaa kesken. Hänen käsityksensä tutkiminen avaa näin pikemminkin näkökulman lähetysteologian historiaan kuin pitkälle työstetyn pohjan uuden lähetysteologian luomiselle. Toisaalta monet Vicedomin aikana keskustelua herättäneet lähetysteologiset kysymykset ovat ajankohtaisia yhä.

## Lähteet

Järjestetty käytössä olleen laitoksen painovuoden mukaan. Mikäli alkuperäinen julkaisuvuosi poikkeaa siitä, on se merkitty suluissa kirjan tietojen jälkeen.

### RGK

1952 *Die Rechtfertigung als gestaltende Kraft der Mission*. Neuendettelsau: Freimund-Verlag.

### GMF

1955a *Gott muß fort!* Neuendettelsau: Freimund-Verlag.

1955b "The Growth of the Lutheran Church in New Guinea." – *The International Review of Missions*. Volume the forty-fourth 1955. Ed. E. J. Bingle. Ass. Ed. Margaret Sinclair. London, New York: The International Review of Missions. 297–306.

### GBD

1956 *Gott bleibt da!* Neuendettelsau: Freimund-Verlag.

### WAC

1957 *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit*. Zweite Auflage. Theologische Existenz heute, Neue Folge 51. München: Chr. Kaiser Verlag. (1956)

### KA

1958 "Die Kirche und die Atomfrage." – *Lutherische Stimmen zur Frage der Atomwaffen*. W. Andersen, E. W. Kantzenbach, G. F. Vicedom. Theologische Existenz heute. Heft 67. München: Chr. Kaiser Verlag. 30–36.

### MW

1959 *Die Mission der Weltreligionen*. München: Chr. Kaiser Verlag.

### MD

1960a *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission I*. München: Chr. Kaiser Verlag. (1958)

### AJK

1960b *Das Abendmahl in den jungen Kirchen*. München: Chr. Kaiser Verlag.

### GV

1960c *Gepredigt den Völkern: Das missionarische Kerygma in den Altkirchliche Evangelien*. Herausgegeben von Walter Tebbe, Georg F. Vicedom und Walther Ruf. Breklum: Christian Jensen Verlag.

1960d "Die Weltmissionskonferenz von Ghana." – *Mission in der gegenwärtigen Weltstunde. Berichte, Vorträge und Dokumente von der Weltmissions-Konferenz in Ghana.* Herausgegeben von Walter Freytag. Weltmission heute. Heft 9/10. 2. Auflage. Stuttgart: Evangelische Missionsverlag GmbH. 3–7. (1958)

1960e "Die Stellung des Missionars." – *Mission in der gegenwärtigen Weltstunde.* Berichte, Vorträge und Dokumente von der Weltmissions-Konferenz in Ghana. Herausgegeben von Walter Freytag. Weltmission heute. Heft 9/10. 2. Auflage. Stuttgart: Evangelische Missionsverlag GmbH. 21–25. (1958)

TUH

1960f *Die Taufe unter den Heiden.* München: Chr. Kaiser Verlag.

CPNG

1961a *Church and People in New Guinea.* World Christian Books no. 38. New York: Association Press.

DV

1961b *Das Dilemma der Volkskirche: Gedanken und Erwägungen.* Theologie und Gemeinde, Heft 4. Herausgegeben von Kirchenrat Ernst Fikenscher. München: Claudius Verlag.

VFG

1962a *Ein Volk findet Gott: Erweckung in Formosa.* Bad Salzuflen: MBK-Verlag.

1962b "Die Religionen in der Sicht von Neu-Delhi." – *Die missionierende Kirche.* Die Mission in der Sicht der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Weltmission heute. Heft 21/22. Herausgegeben von Hans Heinrich Harms und Georg F. Vicedom. Stuttgart & Basel: Evang. Missionsverlag & Basileia Verlag. 44–51.

GLK

1963a *Das Geheimnis des Leiden der Kirche.* Theologische Existenz heute 111. München: Chr. Kaiser Verlag.

MDG

1963b *Die Missionarische Dimension der Gemeinde.* Missionierende Gemeinde. Eine Schriftenreihe Heft 7. Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus.

MSJG

1964 *Die Mission in der Sicht junger Kirchen.* Christus und die Welt 22. Bad Salzuflen: MBK-Verlag



TZ

1965a *Toleranz und Zeugnis in unserer Begegnung mit Andersdenkenden*. Bad Salzuflen: MBK-Verlag.

GW

1965b *Gebet für die Welt: Der Vater-Unser als Missionsgebet*. München: Chr. Kaiser Verlag.

JCRW

1966 *Jesus Christus und die Religionen der Welt: Die Botschaft des Neuen Testaments in der Auseinandersetzung mit den Fragen der Religionen nach Wahrheit, Offenbarung und Erlösung*. Wuppertal: Aussaat Verlag.

MS

1967a *Die Mission am Scheidewege*. Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner.

MÖZ

1967b *Mission im ökumenischen Zeitalter*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

TG

1968 *Theologie und Glaube*. Neuendettelsau: Freimund-Verlag.

GDW

1971a *Grundlage der Weltmission*. Breklum: Christian Jensen Verlag; Bremen: Verlag der Norddeutschen Missionsgesellschaft.

1971b "Mission – der Weg Gottes zu den Menschen." – *Das Mandat der Theologie und die Zukunft des Glaubens: Sechs Aspekte zur Gottesfrage*. Herausgabe von Georg F. Vicedom. München: Claudius Verlag. 191–220.

AD

1975a *Actio Dei: Mission und Reich Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag.

GNK

1975b *Gib neue Kraft: Gebete*. Neuendettelsau: Freimund-Verlag.

MDE

1975c "Missio Dei". – *Lexikon zur Weltmission*. Herausgegeben von Stephen Neill, Niels-Peter Moritzen, Ernst Schrupp. Wuppertal & Erlangen: Theologischer Verlag R. Brockhaus & Verlag der Evang.-Luth. Mission.

GLZ

2009 *Der Glaube lebt vom Zeugnis*. Neuendettelsau: Freimund-Verlag. (1960)

## Kirjallisuus

Aagaard, Johannes

- 1974 "Mission after Uppsala." – *Mission Trends No. 1: Critical Issues in Mission Today*. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P. New York, Paramus/Toronto: Paulist Press and Grand Rapids: WM B. Eerdmans Publishing Co. 13–21.

