

Isto Peltomäki

Kärsimyksen lievittämisen teologia maallistuneessa yhteiskunnassa

Tuntuu itsestään selvältä pyrkiä tarjoamaan läheisensä menettäneelle surevalle tai kohta kuolevalle sairaalle jollain tavalla lohtua ja tukea. Tällaisen auttamiseen tähtäävän tavoitteen varassa toimitaan myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sielunhoidossa. Kirkossa vallalla olevan lähestymistavan mukaan sielunhoidossa pyritään ensisijaisesti tarjoamaan lohtua, tukea tai rohkaisua. Toisin sanoen tavoitteena on kärsimyksen lievittäminen. Kirkon sielunhoito on siis terapeutista, joka kreikan kielestä lainattuna sanana tarkoittaa yleisesti hoitamista eikä sitä tule sekoittaa psykoterapiaan.

Puhtaaksiviljeltynä terapeutinen lähestymistapa ei kuitenkaan ole teologisesti ongelmaton. On kysyttävä, miten auttamisessa toteutuu kirkon tehtävä julistaa evankeliumia; miten kirkon hengellinen tehtävä toteutuu auttamiseen keskittyvässä sielunhoidossa. Keskityn artikkelissa tähän kysymykseen. Vastauksen hahmotteleminen edellyttää sen tarkastelua, mitä evankeliumin julistamisella oikeastaan tarkoitetaan. Näkökulmani on tarkastella sielunhoitoa kärsimyksen lievittämisenä ja kysyn, miten kärsimykseen vastaaminen ymmärretään kristillisessä ja tarkemmin luterilaisessa teologiassa. Esittelen aluksi lyhyesti niin sanotun terapeutin käänteen ja sen taustan. Lukijan on tärkeää tietää, että terapeutinen lähestymistapa on historiallisesti uusi konsepti.

Terapeutin käänne ja sen teologianhistoriallinen tausta

Huolimatta auttamiseen pyrkimisen itsestään selvästä tavoitteesta nykyajan sielunhoidossa, terapeutin sielunhoito on historiallisesti uusi lähestymistapa. Vielä 1960-luvulle asti kirkon sielunhoitoa ohjaavana tavoitteena oli kristillisen uskon eksplisiittinen välittäminen kärsivälle. Se tapahtui perinteestä ja teologisesta taustasta riippuen esimerkiksi liturgian kuten ehtoollisen ja ripin avulla, saarnaamisena tai hengellisenä ohjaamisena. Olisi kuitenkin väärin sanoa, että kärsimyksen lievittäminen olisi tyystin ohitettu kirkon historiassa. Enemmän logiikkana oli, että kärsimykseen vastattiin juuri välittämällä evankeliumia. Taustalla oli kristillisen uskon läpitunkema

maailmankuva, jossa Jumala ja Jumalaan suuntautuminen ymmärrettiin ainoana lohdutuksen lähteenä. Näin kärsimys tulkittiin hengellisenä ja uskonnollisena asiana.¹

Kirkkokurilla on ollut keskeinen asema luterilaisessa pastoraalisessa toiminnassa ja se on ymmärretty sielunhoidon osaksi. Kirkkokuri on kirkon ja sen papiston harjoittamaa kristittyihin kohdistuvaa kurinpitoa, joka koskee uskonnollisia uskomuksia, uskonnollista toimintaa ja moraalista käyttäytymistä. Keskiaikainen kirkko käytti ankarimpina kurinpidollisina välineinä suoraa väkivaltaa ja niin sanottua kirkon panna, joka tarkoitti irtisanomista pelastuksen osallisuudesta ja yhteisön sosiaalisen kanssakäymisen ulkopuolelle eristämistä. Kirkkokuri lientyi ajan myötä. Nykyään kirkkokurista on luovuttu kansankirkon sielunhoidossa täysin ja kirkon työssä käytännössä muutenkin.² Kirkon piirissä kirkkokuria harjoitetaan enää lähinnä herätysliikkeissä, joita kaikkia ei tosin voi niputtaa samaan kategoriaan. Herätysliikkeiden pastoraaliset käytännöt poikkeavat toisistaan ja ne ovat myös sisäisessä muutoksessa. Viime vuosina on keskusteltu erityisesti vanhoillislestadiolaisten hoitokokouksista ja niissä tapahtuvasta henkisestä väkivallasta.³

Kirkkokurin lientyminen ja sielunhoidollisen lähestymistavan muutos on seurannut pitkän aikavälin länsimaista yhteiskunnallista kehitystä. Yleistävän mutta sinänsä paikkansa pitävän luonnehdinnan mukaan yhteiskunta on muuttunut keskiajan autoritaarisesta väkivaltaa käyttävästä hallintajärjestelmästä ensin normatiiviseksi moraalivalvontayhteiskunnaksi ja sitten nykyiseksi ihmisten omien tavoitteiden mahdollistamiseen tähtääväksi kansalaisyhteiskunnaksi. Autoritaarisesta ja paternalistisesta on siirrytty kannustavaan ja terapeuttiseen. Sekularisaatio on olennainen osa tätä kehitystä. Maallistumisen myötä kirkon asema moraalinormien asettajana ja kristillisen uskon monopoliasema elämän suurten kysymysten selittäjänä on hajonnut. Samojen kehityslinjojen puitteissa sielunhoito on muuttunut paternalistisesta saarnaamisesta terapeuttiseen kohtaamiseen.⁴

