



UNIVERSITY OF HELSINKI



<https://helda.helsinki.fi>

Helda

Sielunhoidon teologianhistoriaa

Saarinen, Risto

Teologinen julkaisuseura

2003

Saarinen, R 2003, 'Sielunhoidon teologianhistoriaa', Teologinen Aikakauskirja, Nro 5, Sivut 401-421.

<http://hdl.handle.net/10138/42019>

acceptedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Sielunhoidon teologianhistoriaa

Risto Saarinen

"Quid Deus est animae? Lux, medicina, cibus.
Mitä Jumala on sielulle? Valo, lääke ja ruoka."
- Johann Gerhard, Pyhät tutkistelut 16 (1985, 75).

1. Lähestymistapoja terapian historiaan

Sielunhoidon historiasta voi kirjoittaa ainakin viidellä eri tavalla. Ensimmäinen ja ehkä yleisin tapa on ohittaa historiallinen ulottuvuus. Sielunhoitajan ongelmat ovat läsnä nykypäivässä eikä silloin historia tule ensimmäisenä mieleen. Toinen tapa on kytkeä sielunhoidon historia kirkolliseen rippi-instituutioon. Tapaa hyödyntää maltillisesti Paavo Kettunen (1997, 1998). Monet ulkomaiset käsikirjat tekevät saman kytkennän.

Kolmas tapa on kirjoittaa henkilöhistoriaa ja vastata kysymykseen: mitä eri aikojen merkittävät teologit ovat ajatelleet ja kirjoittaneet sielunhoidosta? Näin menettelee eräs alan laajimmista käsikirjoista, saksalainen *Geschichte der Seelsorge* I-III (1994-1996). Neljäs tapa on tarkastella sielunhoitoa kirkko-oikeuden näkökulmasta. Vaikka tapa tuntuu ensiksi oudolta, on se itse asiassa keskeinen, kuten vaikkapa Erkki Kansanaho (1960) osoittaa. Tähän neljänteen näkökulmaan luen - syistä jotka jäljempänä käyvät ilmi - myös englantilaisella kielialueella yleisen tavan kirjoittaa *pastoral care* -ilmiön historiaa niin, että sielunhoito muodostuu yleisen seurakuntatyön historiaksi. Esimerkiksi tarjoutuu uusi englantilainen *A History of Pastoral Care* (2000).

Seuraavassa aion luonnehtia viidennen tavan kirjoittaa sielunhoidon teologianhistoriaa.¹ Kutsun sitä käsitehistoriallis-medikaaliseksi tavaksi. Se rakentuu kahden metodisen kriteerin varaan: ensinnäkin keskitytään voimakkaasti itse sielunhoidon käsitteeseen ja sen merkityksiin eri aikoina. Toiseksi tämän käsitteen kuvaamaa ilmiötä pyritään tulkitsemaan niin sanotun medikaalianalogian valossa. Medikaalianalogialla tarkoitetaan sitä, että sielunhoidollisen keskustelun sosiokulttuurisena taustana on potilaan ja lääkärin välinen keskustelu ja hoitotoimi. Lisäksi medikaalianalogia käyttää oman kulloisenkin aikansa lääketieteen ihmiskäsityksestä noudettuja termejä ja ajatuksia.

Oman lähestymistapani taustalla on filosofian historiassa viime aikoina yleistynyt oivallus, jonka mukaan antiikin ja myöhempienkin aikojen filosofinen keskustelu, erityisesti niin sanottu sokraattinen dialogi, hyödyntää mallinaan lääketieteellistä keskustelua potilaan ja lääkärin välillä. Tämän oivalluksen valossa suuri osa antiikin filosofista keskustelua ei ole niinkään ajattomien totuuksien