Aarts, Jan

- 1984 "Die Kirche der Glaubenden in Luthers Theologie." – *Luther in Finnland: Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung*. Herausgegeben von Miikka Ruokanen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 22: Helsinki.

AG

- 1966 "Ad gentes divinitus." – *Constitutiones decreta declarations*. Sacrosantum oecumenicum concilium Vaticanum II. Vatikaani: Cura et studio secretariae generalis concilii oecumenici Vaticani II. 543–615.

Ahonen, Risto A.

- 1992 *Evankelioiminen kirkon perustehtävänä: Evankelioimisen teologiset perusteet*. Jyväskylä: SKSK-kustannus.

- 2000 *Lähetys uudella vuosituhanella: Maailmanlähetyksen teologiset perusteet*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

- 2002 "Lähetystyön murrosvaihe ja kumppanuuden ajatus kansainvälisenä haasteena." – *Kohtaamisen haaste*. Näkökulmia kulttuurienväliseen vuoropuheluun. Toim. Mari Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

- 2007 *Civitas Dei: Missiologinen keskustelu Jumalan valtakunnan murtautumisesta maailmaan*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

- 2010 *Käännyttämistä vai kääntymystä?: Vallankäytön ja kristillisen todistuksen suhde*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

Ahonen, Tiina

- 2003 *Transformation through Compassionate Mission: David J. Bosch's Theology of Contextualization*. Diss. Helsinki: Luther-Agricola-Society.

- 2004 "Johdanto: Kontekstuaalinen teologia." – *Teologian ilmansuuntia: Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa*. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus. 11–20.

Amaladoss, Michael

1993 "The Challenges of Mission Today." – *Trends in Mission: Toward the Third Millennium*. Essays in Celebration of Twenty-Five Years of SEDOS. Ed. William Jenkinson, CSSp and Helene O'Sullivan, MM. Third printing. Maryknoll, New York: Orbis Books. 359–397.

Amir, Yehoshua

1984 "The Finite Thou and the Eternal Thou in the Work of Buber." – *Martin Buber: A Centenary Volume*. Edited by Haim Gordon and Jochanan Bloch. KTAV Publishing House, Inc., for the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ben-Gurion University of the Negev. 69–88.

Andersen, Wilhelm

1961 "Further Toward a Theology of Mission." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 300–313.

Anderson, Gerald H.

1961 "The Theology of Mission among Protestants in the Twentieth Century. Introduction." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 3–16.

1974 "A Moratorium on Missionaries?" – *Mission Trends No. 1 : Critical Issues in Mission Today*. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P. New York, Paramus/Toronto: Paulist Press and Grand Rapids: WM B. Eerdmans Publishing Co. 133–141.

Anselm Canterburylainen

DCD

1946 "De Casu Diaboli." *Opera omnia I*. Ed. F. S. Schmitt. Edinburgh: Nelson.

Barmen

1984 "Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche." – *Texte zur Barmer theologischen Erklärung*. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht herausgegeben von Martin Rohkrämer. Zürich: Theologischer Verlag Zürich. 1–5. (1934)

Barth, Karl

KD III, 1

1945 *Die Kirchliche Dogmatik*. III, 1. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G.

1947 *Dogmatik im Grundriß: Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G.

1948 *Das christliche Verständnis der Offenbarung: Eine Vorlesung.* Theologische Existenz heute 12. München: Chr. Kaiser Verlag.

1957 "Die Theologie und die Mission in der Gegenwart. Vortrag, gehalten an der Brandenburgischen Missionskonferenz in Berlin am 11. April 1932." – *Theologische Fragen und Antworten.* Gesammelte Vorträge / 3. Band. Zollikon: Evangelischer Verlag AG. 100–126.

#### KD IV, 3.2

1959 *Die Kirchliche Dogmatik.* IV, 3.2. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G.

1961 "An Exegetical Study of Matthew 28:16–20." – *The Theology of the Christian Mission.* Translated by Thomas Wieser. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 55–71.

#### KD I, 1

1970 *Die Kirchliche Dogmatik.* I, 1. Zürich: Theologischer Verlag.

#### KD I, 2

1983 *Die Kirchliche Dogmatik.* I, 2. Zürich: Theologischer Verlag. (1940)

1984a "Kurze Erläuterung der Barmer Theologischen Erklärung." – *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung.* Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht herausgegeben von Martin Rohkrämer. Zürich: Theologischer Verlag Zürich. 9–24. (1934)

2005 *Der Römerbrief 1922.* Zürich: Theologischer Verlag.

#### Beißer, Friedrich

1982 "Mission und Reich Gottes. Systematische Überlegungen." – *Lutherische Beiträge zur Missio Dei.* Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg. Band 3. Erlangen: Martin Luther-Verlag. 43–56

#### Benktson, Benkt-Erik

1965 "Karl Barth." – *Teologia etsii suuntaa: Yhdentoista aikamme teologin elämäntyö.* Artikkelin suom. Lennart Pinomaa ja Lauri Hirvensalo. Toimittanut Lennart Pinomaa. Porvoo, Helsinki: WSOY.

#### Berentsen, Jan-Martin; Engelsviken, Tormod & Jørgensen, Knud

2004 "Innledning." – *Missiologi i dag.* 2. utgave. Redigert av Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken, Knud Jørgensen. Oslo: Universitetsforlaget.

Bethge, Eberhard

1995 *Friendship and Resistance: Essays on Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Bevans, Stephen B.

2013 "Mission at the Second Vatican Council: 1962–1965." – *A Century of Catholic Mission. Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Edited by Stephen B. Bevans, SVD. Oxford: Regnum Books International. 101–111.

Beyerhaus, Peter

1969 *Humanisierung: Einzige Hoffnung der Welt?* Bad Salzflun: MBK-Verlag, Verlag für Missions- und Bibel-Kunde.

1973 *Bangkok '73 – Anfang oder Ende der Weltmission?: Ein gruppodynamisches Experiment*. 2. Auflage. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.

1974 "Mission and Humanisation." – *Mission Trends No. 1 : Critical Issues in Mission Today*. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P. New York, Paramus/Toronto: Paulist Press and Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co. 231–245.