Tähän kehitykseen on suhtauduttava positiivisesti. Tuntuu mahdottomalta ajatella, että vaikkapa läheisensä menettäneelle surevalle keskityttäisiin saarnaamaan tai että ylipäättään asennoiduttaisiin hätään ja kärsimykseen muutoin kuin vilpittömällä ja empaattisella pyrkimyksellä lieventää sitä. Yhteiskunnallisen muutoksen myötä uskonnollinen tulkinta on menettänyt sellaisen selitysvoimansa, että kärsimykseen voitaisiin vastata yksinomaan evankeliumia välittämällä. Tästä syystä ei ole mahdollista, että sielunhoitoa voitaisiin enää rakentaa aiemmin historiassa harjoitetun lähestymistavan varaan.

Terapeuttisen lähestymistavan teologia

Terapeuttisen lähestymistavan vilpityksen lievittämisen pyrkimys on perusteltu sillä, että siten välitetään evankeliumia. Suomessa Irja Kilpeläinen muotoili terapeuttisen sielunhoidon periaatteet ja teologian vuonna 1969 julkaistussa kirjassaan *Osaammeko kuunnella ja auttaa. Lähimmäiskeskeisen sielunhoitomenetelmän opas*. Hänen teologisen perustelunsa lähtökohtana oli, että empaattinen ja ymmärtävä asennoituminen lähimmäiseen on se tapa, jolla Jeesus kohtasi ihmiset, ja siten toteutetaan konkreettisesti Jeesuksen esimerkkiä.⁵ Tosin käsitys, että Jeesus olisi toiminut terapeuttisen sielunhoidon periaatteiden mukaisesti, on vähintään kiistanalainen. Voidaan hyvin perusteellisesti esittää, että terapeuttisen lähestymistavan mukaisen dialogisen kohtaamisen sijaan Jeesuksen viestimistapa oli julistava ja pedagoginen.⁶ Lisäksi parantamistoiminnan ei voi sanoa perustuneen kohtaamisen menetelmään, vaan – evankeliumien oman todistuksen mukaan – jumalalliseen voimaan. Lisäksi Jeesuksen parantamistoiminnan tavoite ei ollut ainoastaan ihmisen paraneminen sinänsä, vaan se toimi merkinä Jumalan valtakunnasta.⁷

Tästä huolimatta Kilpeläinen rakensi sielunhoidon ansiokkaasti sellaisen teologian varaan, jossa evankeliumin ajatellaan toteutuvan toimimalla sen periaatteiden mukaisella tavalla. Toisin sanoen: armoa välitetään olemalla armollinen. Näin Kilpeläinen rakensi sosiaalisesti orientoituneen uskonnollisen toiminnan teologiaa ja käytänteitä.⁸ Vallalla oleva sielunhoito perustuukin oletukselle, että uskoon liittyvistä asioista ei tarvitse puhua eksplisiittisesti jotta voitaisiin välittää kristillisen uskon sisältöä. Tämä ajatus on perusteltu, ja se määrittää kirkon toimintaa ylipäätään: toimimalla armollisesti ja lähimmäistä rakastavalla tavalla kommunikoidaan kristillistä uskoa – sen lisäksi, että rakastaminen on eettinen velvollisuus.

Kilpeläisen sielunhoidon lähestymistapaa ja myös nykyään vallalla olevaa sielunhoidon teologiaa ohjaa käsitys, että papin harjoittamassa sielunhoidossa kärsivä tulkitsee saamansa avun kristillisen viitekehyksen sisällä. Tätä ajatusta on perusteltu papin symbolisuudella: pappi edustaa kokonaisvaltaisesti evankeliumia sekä asemansa puolesta kirkon virkaan vihittynä työntekijänä että toimintansa kautta. Siten pappi toimii kärsivälle ihmiselle armon konkretisoijana ja Jumalan todellisuuden välittäjänä.⁹

Paavo Kettunen on muotoillut pastoraalipsykologiseen tarkasteluun perustuvan sielunhoidon teorian, joka selittää, miten kirkon hengellinen tehtävä toteutuu terapeuttisessa sielunhoidossa. Lähtökohtana on kolmiomalli, jossa Jumala on kolmantena osapuolena sielunhoitajan ja autettavan lisäksi. Se rakentaa edellä kuvatun perusajatuksen varaan, jonka mukaan kristillinen uskonsisältö tulee sielunhoidossa konkreettiseksi ilman, että siitä tarvitsisi eksplisiittisesti puhua. Jumala on siis läsnä, sanoitetaan sitä erikseen tai ei. Kettusen teorian pastoraalipsykologisena aineksena on Jumalan läsnäolon selittäminen mielensisäisenä kysymyksenä. Tällöin uskoa tarkastellaan

psykologisena ja ihmisen kokemukseen liittyvänä asiana.¹⁰ Palaan artikkelin lopulla tähän aiheeseen.