¹ Artikkelini on supistelma kevätlukukauden 2003 luennoistani "Teologian ja psykologian suhteista". Luentomuoto - luonnosmaisuuksien, anekdoottien, kärjistyksien - on säilytetty. Kiitän luennot kuunnelleita opiskelijoita arvokkaista kommentteista. Kiitän myös Suomen Akatemian huippuyksikön "Mielen historia" kollegoita, erityisesti prof. Simo Knuutilaa, historiallisista tekstivihjeistä. Sielunhoidon käsikirja 1997 ja Sielunhoidon aikakauskirja 1988- muodostavat eräänlaisen hiljaisen taustan seuraaville mietteilleni.

yleispätevää esittelyä kuin yhden henkilön terapoimiseen tähtäävää toimintaa.²

Terapeutista filosofiaa on luonnehdittu muun muassa seuraavaan tapaan: (1) sen argumentit tähtäävät oppilaan parantamiseen, (2) sen argumentit ovat arvorelatiivisia siinä mielessä, että ne vastaavat oppilaan tiettyyn toiveeseen taikka tarpeeseen ja ovat hyviä sen suhteen pikemmin kuin yleispätevästi. Lisäksi (3) sen argumentit sopivat tiettyyn vaivaan taikka ongelmaan, ne ovat tilannekohtaista tapaus tapaukselta parantamista. Lääkärintyöstä mallinsa ottavaa filosofista dialogia luonnehtii myös joukko yleisempiä ehtoja, kuten (4) järjen ja argumenttien käytön asettuminen välineeksi, jolla saavutetaan jokin muu päämäärä, kuten onni taikka terveys, sekä (5) epäsymmetria opettajan ja oppilaan välillä, jolloin näennäisesti tasavertaisessa dialogissa on kuitenkin taustalla vallankäytösuhde. Lisäksi terapeutteisessa dialogissa (6) ei hyväksytä vaihtoehtoisten epävarmojen vastauksien miettimistä, vaan opettaja antaa neuvonsa varmana ja oppilaan on tarkoitus luottaa siihen.³

On ilmeistä, että kristillisen sielunhoidon varhaisimmat muodot hyödynsivät tätä antiikin filosofikoulujen ja lääketieteen perintöä. Yleisesti tämä seikka on ollut tiedossa jo pitkään siitä syystä, että ilmaus *therapeia ton psykhon* on siirtynyt, kuten jatkossa käy ilmi, Platonin filosofiasta kristinuskoon. Mutta antiikin medikaalianalogioita on vasta viime vuosikymmeninä opittu ymmärtämään niiden koko laajuudessa, ja siksi tämä uusi ymmärrys selkiyttää myös kuvaamme sielunhoidon teologianhistoriasta.

Historian syvemmästä ymmärtämisestä on nähdäkseni hyötyä niillekin sielunhoitajille, jotka eivät ole erityisen kiinnostuneita oman alansa historiasta. Nykykeskustelussa nimittäin toisinaan poleemisesti oletetaan, että "joskus ennen" olisi ollut olemassa puhtaasti kristillistä sielunhoitoa. Nykypäivän psykoterapia ja muut maalliset trendit olisivat sittemmin hämärtäneet tätä puhdasta ihannetta. Historian valossa näyttää kuitenkin siltä, että varhainen sielunhoito syntyi suurelta osin antiikin ei-kristillisistä medikaalisista vaikutteista käsin, ja myöhemmät aikakaudet ovat nekin sumeilematta käyttäneet oman aikansa lääketieteellisiä ja psykologisia terapiamalleja sielunhoitoon. Tässä mielessä tulen puolustamaan näkemystä, jonka mukaan henkilökohtaista sielunhoitoa harjoittava kristillinen yhteisö on aina ollut "psykokirkko".⁴ Psykoterapian hyödyntämisessä nykypäivänä ei ole mitään erityisen uutta taikka kummallista. Tämän seikan oivaltaminen antaa kenties sielunhoitajalle uusia mahdollisuuksia arvioida työnsä perimmäistä luonnetta historian kiemuroista riippumatta.