Biggar, Nigel

2007 "Barth's trinitarian ethic." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 212–227.

Blauw, Johannes

1961a *Gottes Werk in dieser Welt: Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission*. München: Chr. Kaiser Verlag.

1961b "The Biblical View of Man in His Religion." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 31–41.

1962 *The Missionary Nature of the Church: A survey of the Biblical Theology of Mission*. London: Lutterworth Press.

Bloch, Jochanan

1984 "The Justification and the Futility of Dialogical Thinking." – *Martin Buber: A Centenary Volume*. Edited by Haim Gordon and Jochanan Bloch. KTAV Publishing House, Inc., for the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ben-Gurion University of the Negev. 43–67.

Bonhoeffer, Dietrich

1996 *Konspiration und Haft 1940–1945*. Herausgeben von Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag.

1998 *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag.

Bosch, David J.

1980 *Witness to the World: The Christian mission in theological perspective*. London: Marshall, Morgan & Scott.

1991 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

1993 "Reflections on Biblical Models of Mission." – *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*. Ed. James M. Phillips and Robert T. Cooke. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 175–192.

Bouquet, A. C.

1961 "Revelation and the Divine Logos." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 183–198.

Braaten, Carl E.

2007 *Principles of Lutheran Theology*. Second Edition. Minneapolis: Fortress Press.

Brady, James

2007 *Why Marines Fight*. New York: Thomas Dunne Books.

Brennecke, Gerhard

1952 "Die 'Jungen Kirchen' in Willingen und ihr Beitrag zu den Verhandlung der Weltmissions-Konferenz." – *Mission zwischen Gestern und Morgen*. Herausgegeben von Walter Freytag. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH. 73–100.

Buber, Martin

1999 *Minä ja Sinä. (Ich und Du)*. Suom. Jukka Pietilä. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY.

Buckley, James J.

2007 "Christian community, baptism, and Lord's Supper." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 195–211.

CA

1979 "Die Augsburgische Konfession." *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 8. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 31–137.

Camps, Arnulf

- 1995 "The People's Republic of China: From Foreignness to Contextualization." – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity*. Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 49–64.

Chalkin, Andrew

- 2009 *A Man on the Moon. The Voyages of the Apollo Astronauts*. London: Penguin Books.

Chung, Paul S.

- 2012 *Reclaiming Mission as Constructive Theology. Missional Church and World Christianity*. Eugene, Oregon: Cascade books.

Comby, Jean

- 1996 *How to Understand the History of Christian Mission. (Deux Mille ans d'évangélisation.)* Transl. John Bowden. London: SCM Press Ltd.

Cox, Harvey

- 2009 *The Future of the Faith*. New York: Harper Collins.

Cullmann, Oscar

- 1948 *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zweite Auflage. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G.

- 1961 "Eschatology and Missions in the New Testament." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 42–54.

F. N. Davey

- 1961 "The Gospel According to St. John and the Christian Mission." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 85–93.

Davies, J. G.

- 1966 *Worship and Mission*. London: SCM Press Ltd.

Di Noia, J. Augustine

- 2007 "Religion and the religions." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 243–257.

Dillistone, F. W.

- 1996 "Max Warren 1904–1977. Disciplined intercession That Embraced the World." – *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Ed. by Gerald H. Anderson etc. 4th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books. 616–623.

- Evans, Richard J.  
 2006 *The Third Reich in Power 1933–1939*. London: Penguin Books.
- Flachsmeier, Horst R.  
 1963 *Geschichte der evangelischen Weltmission*. Gießen: Brunne-Verlag Giessen und Basel.
- Flett, John G.  
 2010 *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Fontius, Hanfried  
 1975 *Mission, Gemeinde, Kirche: In Neuguinea, Bayern und bei Karl Steck*. Erlanger Taschenbücher Band 28. Erlangen: Verlag der ev.-luth. Mission Erlangen.
- Ford, David  
 1993 "Karl Barth." – *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Edited by Alister E. McGrath. Oxford / Cambridge, Massachusetts: Blackwell Reference. 30–34.
- Forsberg, Juhani  
 1969 *Kirkkojen maailmanneuvoston IV yleiskokous Upsalassa 1968*. Helsinki: Suomen ekumeeninen neuvosto.
- 1971 "Lähetysteologian kriisi jatkuu." – *Teologinen Aikakauskirja – Teologisk Tidskrift* 76. 3/1971. Helsinki. 176–180.
- 1975 "Kristillinen oppi pelastuksesta Bangkokin lähetyskonferenssin valossa." – *Teologinen Aikakauskirja – Teologisk Tidskrift* 80. 1/1975. Helsinki. 29–36.
- 1991 "Uudistuvan luterilaisen lähetysteologian perusteet." – *Kirkon uudistusten teologia*. STKS:n vuosikirja 1991. Toim. Kari Kopperi. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 174: Helsinki. 127–134.
- Freytag, Walter  
 1950 "The Meaning and Purpose of the Christian Message." – *The International Review of Missions*. Editor Norman Goodall. Associate Editor Margaret Sinclair. Volume the thirty-ninth. 153–161.
- 1952 "Die Christenheit innerhalb der heutigen Weltlage." – *Mission zwischen Gestern und Morgen*. Herausgegeben von Walter Freytag. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH. 29–50.



Gensichen, Hans-Werner

1982 "German Protestant Missions." – *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880–1920*. Ed. by Torben Christensen and William R. Hutchison. 2nd printing. Aarhus: Aros. 181–190.

1996 "Walter Freytag 1899–1959." – *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Ed. by Gerald H. Anderson etc. 4th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books. 435–443.

Glasser, Arthur F.

1993 "Evangelical Missions." – *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*. Ed. James M. Phillips and Robert T. Cooke. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 9–20.

Godin, Henri & Daniel, Yvan

1943 *La France, pays de mission?* Préface de l'abbé Guérin. Paris: L'Abeille.

Günther, Wolfgang

1970 *Von Edinburgh nach Mexico City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissions-Konferenzen (1910–1963)*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH.

Haapiainen, Timo-Matti

2012 "The Development and Outlines of *Missio Dei* in G. F. Vicedom's Theology." – *Swedish Missiological Themes. Svensk Missionstidskrift*. Vol. 100, No. 1/2012. Uppsala: Swedish Institute of Mission Research. 45–64.