Ylipäätään terapeuttisen lähestymistavan teologiaa ohjaa ajatus, että Jumalan todellisuutta tarkastellaan kokemukseen liittyvänä kysymyksenä. Onkin paitsi ymmärrettävää myös tärkeää, että sielunhoidon perinteessä on keskitytty siihen, minkälainen mielensisäinen merkitys uskolla ja hengellisillä asioilla on. Tarkasteltavana on toisin sanoen pahan ongelmaan liittyvä kysymys siitä, minkälainen merkitys ja vaikutus Jumalalla on kärsivälle ihmiselle ja kärsimyksen keskellä.

Terapeuttinen menetelmä ja sen taustat

Jumalan merkitys kärsimyksen keskellä on klassinen teologinen kysymys.¹¹ Lähtökohtani tarkastella aiheita on terapeuttisen lähestymistavan teologinen oletus, että kärsimyksen lievittämisen pyrkimys välittää armoa, evankeliumia ja Jumalan läsnäoloa. Tästä näkökulmasta on kiinnitettävä huomiota siihen, että olennaisena seikkana ei ole ainoastaan terapeuttinen pyrkimys sinänsä vaan myös se, miten pyrkimystä toteutetaan, eli millä tavalla sielunhoidossa käytännössä toimitaan. Se johtuu siitä, että toiminnan ajatellaan edustavan ja välittävän kristillistä tunnustusta ja uskoa. Siksi sielunhoidon menetelmää on tarkasteltava lähemmin.

Kilpeläisen lähimmäiskeskeinen sielunhoito ammensi 1920-luvulla alkaneesta yhdysvaltalaisesta pastoraalisesta liikkeestä, jonka piirissä terapeuttinen lähestymistapa ensimmäisenä luotiin. Psykologi Carl Rogers vaikutti merkittävästi liikkeen kehittymiseen 1940- ja -50-luvuilla. Kilpeläinen kielsi myöhemmin kirjoittamassaan yleisönosastokirjoituksessa tunteneensa Rogersia ja tämän asiakaskeskeistä terapiamenetelmää, mutta väite on pakko kyseenalaistaa, koska Kilpeläinen paitsi osoitti vuoden 1966 pastoraalitutkielmassaan olevansa tietoinen Rogersin terapiamallista, myös hyödynsi sitä muotoillessaan omaa menetelmäänsä.¹² Kilpeläisen suorasanaisen yleisönosastokirjoituksen taustalla lienee ollut hänen turhautumisensa vanhoillisten piirien esittämään kritiikkiin, jonka mukaan lähimmäiskeskeinen menetelmä on hukannut sielunhoidon uskonnollisen tehtävän ja tehnyt siitä terapeuttista toimintaa. Keskustelu koski ylipäätään kirkon sielunhoidon lähestymistapaa, joka omaksuttiin ensin sairaalasielunhoidossa ja sitten seurakuntatyössä. Kritiikkiä kohdistettiin kuitenkin myös erityisesti Kilpeläiseen, jonka menetelmä oli vuosikymmenien ajan teologian opintojen sielunhoidon koulutuksen kivijalka ainakin Helsingin yliopistossa.¹³

Lähimmäiskeskeisen sielunhoidon menetelmä rakentuu asiakaskeskeisen terapian periaatteille. Keskeisin periaate on nondirektiivisyys, jonka mukaan autettavaa ei pyritä ohjaamaan terapeutin tai

sielunhoitajan käsitysten tai näkemysten mukaan. Auttajan on siis luovuttava omista autettavaa ja tämän elämää koskevista ennakkoluuloistaan ja pyrittävä ymmärtämään autettavaa siten kuin tämä itse asiat kokee. Se edellyttää empaattista ja myötätuntoista asennoitumista autettavaa kohtaan, mikä on toinen periaate. Näiden periaatteiden varassa keskustelu perustuu autettavan kuuntelemiselle ja sille, että sielunhoitaja tavoittaa osuvasti autettavan kokemukset ja kysyy kysymyksiä, joiden avulla tämä pystyy kertomaan kokemuksistaan ja mahdollisesti oivaltamaan jotain uutta. Ajatuksena on, että autettava itse löytää ratkaisut tilanteeseensa sikäli kuin ratkaisuja on olemassa, ja kärsimyksen lievittyminen toteutuu kuulluksi tulemisen ja ehdottoman hyväksynnän kautta.¹⁴

Asennoituminen ihmisen tekoihin ehdottoman hyväksyvästi on radikaali muutos pastoraalisen toiminnan historiassa, jossa kirkkokurilla on ollut keskeinen merkitys. Kilpeläinen perusteli ehdotonta hyväksymistä kahdella argumentilla. Ensinnä on erotettava ihminen tämän teoista. Moraalisesti vääriin tekoihin voi suhtautua ja myös täytyy suhtautua tuomitsevasti, mutta ihminen itsessään täytyy aina hyväksyä. Tämä vielä sinänsä antaisi mahdollisuuden kirkkokurilliseen moraaliohjaamiseen, mutta Kilpeläisen toisen argumentin mukaan ihminen joka tapauksessa tunnistaa omat virheensä; ennemmin sielunhoidossa on kyse siitä, että ihmiselle annetaan empaattisen asennoitumisen avulla mahdollisuus tunnustaa virheensä paitsi auttajalle myös itselleen.¹⁵