2. Platonista Uuteen testamenttiin

Sielunhoidon käsitehistoria palautuu tunnetusti Platoniin. *Valtio*-dialogissaan (410a) Platon kuvaa ihannevaltion lääkintähoitoa, johon kuuluu niin ruumiin kuin sielun hoitaminen. Niin musiikki, runous kuin ruumiinharjoituksetkin tähtäävät kaikki sielun terveyden vaalimiseen. Sellaiset ilmaukset kuin *tekhnikos peri psykhes therapeian* (*Lakhes* 185e) ja *epimeleia tes psykhes* (*Timaios* 30b; *Lait* 909a) kuvaavat Platonilla

² Rabbow 1954; nykykeskusteluun idean lanseerasi mm. Nussbaum 1994; suomeksi Kuusimäki 2001.

³ Nussbaum 1994, 45-47.

⁴ Vrt. Kivivuori 1999; Kettunen 2000; Juntunen 2002, 128-147. Artikkelini ei kuitenkaan ole suoranainen kannanotto näihin keskusteluihin.

tätä sielun hoitamistoimea. *Lait*-teoksessa (909a) Platon hahmottelee jo kuvausta kliinisestä psykoterapiasta:

... tuomarin on lain mukaisesti määrättävä järkiinpalautuslaitokseen vähintään viideksi vuodeksi ne, jotka ovat toimineet vain järjettömyyttään eivätkä luonteen ja tapojen kehnoudesta. Tänä aikana ei heidän luonaan saa käydä kukaan muu kansalainen kuin yöneuvoston jäsenet, jotka käyvät heitä tapaamassa voidakseen ojentaa heitä ja pelastaa heidän sielunsa. Se joka vankeusaikansa päättyessä näyttää tulleen järkiinsä, saa siirtyä asumaan järkevien ihmisten pariin ...

Hellenistisissä filosofikouluissa oli tavallista puhua filosofiasta psyyken hoitona taikka terapiana. Filosofinen terapia oli yleensä luonteeltaan kognitiivista siinä mielessä, että filosofisen dialogin katsottiin auttavan oppilasta vapautumaan vääristä käsityksistä ja omaksumaan oikeita. Vaikeampiin hulluuden muotoihin filosofia ei auttanut, vaan ne olivat lääketieteen alaa. Kognitiivinen terapia kohdistui käsitysten ohella henkilön tunne-elämään, erityisesti siihen miten oppilas voi hallita tunteitaan. Filosofit saattoivat opettaa *metriopatheiaa*, jonka mukaan oikea asenne on ääripäiden välille asettuva tunne-elämä, jolloin henkilö ei esimerkiksi saa olla liian pelokas eikä liian uskalias. Toinen suosittu tunteisiin kohdistuvan sielunhoidon muoto oli *apatheia*, jossa tunteet nähtiin haitallisina ja niistä pyrittiin vapautumaan.⁵

Sielun hoitamisessa heijastui yhtäältä Platonin ja Aristoteleen filosofinen sielu-käsitys. Hellenistisissä keskusteluissa, erityisesti epikurolaisuudessa ja stoalaisuudessa, on toisaalta tärkeä tunnistaa myös antiikin lääketieteellinen ihmiskäsitys. Siinä sielun (*psykhē*) ja hengen (*pneuma*) ajateltiin olevan hyvin hienojakoista ruumiillista (*soma*) ainetta. Epikuroksen mukaan psyyke on hyvin hienojakoista soomaa, ainetta joka on jakautunut kappaleeseen. Se on samantapaista kuin *pneuma* ja lämpö, mutta vieläkin hienojakoisempaa. Psyyke vastaa tunteista, aistimuksesta ja elämän ylläpidosta. Nämä kyvyt sillä on vain osana aineellista kappaletta eli soomaa.⁶