Haaramäki, Ossi

1972 "Missio ja ykseys. Canon Max A. C. Warren ja integraatio." – *Teologinen aikakauskirja. Teologisk Tidskrift* 77. 5/1972. Helsinki. 451–458.

Hall, Douglas John

1991 *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*. Minneapolis: Fortress Press.

2003 *The Cross in Our Context: Jesus and the Suffering World*. Minneapolis: Fortress Press.

Hallencreutz, Carl F.

1966 *Kraemer towards Tambaram: A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach*. Studia Missionalia Upsaliensia VII. Uppsala: Gleerup.

Hanciles, Jehu J.

2008 *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Hart, Trevor

2007 "Revelation." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 37–56.

Hartenstein, Herrmann & Hartenstein, Markus

1954 "Der Lebensgang." – *Karl Hartenstein: Ein Leben für Kirche und Mission*. In Gemeinschaft mit einem Kreis von Freunden herausgegeben von Wolfgang Metzger. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag GmbH. 9–99.

Hartenstein, Karl

1928 *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?* München: Chr. Kaiser Verlag.

1933 *Die Mission als theologisches Problem: Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*. Berlin: Furche-Verlag G.m.b.H.

1934 "Wozu nötigt die Finanzlage der Mission?" – *Evangelisches Missionsmagazin*. Neue Folge. Herausgegeben von Pfarrer Erich Schick. Achtundsiebzigter Jahrgang 1934. Basel: Verlag der Basler Missionsbuchhandlung. 217–229.

1948 *Der wiederkommende Herr: Eine Auslegung der Offenbarung des Johannes*. 2. Auflage. Stuttgart: Evang. Missionsverlag G. m. b. H. (1940)

1949 *Das Werden des christlichen Abendlandes: Gestalten und Kräfte*. Evangelisches Kirchengeschichte. Herausgegeben von Dr. Manfred Müller. Erster Band. Altertum und Mittelalter. Stuttgart: Evang. Missionsverlag G. m. b. H. (1941)

1950 "Mission und Eschatologie." – *Evangelische Missions-Zeitschrift*.

1952 "Theologische Besinnung." – *Mission zwischen Gestern und Morgen*. Herausgegeben von Walter Freytag. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH. 51–72.

Hasselhorn, Johannes

1982 "Einführung." – *Lutherische Beiträge zur Missio Dei*. Veröffentlichten der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg, Band 3. Erlangen: Martin Luther-Verlag. 12–16.

Heinonen, Ilmari

2001 "Systemaattinen analyysi." – *Teologinen aikakauskirja*. 1/2001. 66–72.

Hermelink, Jan

1960 "Vom Nebeneinander zum Miteinander." – *Mission is der gegenwärtigen Weltstunde: Berichte, Vorträge und Dokumente von der Weltmissions-Konferenz in Ghana*. Herausgegeben von Walter Freytag. Weltmission heute. Heft 9/10. 2. Auflage. Stuttgart: Evangelische Missionsverlag GmbH. 16–21. (1958)

Hogg, William Richey

1961 "The Rise of Protestant Missionary concern, 1517–1914." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 95–111.

Hoedemaker, Libertus A.

1995 "The People of God and the Ends of the Earth." – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity*. Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 157–171.

1996 "Hendrik Kraemer 1888–1965." – *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Ed. by Gerald H. Anderson etc. 4th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books. 508–515.

Hoefler, Herbert E.

2001 *Churchless Christianity*. Pasadena, California: William Carey Library. (1991)

Hoekendijk, Johannes Christiaan

1952 "The Church in Missionary Thinking." – *International Review of Missions*. Editor Norman Goodall. Volume the Forty-first, 1952. London, Toronto, Melbourne and Bombay: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press. 324–336.

1964 *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.

1967 *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*. Bearbeitet und herausgegeben von Erich-Walter Pollmann. München: Chr. Kaiser Verlag.

Holter, Knut

1989 "Det gamle testamentet og misjonen." – *Norsk tidsskrift for misjon*. 3/1989. 163–174.

Honecker, Martin

2003 "Volk." – *Theologische Realenzyklopädie*. Band 35. Vernunft III – Wiederbringung aller. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 191–209.

Huber, Wolfgang

2003 "Volkskirche I." – *Theologische Realenzyklopädie*. Band 35. Vernunft III – Wiederbringung aller. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 249–254.

Huddle, Benjamin Paul

1958 *History of the Lutheran Church in Japan*. New York: Board of Foreign Missions, The United Lutheran Church in America.

Hunter, George G.

- 1996 "Donald A. McGavran 1897–1990." – *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Ed. by Gerald H. Anderson etc. 4th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books. 516–522.

Huovinen, Eero

- 1978 *Idea Christi: Idealistinen ajattelumuoto ja kristologia Hans Küngin teologiassa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 111: Helsinki.

- 1987 *Elävä dogma: Teologisia tutkielmia ja sovellutuksia*. 2. painos. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 155: Helsinki.

- 1999 *Ei on kyllä: Karl Barthin filosofis-teologinen lähtökohta*. Helsinki: Kirjapaja.

IMC

- 1952 *The Missionary Obligation of the Church*. Willingen Germany July 5 - 17 1952. London: Edinburgh House Press.

- 1953 *Missions Under the Cross*. Addresses delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements issued by the Meeting. Ed. by Norman Goodall. London: Edinburgh House Press.

- 1958 *The Ghana Assembly of the International Missionary Council 28th December, 1957 to 8th January, 1958*. Selected Papers, with an Essay on the Rôle of the I.M.C. Ed. by Ronald K. Orchard. London: Edinburgh House Press.

IRM

- 1948 *International Review of Missions*. Editor Norman Goodall. Associate editor Margaret Sinclair. London: The International Review of Missions.

Jalkanen, K. V. L.

- 1947 *Karl Barthin käsitys teologian tehtävästä: I 1909–1924*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja XLVII: Helsinki.

Jenkins, Philip

- 2002 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.

Jenson, Robert W.

- 2002 *The Triune Identity: God According to the Gospel*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers. (1982)

Jolkkonen, Jari

2004 *Uskon ja rakkauden sakramentti: Opin ja käytännön yhteys Martti Lutherin ehtoollisteologiassa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu 242: Helsinki.