Kaikkein perimmäisin asiakas- ja lähimmäiskeskeisyyden periaate jäi jossain määrin implisiittiseksi sekä Rogersilla että Kilpeläisellä: ihmisen itsemääräämisen ja -ohjautumisen periaate ja sen kunnioittaminen. Se ilmaisee nykyajan länsimaisen yhteiskunnan periaatteen ihmisen vapaudesta, joka on muotoiltu esimerkiksi YK:n ihmisoikeusjulistuksen ensimmäisessä artiklassa. Terapian ja sielunhoidon kontekstissa kyse ei ole ainoastaan oikeudesta vapauteen vaan siitä syvemmästä ihmiskäsitystä koskevasta seikasta, että ihmisen hyvä voi toteutua ainoastaan kunnioittamalla tämän toimijuutta ja että ihmisen paternalistinen ohjaaminen ei johda hyvään. Lisäksi asiakas- ja lähimmäiskeskeisyyttä ohjaa positiivinen ihmiskäsitys. Lähtökohtana on oletus, että ihminen pyrkii hyvään. Se ei tarkoita sokeutta ihmisen tekemälle pahalle vaan lähtökohtaista käsitystä, että ihmisellä on pohjimmainen pyrkimys toimia hyvää tuottavalla tavalla.¹⁶

Luterilaisen teologian ytimenä oleva oppi vanhurskauttamisesta perustuu tunnetusti hyvin negatiiviselle ihmiskäsitykselle. Lutherin käsitys ehdottomasta armosta rakentui sille, että ihminen on ilman Jumalaa perisyntien vallassa eikä siksi kykene omasta voimastaan hyvään. Kaikkea perisyntien alaista toimintaa määrittää itsekäs oman edun hakeminen, mistä ainoastaan vanhurskautuksen kautta tapahtuva sydämen uudistaminen voi vapauttaa.¹⁷ On syytä kysyä, mitä positiiviselle ihmiskäsitykselle perustuva pastoraalinen toiminta merkitsee luterilaisen teologian

kannalta. Ei ole selvää, millainen paikka syntisyydellä on terapeutin lähestymistavan sielunhoidossa. Asiakaskeskeisen terapian ja humanistisen psykologian periaatteiden omaksuminen on tuottanut haastavan kysymyksen, mihin kirkko sielunhoidossa tarkalleen tarjoaa apua, kun syntisyys jätetään ainoastaan implisiittiseksi taustaoletukseksi. En viittaa kapeasti niin sanottuihin tekosynteihin eli moraaliseen toimintaan vaan laajempaan käsitykseen, jonka mukaan syntisyys on eroa Jumalasta, elämän lähteestä. Tämän kristillisen opin valossa myös kärsimys kytkeytyy syntisyyteen.

Kärsimyksen kristillinen tulkinta

Synnin ja kärsimyksen sekä kärsimyksen lievittymisen eli parantumisen suhde on moniulotteinen kysymys. Kristillisen teologian lähtökohtana kärsimyksen selittämiseksi on perisynti, joka rikkoi paratiisin tilaan luodun ihmisen jumalayhteyden. Paratiisin tilassa ei ollut kärsimystä, vaikka ihmisellä oli tarpeita kuten tarve syödä ja juoda sekä sosiaalinen tarve olla yhteydessä toiseen ihmiseen. Luterilaisessa teologiassa on nojaututtu Lutheriin, joka selitti kärsimyksen johtuvan siitä, että perisynti korruptoi ihmisen itsekkyyden ja oman edun hakemisen tilaan, jossa ihminen ei kykene täysin luottamaan Jumalaan absoluuttisen hyvänä elämän lähteenä. Kärsimys juontuu siis moraalisesta kykenemättömyydestä rakastaa pyyteettömästi sekä teologisesti selitettävästä ihmisen Jumalasta erossa olemisen tilasta. Lisäksi Lutherin selityksen mukaan perisynti ei kosketa ainoastaan ihmistä vaan maailmaa ja luontoa kokonaisuudessaan. Siten myös luonnonmullistukset ja sairaudet juontuvat perisyynnistä.¹⁸

Käsitykset synnin ja kärsimyksen suhteesta sekä parantumisesta voi jäsentää neljään eri malliin. Ensimmäinen on monesta Vanhan testamentin kirjasta tuttu tapa selittää kärsimyksen johtuvan tehdyistä vääryyksistä: sairaudet ja muut onnettomuudet johtuvat joko omista tai esi-isien synneistä ja epäuskollisuudesta, joista Jumala rankaisee. Tämän mallin mukaan parantuminen voi seurata ainoastaan tehtyjen vääryyksien katumisesta ja parannuksen tekemisestä, mikä ymmärretään hengellisenä, Jumalan hallitsemassa maailmassa eli suhteessa Jumalaan tapahtuvana asiana. Synti ymmärretään siis suoraviivaisesti kärsimyksen syynä ja luonteeltaan tekoihin liittyvänä asiana.¹⁹ Tällainen selitys ei edellytä kristillistä sisältöä. Esimerkiksi buddhalainen karma-ajattelu noudattaa samaa peruslogiikkaa ja on omaksuttavissa myös maallisena versiona.