Epikuroksen näkemys sai lisää pontta, kun hermojärjestelmä löydettiin Aristoteleen jälkeisellä ajalla. Herophiloksen (n. 300 eKr.) mukaan ihmisen komentokeskus, *hegemonikon*, sijaitsee aivoissa. Hermot ovat putkia, joita myöten sielu- taikka henkiaine (*pneuma physikon*) liikkuu ja siten mahdollistaa tunteet ja aistimukset. Erasistratuksen (25 eKr.) mukaan aineellinen psyyke on läsnä koko ruumiissa, nimittäin hermo- ja verisuonistossa ja liikkuu niissä paineenmuutosten välityksellä. Aivot pumppaavat sieluhenkeä (*pneuma psychikon*), sydän puolestaan elonhenkeä (*pneuma zotikon, spiritus vitalis*). *Pneuma* otetaan hengitysilmaasta. Keuhkoista osa *pneumasta* menee aivoihin, osa sydämeen. Kun sieluhenki lähettää komentokeskuksesta painetta liikehermoin, syntyy tahdonalainen liike.⁷

Tämäntapaisilla näkemyksillä oli suuri jälkivaikutuksensa paitsi filosofikoulujen keskusteluihin sielun terapoinnista, myös kristilliseen teologiaan. Jälkivaikutus tapahtui osin filosofien kautta, mutta usein juuri lääketieteen välityksellä, kolmannelta vuosisadalta jKr alkaen erityisesti lääkäri Galenin tekstien kautta. Mielen komentokeskuksessa asuva ja hermostossa liikkuva aineellinen sielu, joka on riippuvainen hengitysilmaasta, keuhkoista ja sydäimestä, tarjosi kiinnostavia lähtökohtia esimerkiksi sellaisille sielunhoidon ja askeesin malleille, joissa ruumiin olotila ja asennot, sydämen lyönnit ja hengityksen säätely ovat oleellisia.

Millainen yhteys filosofien sielunhoitomalleilla oli varhaisimpaan kristillisyyteen, erityisesti *Uuden testamentin* (Ut) tarjoamaan aineistoon? Kysymykseen vastaaminen vaatisi oman eksegeettisen tutkielmansa, johon tässä ei ole

⁵ Nussbaum 1994; Kuusimäki 2001.

⁶ von Staden 2000, 80-86.

⁷ Vrt. von Staden 2000, 86-116.

mahdollisuuksia. Rajoitun kuvaamaan viisi usein esitettyä raamattuteologista perusongelmaa.⁸

(1) Sielunhoidon käsitettä ei esiinny Ut:ssa, ja eräät lausumat tuntuvat suhtautuvan koko ajatukseen sielunhoidosta vihamielisesti. "Älkää huolehtiko psyykestänne" (Matt. 6,25). "Se joka haluaa pitää psyykensä, kadottaa sen, mutta se joka kadottaa psyykensä minun tähteni, saa pitää sen" (Luuk. 9,24). Ut:ssa usein esiintyvä *therapeia*-käsite kuvanee - eräiden terapeuttien vastaväitteistä huolimatta - pikemmin fyysisistä vaivoista ja taudeista parantamista kuin sielunhoitoa.

(2) Toisaalta Hepr. 13,17:ssa todetaan seurakunnan johtajien valvovan öitä "teidän sielujenne vuoksi". 1. Piet. 2,25 puhuu paluusta sielujen kaitsijan, Kristuksen luo. Paavalin pareneesi, kehotus- ja rohkaisupuhe seurakunnille, on usein tulkittu eräänlaiseksi sielunhoidoksi. Ut:n "valvomisen" käsite saattaa tarjota yhtymäkohtia esimerkiksi Epiktetoksen kognitiiviseen terapiaan. Kaikkien näiden tulkitseminen sielunhoidon alkumuodoksi vaatii kuitenkin melkoista hyvää tahtoa.

(3) Kiinnostavimpiin raamatullisiin terapiakäsitteisiin kuuluu *parrhesia*. Antiikin terapiamalleissa *parrhesia* oli yleinen opettajan vapauttava sana, joka oikeutti puhumaan vilpittömästi ja avoimesti. Se saattoi tarkoittaa myös ryhmässä monenkeskisesti tapahtuvaa "avautumista". *Parrhesiassa* voidaan nähdä yhtymäkohtia jopa rippiin. Filosofista kytkentää saattaisi puoltaa sekin, että termi on *Septuagintassa* harvinainen, mutta Ut:ssa yleinen. Niin filosofiassa kuin Ut:ssa termiin liittyy avautuneisuuden ja kätkeytynä olemisen dialektiikka.