Jongeneel, Jan A. B.

1995 *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Century: A Missiological Encyclopedia Part I: The Philosophy and Science of Mission*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

1997 *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Century: A Missiological Encyclopedia Part II: Missionary Theology*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

Jongeneel, Jan A. B. & van Engelen Jan M.

1995 "Contemporary Currents in Missiology." – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity*. Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 438–457.

Juntunen, Sammeli

1996 *Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523*. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, julkaisu 36.

2010 *Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta*. Helsinki: Kirjapaja.

Justinos Marttyyri

2. ap. "Toinen apologia." – *Justinos Marttyyri: Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa*. Suom. Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Toim. Matti Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.

Jäschke (Jaeschke), Ernst

1985 *Bruno Gutmann, His Life – His Thoughts – and His Work: An Early Attempt at a Theology in an African Context*. Makumira Publications 3/4. Erlangen: Verlag der ev.-luth. Mission.

1996 "Bruno Gutmann 1876–1966." – *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Ed. by Gerald H. Anderson etc. 4th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books. 173–180.

Kainulainen, Pauliina

2008 "Panenteistinen jumalakäsitys ekoteologisenä löytönä." – *Teologinen Aikakauskirja*. 5/2008. 425–435.

Kane, J. Herbert

1974 *Understanding Christian Missions*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm

1968 *Der Weg der Evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert.* Evangelische Enzyklopädie, Band 19/20. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

1969 *Geschichte des Protestantismus von 1789–1848.* Evangelische Enzyklopädie, Band 21. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Karlström, Nils

1960 *Mission och ekumenik: Till frågan om en intergration mellan Internationella Missionsrådet och Kyrkans Världsråd.* Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag.

Karttunen, Tomi

2005 ”Johdanto.” – *Dietrich Bonhoeffer: Kirjeitä vankilasta.* Suomentaneet Kai Selin ja Erkki Niinivaara. Johdanto ja selitykset Tomi Karttunen. Helsinki: Kirjapaja Oy.

2009 ”Tarpeellista ja mahdollista? Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön jäsenyys.” – *Teologinen aikakauskirja.* 4/2009. 320–334.

Karvonen, Raimo

1998 *Kahdeksannen päivän ilo: Johdatus liturgiseen teologiaan.* Oulun hiippakunnan synodaalikirja. Helsinki: Kirjapaja.

Kasper, Walter

1983 *Der Gott Jesu Christi.* 2. Auflage. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. (1982)

Katz, Steven T.

1984 “A Critical Review of Martin Buber’s epistemology of I–Thou.” – *Martin Buber: A Centenary Volume.* Edited by Haim Gordon and Jochanan Bloch. KTAV Publishig House, Inc., for the Faculty of Humanities and Social Sciences, Ben-Gurion University of the Negev. 89–119.

Kena, Kirsti

1993 *Kaukoidän teologian näkökulmia.* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 181: Helsinki.

Keyßer (Keysser), Christian

1980 *A People Reborn.* Transl. by Alfred Allin & John Kudder. Pasadena: William Carey Library.

Kirjavainen, Heikki

2011 ”Uskonnollisen kielen käsitettävyyys.” – *Teologinen aikakauskirja.* 5/2011. 440–461.

Komulainen, Jyri

2002 "Mitä on uskontoteologia?" – *Teologinen aikakauskirja*. 2/2002. Helsinki. 129–141.

2003 *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*. Diss. Helsinki.

Kopperi, Kari

2010 "Theology of the Cross." – *Engaging Luther. A (New) Theological Assessment*. Eugene, Oregon: Cascade Books. 155–172.

Kraemer, Hendrik

1956a *The Christian Message in a Non-Christian World*. 3rd edition. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.

1956b *Religion and the Christian Faith*. 3rd printing. London: Lutterworth Press.

Kramm, Thomas

1979 *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission: Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlichen-ekkesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*. Aachen: Missio aktuell Verlag.

Kreider, Alan & Kreider, Eleanor

2009 *Worship and Mission After Christendom*. Milton Keynes, Colorado Springs, Hyderabad: Paternoster.

Krötke, Wolf

2007 "Karl Barth's anthropology." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 159–176.

Küng, Hans

1969 *Die Kirche*. Freiburg, Basel, Wien: Herder. (1967)

Lathrop, Gordon

1998 *Holy Things. A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.

2006 *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*. Minneapolis: Fortress Press.

Latourette, Kenneth Scott

1949 *The Prospect for Christianity*. London: Eyre and Spottiswoode.

1955 *Challenge and Conformity: Studies in the Interaction of Christianity and the World of Today*. New York: Harper & Brothers Publishers.

- Latourette, Kenneth Scott & Hogg, W. Richey  
 1948 *Tomorrow is here: A Survey of the world-wide mission and work of the Christian Church*. London: Edinburgh House Press
- Laulaja, Jorma  
 1981 *Kultaisen säännön etiikka: Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi*. Diss. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 32.
- Lee, Kun Sam  
 1966 *The Christian Confrontation with Shinto Nationalism: A Historical and Critical Study of the Conflict of Christianity and Shinto in Japan in the Period between the Meiji Restoration and the End of World War II (1868–1945)*. Philadelphia, Pennsylvania: The Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Lehmann, Arno  
 1952 "Der Weg der Evangelische Weltmission von 1910–1952." – *Mission zwischen Gestern und Morgen*. Herausgegeben von Walter Freytag. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH. 5–17.
- LG  
 1966 "Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium." – *Constitutiones decreta declarationes*. Sacrosanctum oecumenicum concilium Vaticanum II. Vatikaani: Cura et studio secretariae generalis concilii oecumenici Vaticani II. 93–219.
- Lindbeck, George A.  
 2009 *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. With a New Introduction by Bruce D. Marshall and a New Afterword by the Author. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Linz, Manfred  
 1964 *Anwalt der Welt: Zur Theologie der Mission*. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.
- Lundström, Klas  
 2006 *Gospel and Culture in the World Council of Churches and the Lausanne Movement with Particular Focus on the Period 1973–1996*. Diss. Studia Missionalia Svecana CIII. Uppsala.
- Luther, Martin  
 GK  
 1979 "Der große Katechismus." – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930. 8. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 543–733.