Toinen malli on Lutherin yllä selostetun selityksen mukainen tapa kytkeä kärsimys syntiin mutta vähemmän suoraviivaisella tavalla kuin vanhatestamentillisessä selityksessä. Syntiä ei tällöin ymmärretä ainoastaan tekoihin liittyvänä vaan yleisemmin maailmaa ja sen tilaa selittävänä

tekijänä. Toisaalta Luther ei hylännyt ajatusta, että Jumala rankaisee tehdyistä synneistä. Hengellisen todellisuuden painotus oli Lutherilla niin vahva, että parantuminen ei edes ollut ensisijainen asia, vaan kärsimyksen Jumalaan liittyvän olemuksen ymmärtäminen: kärsimys on tekijä, joka ohjaa ihmistä lähemmäs Jumalaa ja tuntemaan tämän suuruuden.²⁰

Kärsimyksellä on aivan keskeinen rooli Lutherin teologiassa ja sen mukaisessa hengellisyydessä. Toisaalta hän ei ainakaan yleensä tulkinnut somaattista sairautta ihmisen omasta syntyisyydestä johtuvana eikä siitä parantaminen ole papin vaan lääkärin asia, mutta sairaudesta johtuva psyykkinen kärsimys oli Lutherille mitä suurimmassa määrin hengellinen kysymys.²¹ Tällaisessa kärsimyksen tulkinnassa psyykkisesti koetusta pahasta vapautuminen toteutuu Jumalaa lähemmäs pääsemisen, armon ja evankeliumin kokemuksen kautta. Todellisen parantumisen ainoana lähteenä on Jumala ja siten usko eli luottamus Jumalaan ja tämän kaikkivaltiuuteen ja hyvyyteen.²²

Kolmas malli tukeutuu kärsimyksen selityksessä kokonaisvaltaiseen ihmisen ja maailman perisyntiin tilaan mutta hylkää sen, että synneistä voisi seurata suoraa kärsimystä Jumalan rankaisemisen kautta. Väljästi tämäntyyppinen selitys lienee vallalla nykyään, ja sellainen on myös terapeutin lähestymistavan taustalla niin Kilpeläisellä kuin Kettusellakin. Parantumista ei selitetä synti- ja armo-opillisena kysymyksenä. Parantumisessa ei ole siis kyse siitä, kuinka ihminen nöyryty Jumalan tahtoon, katuu syntejään, pyrkii suuntautumaan Jumalaan tai mistään muunkaanlaisesta hengellisestä prosessista. Sen sijaan psyykkistä vointia tarkastellaan ennen kaikkea psykologisena kysymyksenä.²³ Toisaalta uskolla ja hengellisillä asioilla voi olla ihmisestä riippuen tärkeäkin rooli paranemisessa ja kärsimyksen keskellä, mutta sitä ei sanoiteta kärsivälle ihmiselle itselleen ikään kuin ulkoapäin ja paternalistisesti.

Neljänneksi kristillisessä teologiassa voidaan päätyä sanomaan, että synnin todellisuus on kärsimyksen perustava syy, mutta ihmisen kokema kärsimys sinänsä jää aina selittämättömäksi eivätkä usko ja kuuliaisuus Jumalalle välttämättä auta. Tällainen selitys kuulostaa modernilta, mutta se on Jobin kirjan tunnettu keskeinen idea. Suoraviivainen ajatus, että Jumala rankaisee tehdyistä synneistä ja palkitsee uskollisuudesta, ei siis läpäisekään kaikkia Vanhan testamentin kirjoja.

Yllä hahmotellut mallit tarkastelevat samalla kysymystä pahan ongelmasta. Teologisessa mielessä pahan ongelmalla tarkoitetaan kysymystä, miksi kaikkivaltias ja hyvä Jumala sallii pahan ja siitä aiheutuvan kärsimyksen. Lisäksi voi laajentaen kysyä, miten paha ja siitä koitua kärsimys tulisi ymmärtää tällaisen luojan ja jumalan maailmassa. Pahan ongelma ei toisaalta ole ainoastaan teologinen vaan myös filosofinen aihe, jolloin kysymyksenä on ylipäätään pahuus ja kärsimys ja se, kuinka elämä pahuuden ja kärsimyksen täyttämässä maailmassa voi olla mielekästä.²⁴

Hahmotelluista malleista ensimmäinen ja toinen antavat vastauksen pahan ongelmaan eli ne ovat niin sanottuja teodikeoita.²⁵ Ensimmäisen mallin vastaus on suorasukainen syy–seuraus-suhde

tekojen ja kärsimyksen välillä. Toisessa kärsimykselle on annettu hengellinen selitys, vaikka sitä ei kytketä tekoihin ainakaan tiukasti.

Teodikeoiden ongelmana on, että ne sivuuttavat kärsivän ihmisen kokemuksen kärsimyksen mielettömyydestä. Vaikkapa pienen lapsensa menettäneelle on loukkaavaa ja hänen kokemuksensa sivuuttavaa selittää, että tapahtuneen tarkoituksena on ohjata häntä tuntemaan Jumala, tai antaa yhtään mitään muutakaan selitystä tai syytä lapsen kuolemalle.²⁶ Johtopäätöksenä on, että teodikeat on hylättävä eettisesti ongelmallisina. Toisen ihmisen kärsimykselle ei pidä antaa mitään ennalta määriteltyä syytä ja selitystä. Toisin sanoen niin sanottu antiteodikea on ainoa eettisesti kestävä tapa suhtautua kärsimykseen.²⁷