Luzbetak, Louis J.

2002 *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. 10th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books.

LWF

1988 *Together in God's Mission: An LWF Contribution to the Understanding of Mission*. Geneva: The Lutheran World Federation.

2004 *Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment: An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission*. Geneva: The Lutheran World Federation.

Makkonen, Timo

2010 *Equal in Law, Unequal in Fact: Racial and ethnic discrimination and the legal response thereto in Europe*. Diss. Helsinki: Helsinki University Printing House.

Maluleke, Sam & Nadar, Sarojini

2004 "Alein Fraudsters in the White Academy: Agency in Gendered Colour." – *Journal of Theology for Southern Africa*. Number 120. November 2004. University of KwaZuluNatal: Pietermaritzburg.

Manecke, Dieter

1972 *Mission als Zeugendienst: Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christiaan Hoekendijk*. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.

Mannermaa, Tuomo

1992 *Paralleleleja: Lutherin teologia ja sen soveltaminen*. STKSJ:n julkaisuja 182: Helsinki.

Margull, Hans Jochen

1959 *Theologie der missionarischen Verkündigung: Evangelisation als oekumenisches Problem*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

Martikainen, Eeva

1983 "Lutherin yhteiskuntakäsityksen tulkinallisia näkökohtia." – *Luther ja yhteiskunta*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 136: Helsinki. 7–13.

1985 "Regimenttioppi Lutherin ajattelussa ja sen myöhempi tulkinta." – *Doctrina evangelii*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 143: Helsinki.

McGavran, Donald

1980 "Foreword." – *A People Reborn*. Transl. by Alfred Allin & John Kudder. Pasadena: William Carey Library. viii–xxiii.

McGrath, Alister

1990 *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford: Basil Blackwell Ltd. (1985)

Menzel, Gustav

1978 *Aus 150 Jahren Missionsgeschichte: Die Rheinische Mission*. Wuppertal: Verlag der Vereinigten Evangelischen Mission.

Meyendorff, John

1974 "The Orthodox Church and Mission." – *Mission Trends No. 1 : Critical Issues in Mission Today*. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P. New York, Paramus/Toronto: Paulist Press and Grand Rapids: WM B. Eerdmans Publishing Co. 59–71.

Miller, Donald G.

1961 "Pauline Motives for the Christian Mission." – *The Theology of the Christian Mission*. Ed. Gerald H. Anderson. London: SCM Press Ltd. 72–84.

Miyamoto, Ken Christoph

2007 *God's Mission in Asia: A Comparative and Contextual Study of This-Worldly Holiness and the Theology of Missio Dei in M. M. Thomas and C. S. Song*. Eugene, Orlando: Pickwick Publications.

Moxter, Michael & Dalferth, Ingolf U.

2000 "Protestantinnen teologia Saksassa." – *Modernin teologian ensyklopedia*. Toim. Alister E. McGrath. Helsinki: Kirjapaja. 622–651.

Müller, Karl

1985 *Missionstheologie: Eine Einführung von Karl Müller*. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

1996 "Missiology: An Introduction." – *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*. Edited by S. Karotempel et al. Boston, Massachusetts: Pauline Books & Media. 25–45.

Müller, Klaus Wilhelm

1993 *Peacemaker: Missionary Practice of Georg Friedrich Vicedom in New Guinea (1929–1939): a Presentation Based Mainly on His Own Writings*. Diss. UMI Dissertation Services.

2002 "Vorwort des Herausgebers." – *Georg F. Vicedom: Missio Dei, Actio Dei*. Neu herausgegeben von Klaus W. Müller. Mit Beiträgen von Bernd Brandl und Herwig Wagner. Nürnberg: VTR. 7–18.

- Newbiggin, Lesslie  
 1978 *Christian Witness in a Plural Society*. London: The British Council of Churches.
- 1993 "Preface." – *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*. Ed. James M. Phillips and Robert T. Cooke. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 1–6.
- Niebuhr, H. Richard  
 1946 *The Meaning of Revelation*. Second printing. New York: The MacMillan Company.
- Oborji, Francis Anekwe  
 2006 *Concepts of Mission: The Evolution of Contemporary Missiology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- O'Donnell, John J.  
 2001 *The Mystery of the Triune God*. Third impression. (First impression 1988.) Heythrop Monographs 6. London: Sheed & Ward.
- Ott, Craig  
 2010 *Encountering Theology of Missions: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Craig Ott, Stephen J. Strauss with Timothy C. Tennent. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Ott, Ludwig  
 1981 *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Zehnte Auflage mit Literaturnachträgen. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Paas, Stefan  
 2011 "Post-Christian, Post-Christendom, and Post-Modern Europe: Towards the Interaction of Missiology and the Social Sciences." – *Mission Studies*. Journal of the International Association for Mission Studies. Volume 28. No. 1 2011. Leiden, Boston: Brill. 3–25.
- Pannenberg, Wolfhart  
 1988 *Systematische Theologie. Band I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2004 *Systematic Theology. Volume I*. Transl. by Geoffrey W. Bromley. London, New York: T & T Clark International.
- Powell, Samuel M.  
 2001 *The Trinity in German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Propp, William H. C.  
 1999 *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday.

- Rahner, Karl  
2005 *The Trinity*. Transl. by Joseph Donceel. Introduction, index and glossary by Catherine Mowry LaCugna. New York: The Crossroad Publishing Company. (1967)
- Repo, Matti  
1991 *Pyhittävä yhteisö: Kirkkokäsitys vanhurskauttamisopin heijastajana reformaatiosta pietismiin*. Helsinki: Kirjapaja.
- Rissanen, Seppo  
2005 *Lähetyskirje: Suomen Lähetysseuran johtajan puheenvuoroja lähetetyn kirkon toiminnasta maailmassa*. Helsinki: Suomen Lähetysseura.
- Robert, Dana L.  
2009 *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Robinson, James M.  
1968 *The Beginnings of Dialectic Theology*. Volume One. Edited by James M. Robinson. Richmond: John Knox Press.
- Ruokanen, Miikka  
1985 *Doctrina divinitus inspirata: Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration*. Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Said, Edward W.  
1994 *Orientalism*. New York: Vintage Books. A Division of Random House.
- Sanneh, Lamin  
2003 *Whose Religion is Christianity?: The Gospel beyond the West*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Scherer, James A.  
1969 *Mission and Unity in Lutheranism*. Philadelphia: Fortress Press.
- 1987 *Gospel, Church & Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- 1993 "Mission Theology." – *Toward the 21st Century in Christian Mission: Essays in honor of Gerald H. Anderson*. Edited by James. M. Phillips and Robert T. Coote. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 193–202.
- Schmemmann, Alexander  
1979 *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy In the West*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Schroeder, Roger P.

2013 "Catholic Teaching on Mission after Vatican II: 1975–2007." – *A Century of Catholic Mission. Roman Catholic Missiology 1910 to the Present*. Edited by Stephen B. Bevans, SVD. Oxford: Regnum Books International. 112–120.

Schwarz, Gerold

1980 *Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins*. Stuttgart: Calwer Verlag.

1996 "Karl Hartenstein 1894–1952. Mission with a Focus on 'The End'." — *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Ed. by Gerald H. Anderson etc. 4th printing. Maryknoll, New York: Orbis Books. 591–601.

Schwöbel, Christoph

2007 "Theology." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 17–36.

Senn, Frank C.

1997 *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*. Minneapolis: Fortress Press.

2000 *New Creation: A Liturgical Worldview*. Minneapolis: Fortress Press.

Shivute, Thomas

1980 *The Theology of Mission and Evangelism: In the International Missionary Council from Edinburgh to New Delhi*. Diss. Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan Seura ry. & Suomen Lähetyseura.

Sihvonen, Matti

1980 *Jumalan kaunein kukka: Wilhelm Löhen kirkkokäsitys*. Diss. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 119. Helsinki.

Spencer, Stephen

2007 *SCM Studyguide to Christian Mission: Historic Types and Contemporary Expressions*. London: SCM Press.

Spindler, Marc R.

1995 "The Biblical Grounding and Orientation of Mission." – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity*. Ed. by F. J. Vorstaelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 123–143.

Stanley, Brian

2001 "Christian Missions and the Enlightenment: A Reevaluation." – *Christian Missions and the Enlightenment*. Ed. by Brian Stanley. Grand Rapids, Michigan / Cambridge U.K.: Curzon Press Ltd. 1–21.

Steigmann-Gall, Richard

2005 *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity*. New York: Cambridge University Press.

Stevenson, David

2004 *1914–1918: The History of the First World War*. London: Penguin Books.

Stiver, Dan R.

1996 *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*. Malden, MA, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Stockwell, Eugene L.

1993 "Conciliar Missions." – *Toward the Twenty-first Century in Christian Mission*. Ed. James M. Phillips and Robert T. Cooke. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 21–29.

Sundkler, Bengt

1962 "Von Edinburgh nach Neu-Delhi." – *Die missionierende Kirche: Die Mission in der Sicht der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Herausgegeben von Hans Heinrich Harms und Georg F. Vicedom. Stuttgart: Evangelische Missionsverlag & Basel: Basilea Verlag. 5–11.

1963 *Missionens Värld: Missionskunskap och missionshistoria*. Stockholm: Svenska Bokförlaget / Nordstedts.

Tan, Kang-San

2014 "The Inter-Religious Frontier. A 'Buddhist-Christian' Contribution." – *Mission Studies*. Journal of the International Association for Mission Studies. Volume 31. No. 2 2014. Leiden, Boston: Brill. 139–156.

Teinonen, Seppo A.

1959 *Gustav Warneckin varhaisen lähetysteorian teologiset perusteet*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 66: Helsinki.

1964 *Kriisin kirkko*. Dialogos-sarja 3. Helsinki: Kirjayhtymä.

1965 "Hendrik Kraemer." – *Teologia etsii suuntaa: Yhdentoista aikamme teologin elämäntyö*. Toimittanut Lennart Pinomaa. Porvoo, Helsinki: WSOY. 142–156.

1967 *Luominen ja lunastus: Kaksi teologista puheenvuoroa.* Suomeksi toimittanut Seppo A. Teinonen. Pieksämäki: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.

1973 "Satis est – Augustana VII." – *Teologinen Aikakauskirja. Teologisk Tidskrift* 78. 4/1973. Helsinki. 326–335.

Tennent, Timothy C.

2010 *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century.* Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.

Thomas, M. M.

1958 "The Christian Witness in Society and Nation." – *The Ghana Assembly of the International Missionary Council 28th December, 1957 to 8th January, 1958.* Selected Papers, with an Essay on the Rôle of the I.M.C. Ed. by Ronald K. Orchard. London: Edinburgh House Press. 23–27.

1996 "The Church – The Fellowship of the Baptised and the Unbaptised." – *The Church's Mission and Post-Modern Humanism.* A Collection of Essays and Talks 1992–1996. Delhi: CSS & ISPCK. 155–161.

Tiililä, Osmo

1968 *Johdatus teologiaan.* Avain-sarja 21. Pieksämäki: Suomen kirkon sisälähetysseura.

Torrance, Alan

2007 "The Trinity." – *The Cambridge Companion to Karl Barth.* Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 72–91.

Työrinoja, Reijo

1988 "Jumalapuhe ja eskatologia." – *Lopun ajat eilen ja tänään.* Toimittaneet Risto Saarinen ja Risto Uro. Kirkon Tutkimuskeskus sarja A N:o 48: Pieksämäki. 150–156.

Vainio, Olli-Pekka

2010 "Preface." – *Engaging Luther. A (New) Theological Assesment.* Eugene, Oregon: Cascade Books. vii–xii.

van Raalte, Jan

1995 "Western Europe – The Netherlands: Emancipation and Pluralization." – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity.* Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 31–48.

Vasko, Timo

1999 *Luomisesta Jumalan valtakuntaan. Schalom Ben-Chorinin ilmoituskäsityksen muodostuminen dialogissa kristinuskon ja islamin kanssa.* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 216: Helsinki.

2002 ”Uskontoteologian suuntauksat ja perinteinen luonnollinen teologia missiologian ongelmina.” – *Teologinen aikakauskirja.* 2/2002. Helsinki. 142–151.