Yllä hahmotelluista malleista kolmas ja neljäs ovat antiteodikeoita. Niissä koetulle pahalle ei ole annettu kristillisestä uskontulkinnasta kumpuavaa ennalta määriteltyä selitystä. Erityisesti neljäs on tiukasti antiteodikea. Kolmannessa kärsivälle ikään kuin ajatellaan annettavan kristillisestä uskosta käsin eväitä kärsimyksen prosessoimiseen, mutta selitystä ei anneta ulkopuolelta ehdottomana ja kaiken selittävänä totuutena. Artikkelin alussa esitelty sielunhoidon teologianhistoriallinen kehitys on merkinnyt sitä, että teodikea-selityksistä on luovuttu sielunhoidossa. Kilpeläisen lähimmäiskeskeisen sielunhoidon taustalla oleva kärsimyksen tulkinta on luonteeltaan antiteodikealainen.

Kärsimyksen tulkinta terapeutisessa lähestymistavassa

Teodikea-kysymyksen lisäksi sielunhoidon lähestymistavan taustalla olevia kristillisiä kärsimyksen ongelman selityksiä on tarkasteltava siinä valossa, miten kristittynä eläminen ja ihmisen paikka suhteessa Jumalaan muuten selitetään. Keskityn edellä esitettyihin kolmanteen ja neljänteen malliin eli antiteodikea-malleihin.

Nojauduin kolmannen mallin hahmottamisessa terapeutisen lähestymistavan taustalla olevaan oletukseen, että hengellisen selityksen sijasta kärsimystä tulkitaan tyypillisesti psykologisena asiana. Ensisijaisena kysymyksenä ei siis ole kärsimyksen hengellisen merkityksen hakeminen vaan parantuminen. Ei kuitenkaan voi sanoa, että kärsimyksen tarkoituksen pohtiminen olisi nykyaikana unohdettu, mutta sitä ei sielunhoidossakaan, saati ylipäätään, tehdä välttämättä kristillisen viitekehyksen sisällä, vaan puitteena on ylipäätään eksistentiaalinen syvien merkitysten löytäminen. Terapeutinen lähestymistapa, jota olen asettanut kannattamaan, edellyttääkin, että kärsimyksen ja pahan merkityksen pohtimisen prosessi on avoin, eli sielunhoitaja ei sanoita kristillistä tulkintaa autettavan kärsimyksen kokemukselle. Tässä valossa myös jobilainen antiteodikea on

ongelmallinen. Vaikka Jobin kirja hylkää teodikean, se ei hylkää sitä, että ihmisen tulee nöyryyä kärsimyksen hyväksyvän Jumalan tahtoon. Kärsimys, sen mielettömyydestä huolimatta, tapahtuu kuitenkin Jumalan luomassa maailmassa ja Jobin kohdalla myös Jumalan aktiivisen hyväksynnän kautta.

Terapeuttisen lähestymistavan haasteena on kuitenkin se, että huolimatta prosessin avoimuudesta, kristillistä uskoa tulisi välittää paitsi ylipäättään myös siitä lähtökohdasta, että sen uskotaan olevan lohdutuksen ja kaiken hyvän lähde. Kristillinen teodikea epäonnistuu kärsimyksen kokemuksen kunnioittamisessa ja siten tavoitteessa parantaa, mutta terapeuttisessa lähestymistavassa ei ole lähtökohtaisesti selvää, miten se rakentuu uskontulkinnan varaan. Jatkuvasti maallistuvassa yhteiskunnassa ei riitä oletus, että autettava itse tulkitsee papilta saamansa avun kristillisessä viitekehyksessä. Sielunhoidossa tulee tarjota kristillisestä uskosta käsin eväitä kärsimyksen lieventymiseen ja eksistentiaalisten merkitysten etsintään ilman teodikealaista, pedagogista tai julistuksellista otetta. 2000-luvun sielunhoidon teorian on siis tasapainoiltava kapealla polulla, jonka toisella puolella on teodikean, pedagogisen opettamisen ja paternalistisen julistuksen vaarat, ja toisella puolella on kristillisen uskon unohtuminen ja sielunhoidon laimentuminen yleiseksi terapiatoiminnaksi.

Suomessa erityisesti Paavo Kettusen edistämä pastoraalipsykologia on muodostunut vallalla olevaksi teoreettiseksi ratkaisuksi sielunhoidon teologiassa. Pastoraalipsykologiassa sielunhoitoa ja hoitamista tarkastellaan psykologisena kysymyksenä. Omaksi pastoraaliteologiaan kuuluvaksi tutkimussuunnaksi sittemmin kehittynyt pastoraalipsykologinen tarkastelutapa muodostettiin Yhdysvalloissa 1900-luvun alkupuolella. Tarkastelutapa on ollut keskeinen sielunhoidon kehityksessä, jossa ihmistä on pyritty hoitamaan mahdollisimman pätevällä tavalla. Pastoraalipsykologisella tutkimuksella on ollut annettavaa sielunhoidon teologiaan myös sitä kautta, että se on tuonut uskon psykologisen tarkastelun keskeiseksi kysymykseksi. On tarpeellista ja tutkimuksellisesti validia tutkia uskoa psykologisena kysymyksenä, mutta esitän kuitenkin, että se ei ole yksin riittävä tapa perustella sielunhoidon teologiaa.