2003 *Missiologia ja uskonnot: Johdatus missiologiaan ja uskontoteologiaan.* Helsinki: Yliopistopaino.

2011 *Johannes Damaskolainen kristinuskon ja islamin välisessä vuoropuhelussa 700-luvulla.* Kirkko ja islam -julkaisuja 3. Helsinki: Kirkkohallitus.

Veijola, Timo

1990 *Vanhan testamentin tutkimus ja teologia.* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 167. Helsinki.

Verstraelen, Frans J.

1995 ”Ghana, West Africa: Between Traditional and Modern.” – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity.* Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 65–87.

Verstraelen, F. J., Camps, A., Hoedemaker, L. A., & Spindler, M. R.

1995 ”Introduction: What Do We Mean by ‘Missiology’?” – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity.* Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 1–7.

Verstraelen-Gilhuis, Guerdina M.

1995 ”The History of the Missionary Movement from the Perspective of the Third World.” – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity.* Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 253–262.

Vikström, John

1983 ”Lutherin regimenttiopin poliittinen ja yhteiskunnallinen merkitys.” – *Luther ja yhteiskunta.* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 136: Helsinki. 15–27.

von Loewenich, Walther

1982 *Luthers Theologia Crucis.* 6. unveränderte Auflage. Bielefeld: Luther-Verlag. (1967)



von Stosch, Klaus

2005 "Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage." – *Kant und die Theologie*. Herausgegeben von Georg Essen und Magnus Striet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 46–94.

von Thadden, Reinold

1953 "The Church under the Cross." – *Missions Under the Cross*. Addresses delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements issued by the Meeting. Edited by Norman Goodall. London: Edinburgh House Press. 46–63.

Vähäkangas, Mika

2004 "Afrikkalainen teologia länsimaisen kulttuurin puristuksissa." – *Teologian ilmansuuntia: Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa*. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus. 108–145.

Vähäkangas, Mika & Hautala, Jukka

2002 "Yhteinen usko – yhteinen tehtävä. Suomen Lähetyseuran perusdokumentin arvointia." – *Teologinen aikakauskirja*. 5/2002. Helsinki. 442–450.

Walls, Andrew F.

1996 *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

2004 *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transformation and Appropriation of Faith*. Second Printing. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Ward, Graham

2007 "Barth, modernity, and postmodernity." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 274–295.

Warneck, Gustav

1897 *Evangelische Missionslehre: Ein missionstheoretischer Versuch*. Erste Abteilung: Die Begründung der Sendung. Zweite Auflage. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.

Warren, Max

1950 "The Missionary Obligation of the Church in the Present Historical Situation – With Consideration of the Radical New Relationships between East and West." – *International Review of Missions*. Editor Norman Goodall. Vol. the thirty-ninth 1950. London, Toronto, Melbourne and Bombay: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press. 393–408.

1953 "The Christian Mission and the Cross." – *Missions Under the Cross*. Addresses delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; with Statements issued by the Meeting. Edited by Norman Goodall. London: Edinburgh House Press. 24–45.

1955 "Nationalism as an International Asset." – *The International Review of Missions*. Volume the forty-fourth 1955. Ed. E. J. Bingle. Ass. Ed. Margaret Sinclair. London, New York: The International Review of Missions. 385–393.

1975 *Crowded Canvas: Some experiences of a life-time*. Second impression. London, Sydney, Auckland, Toronto: Hodder and Stoughton.

Watson, Francis

2007 "The Bible." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 57–71.

WCC

1962a *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches 1961*. New York: Association Press.

1962b *New Delhi Speaks: The Message of the Third Assembly New Delhi 18 November – 5 December 1961 with the Reports of the Assembly's Sections on Christian Witness, Service and Unity and an Appeal to All Governments and Peoples*. London: SCM Press Ltd.

1968a *The Church for Others: Two Reports on the Missionary Structure of the Congregation*. Geneva: World Council of Churches.

1968b *All Things New: Preparatory Booklet for the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala, Sweden, July 4–20, 1968*. Geneva: World Council of Churches.

1968c *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches Uppsala July 4–20, 1968*. Geneva: World Council of Churches.

1983 *Mission and Evangelism: A Study Guide for Congregations*. National Council of the Churches of Christ in the U.S.A.

2012 *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes: Proposal for a new WCC Affirmation on Mission and Evangelism*. Submitted by the Commission on World Mission and Evangelism (CWME).

Webster, John B.

2007 "Introducing Barth." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 1–16.

Werpehowski, William

2007 "Karl Barth and politics." – *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Ed. by John Webster. Fifth printing. Cambridge: Cambridge University Press. 228–242.

Widmann, Peter

1990 "Inledning." – *Karl Barth og den lutherske tradition: Et teologisk opgør i nordisk perspektiv*. Elleve afhandlinger. Udgivet af Peter Widmann i samarbejde med Theodor Jørgensen. Aarhus: Aarhus universitetsforlag. 11–18.

Wind, Anne

1995 "The Protestant Missionary Movement from 1789 to 1963." – *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity*. Ed. by F. J. Vorstraelen etc. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. 237–252.

Witschi, Hermann (Mit einem Anhang von Walter Ringwald)

1954 "Direktor der Basler Mission." – *Karl Hartenstein: Ein Leben für Kirche und Mission*. In Gemeinschaft mit einem Kreis von Freunden herausgegeben von Wolfgang Metzger. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag GmbH. 100–175.

Wolanin, Adam

1996 "Trinitarian Foundation of Mission." – *Following Christ in Mission: A Foundational Course in Missiology*. Edited by S. Karotempel et al. Boston, Massachusetts: Pauline Books & Media. 47–64.

Wright, Christopher J. H.

2006 *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

Yamazaki, Hiroko

1988 "Anselm and the Problem of Evil." – *Anselm Studies. An Occasional Journal*. Ed. by Joseph C. Schnaubelt et al. White Plains, New York: Kraus International Publications. 343–350.

Yates, Timothy

1994 *Christian Mission in the Twentieth Century*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Øberg, Ingemar

1982 "Mission und Heilsgeschichte bei Luther und in den Bekenntnisschriften." –  
*Lutherische Beiträge zur Missio Dei*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V.  
Ratzeburg, Band 3. Erlangen: Martin Luther-Verlag. 25–41.