Argumenttini on, että pastoraalipsykologisen perinteen vahvistaman kokemuksellisen uskon ja uskonnollisuuden tutkimuksen rinnalle on tuotava vahvemmin luterilaisesta uskontulkinnasta nouseva käsitys uskosta ja uskon lähtökohtaisista edellytyksistä. Mikäli sielunhoidon teologiassa rajoitutaan siihen, että usko hahmotetaan yksin psykologisena kysymyksenä, uskon kokemuksellinen ulottuvuus korostuu ja samalla hämärtyy käsitys uskon riippumattomuudesta ihmisestä. Kristillisen uskon määrittäminen mielensisäisenä kysymyksenä nojautuu nykyaikaiseen länsimaiseen uskonnollisuutta koskevaan ajatukseen, jossa uskonnollisuus ymmärretään ennen kaikkea kokemuksellis-spirituaalisena asiana.²⁸ Samalla trendinä on uskonnollisuuden sosiaalisen

ulottuvuuden väheksyminen, ja sosiaalisen ulottuvuuden katsotaan olevan huono peruste olla kirkon ja uskontokunnan jäsen.²⁹ Tämä trendi ja uskon hahmottuminen kokemuksellisenä asiana ovat toisistaan erillisiä prosesseja, mutta ne ovat myös kytköksissä, koska kristittyinä olemisen ehdoksi tai odotukseksi sen lähtökohdasta muodostuu oma henkilökohtainen uskonkokemus, minkä rinnalla väheksytään sosiaalisia syitä olla uskonnollisen yhteisön jäsen. Tämä on paradoksaalinen kehitys kansankirkkoajattelun kirkossa, joka painottaa kasteessa välitettävän armon ehdottomuutta kristillisen elämän lähtökohtana.

Osallisuuden teologian varaan rakentuva sielunhoidon teoria

Kaikkein perustavimmalla tavalla kristittyinä oleminen on luterilaisessa perinteessä ihmisen kokemuksesta riippumatonta osallisuutta, mikä tarkoittaa sitä, että kristittyinä oleminen perustuu armoon, jonka voimasta Jumala ottaa ihmisen lapsekseen ja ihminen liitetään maanpäällisen seurakunnan jäseneksi. Luterilaisen tunnustuksen valossa tässä ei ole mitään uutta vaan päinvastoin sen ydinajatuksen toistamista: uskon suhteen Jumala toimii, ihmisen rooli on olla passiivinen ja lähinnä tunnustaa olevansa armon varassa.³⁰ Toisin sanoen kristillinen usko ei perustu luterilaisen teologian mukaan ihmisen omaan toimintaan tai kokemukseen. Tämä ei tarkoita emotionaaliskokemuksellisen uskon ulottuvuuden hylkäämistä tai sen merkityksen väheksymistä, mutta pastoraalisen toiminnan kannalta on olennaista, minkä ajatellaan olevan uskon ja uskonnollisen toiminnan teologinen lähtökohta.

Luterilaiseen uskontulkintaan nojautuen sielunhoidon teoria on rakennettava terapeutin lähestymistavan ja antiteodikealaisen kärsimyksen tulkinnan lisäksi sen teologisen perusperiaatteen varaan, että kristitty on kasteessa otettu Jumalan lapseksi. Se merkitsee, että armo toteutuu elämässä ihmisen ajatuksista ja kokemuksista riippumatta. Sielunhoitajan tehtävä on viestiä tätä hengellistä todellisuutta. Se toteutuu sielunhoidossa ennen kaikkea terapeutin lähestymistavan kautta eli empaattisen ja kunnioittavan auttamisen kautta. Lisäksi kristillistä sanomaa tulisi viestiä myös hengellisin välinein eli esimerkiksi rukouksen, siunauksen, raamatunluvun ja liturgian avulla. Se on mahdollista tehdä vaarantamatta sielunhoidon terapeutin tehtävää eikä hengellisten välineiden hyödyntämisen tarvitse tarkoittaa historialliseen sielunhoitoon palaamista.

On myös olennaista, millaista kieltä sielunhoitaja käyttää ja miten hän sanoittaa asiansa. Sielunhoitaja voi terapeutin lähestymistavan mukaisesti pyrkiä vilpittömästi auttamaan, keskittyä akuuttiin hätään ja olla eksplikoimatta kristillisen uskon sisältöjä mutta kuitenkin puhua niin, että sanat kantavat ja välittävät kristillistä uskoa.

Viitteet

Kirjallisuus

Batka, L'udomir (2014). Luther's Teaching on Sin and Evil. Robert Kolb, Irene Dingel & L'udomir Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press. 233–253.

Hanska, Jussi & Kirsi Salonen (2004). *Kirkko, kuri ja koulutus: Hengellisen säädyn moraalihistoriaa myöhäiskeskiajalla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Karjalainen, Mira (2018). Käännöksen henkisyys. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.), *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 265–277.

Kettunen, Paavo (2013). *Auttava kohtaaminen: 1. Sielunhoidon perusteet ja teologia*. Helsinki: Kirjapaja.

Kivivuori, Janne (1999). *Psykokirkko: Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.

Kilpeläinen, Irja (1966). *Psykoottisten sielunhoito*. Pastoraalitutkielma. Sairaalasielunhoidon keskus.

Kilpeläinen, Irja (1973). *Osaammeko kuunnella ja auttaa. Lähimmäiseskeisen sielunhoitomenetelmän opas*. 4. painos. Porvoo: WSOY.

Kilpeläinen, Irja (1988). ”En tunne sitä miestä...”. *Kotimaa* 68 / 14.6.1988.

Kolb, Robert (2017). Luther on the Theology of the Cross. Timothy J. Wengert (toim.), *The Pastoral Luther: Essays on Martin Luther's Practical Theology*. Minneapolis: Fortress Press. 33–56.

Linjakumpu, Aini (2012). *Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tampere: Vastapaino.

Luther, Martin & Theodore G. Tappert (1955). *Letters of Spiritual Counsel*. Philadelphia, Pa.: Westminster Press.

- Peltomäki, Isto (2019a). Paternalismista terapeuttiseen kohtaamiseen: Irja Kilpeläisen sielunhoitokäsitys ja sen merkitys suomalaisessa luterilaisuudessa. *Teologinen Aikakauskirja* 124. 18–32.
- Peltomäki, Isto (2019b). Therapeutic turn: Pastoral care in Finnish Lutheranism before and after the 1960s. *Studia Theologica* 73(2). 179–198.
- Peters, John Durham (1999). *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pihlström, Sami & Sari Kivistö (2016). *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Rittgers, Ronald K. (2012). *The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- Rogers, Carl R. (1951). *Client-Centered Therapy. Its Current Practice, Implications, and Theory*. Boston: Houghton Mifflin.
- Saarinen, Risto (2003). Sielunhoidon teologianhistoriaa. *Teologinen Aikakauskirja* 108. 401–421.
- Saarinen, Risto (2010). The Language of Giving in Theology. *Neue Zeitschrift der Systematische Theologie und Religionphilosophie* 52. 268–301.
- Saarinen, Risto (2017). *Oppi luottamuksesta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Särkkä, Heini (2020). Vanhoillislestadiolaisten hoitokokous aiheutti traumaattiset muistot Vuokolle – ”Intiimeistä asioista saatettiin revitellä”. *Iltasanomat*. <https://www.is.fi/kotimaa/art-2000006435335.html> (luettu: 19.8.2020).
- Switzer, David K. (1986). *The Minister as Crisis Counselor*. Nashville, TN: Abingdon.
- Tooley, Michael (2019). The Problem of Evil. Edward N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>.
- Tsokkinen, Anni (2014). Life-Based Theology of Finnish Women Theologians. Tehri Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.), *Finnish Women Making Religion: Between Ancestors and Angels*. New York, NY: Palgrave and Macmillan. 161–176.

¹ Rittgers 2012, 3–11; Peltomäki 2019a, 23–25. Sielunhoidon kehityksestä ks. myös Saarinen tässä kirjassa.

² Hanska & Salonen 2004.

³ Esim. Linjakumpu, 2012; Särkkä 2020.

⁴ Kivivuori 1999, 26; Peltomäki 2019a, 24–25.

⁵ Tsokkinen 2014, 164.

⁶ Peters 1999.

⁷ Ks. Uro tässä teoksessa.

-
- ⁸ Tsokkinen 2014, 162–166.
- ⁹ Switzer 1986, 20–24, 71–72.
- ¹⁰ Kettunen 2013, 32–33.
- ¹¹ Rittgers (2014) on selvittänyt lännen kirkon kärsimyksen tulkinnan teologianhistoriaa ja keskittynyt Lutherin ja luterilaisen reformaation ajatteluun.
- ¹² Kilpeläinen 1966, 51–53; Kilpeläinen 1988.
- ¹³ Ylikarjula 2005, 41–43.
- ¹⁴ Kilpeläinen 1973, 26–28; Peltomäki 2019a, 20–21.
- ¹⁵ Kilpeläinen 1973, 24–25.
- ¹⁶ Peltomäki 2019b, 8–9.
- ¹⁷ Ks. esim. Batka 2014.
- ¹⁸ Batka 2014.
- ¹⁹ Esim. Jobin ystävät edustivat tällaista tulkintaa (Job 5: 1–7).
- ²⁰ Rittgers 2012, erit. 115–118.
- ²¹ Empiirinen tutkimus osoittaa, että osa ihmisistä itse kokee syyllisyyttä somaattisesta sairaudestaan. Ks. Saarelainen tässä kirjassa.
- ²² Rittgers 2012, 115–118; Kolb 2017.
- ²³ Peltomäki 2019b.
- ²⁴ Tooley 2019; Mäkinen tässä kirjassa.
- ²⁵ Pihlström & Kivistö 2016, 2.
- ²⁶ Lapsensa menettäneiden hengellisyydestä ks. Koskela tässä kirjassa.
- ²⁷ Pihlström & Kivistö 2016, 4, 257–259.
- ²⁸ Kokemuksellisuuden painottuminen tavassa tarkastella uskonnollisuutta näkyy esimerkiksi uushenkisyyden kasvussa ja uushenkisyydessä ilmenevissä uskonnollisuutta koskevissa oletuksissa.
- ²⁹ Saarinen 2017, 130–131.
- ³⁰ Ks. esim. Saarinen 2010.