(4) Toivon käsite ei ole antiikin filosofialle aivan tuntematon, mutta ilmeisesti toivon myönteinen pareneettinen ulottuvuus korostuu Ut:ssa omintakeisesti. Kun hellenistinen sielun terapia pikemmin varoitti ihmistä turhasta toiveikkuudesta, korostaa Ut tunnetusti toivoa kristillisenä perushyveenä. On kuitenkin vaikea sanoa, liittyykö tämä seikka vain eskatologiaan vai toimiiko se yleisemmin kristillisen sielunhoidon merkityksessä.

(5) "Raamatullisen" sielunhoidon konstruomisesta vaikeuttaa sekin seikka, että juutalaisuuden vaikutus varhaiseen kristillisyyteen on näiltä osin hankala ja tulkinnanvarainen ongelma. Rabbiininen opetus on jossain määrin dialogista, mutta voiko sitä kutsua terapeuttiseksi? Jobin kirja, Saarnaaja ja Jesus Sirak sisältävät dialogia ja elämänviisautta, mutta on vaikea määritellä niiden yhteyksiä myöhempään sielunhoitoon.

3. Idän kristikunnan sielunhoitokäsitys

Vaikka eksegeettinen aineisto on eittämättä kiinnostavaa, käyttämäni käsitehistoriallis-terapeuttinen lähestymistapa sijoittaa kristillisen sielunhoidon synnyn neljännelle vuosisadalle. Kristillisen sielunhoidon alkukohta on silti monista syistä liukuva. Klemens Aleksandrialaiselta ja Origeneelta voidaan löytää

⁸ Seuraavassa katsauksessa on hyödynnetty ennen muuta Kittelin Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments -hakuteoksen sana-artikkeleita sekä Rabbowin (1954) vertailumateriaalia. Ks. myös Geschichte der Seelsorge 1, 1994, 23-78; A History of Pastoral Care 2000, 15-55; Bonhoeffer 1985. Juutalaisuuden ja hellenismien elämänviisauden sekoittumisesta esim. Veijola 2003. - On todettava, että aiheen "sielunhoito Raamatussa" käsittely on hakuteoksissa lähes rajattoman heterogeenistä.

keskusteluja sielun parannustekniikoista, esimerkiksi siitä onko sielun puhdistamisessa *apatheia* korkeampi ja parempi tapa kuin *metriopatheia*.⁹ Ilmaus *epimeleia ton psykhon* voidaan löytää vasta kappadokialaisilta isiltä 300-luvun loppupuolelta. Heilläkin - Basileios Suurella ja Gregorios Nazianzalaisella - esiintyy vain monikkomuoto, sielujen hoito. Se ilmeisesti viittaa seurakunnan kaitsijan toimeen ja siis yleisessä seurakuntatyössä tapahtuvaan lauman kaitsemiseen.¹⁰

Varsinaisesti kristillistä sielunhoitoa yksilöön kohdistuvana hoitotoimena voidaan dokumentoida Evagrius Ponticuksen (345-399) kirjoituksista alkaen, sillä niissä opastetaan munkkien rukouskäytäntöä tavalla, jossa paitsi käytetään sielunhoidon käsitettä, myös voidaan tunnistaa filosofikoulujen terapian jälkivaikutus. Evagriuksen teologia liittyy läheisesti ns. erämaaisiin, joiden opetuksia nykyajan sielunhoitajat ovat jälleen tehneet tunnetuiksi.¹¹

Evagrius Ponticus erottaa kahdeksan paheen eri lajia, jotka kattavat suurin piirtein myöhemmät ns. kuolemansynnit. Paholainen lähettää huonoja haluja taikka himoja (*pathos*), jotka houkuttelevat näihin synteihin. Pahoja tunteita ja ajatuksia vastustetaan rukoustekniikoilla, jotka lannistavat paheet ja saavat aikaan "sielun terveyden", joka on samalla *apatheiaa*, vapautta huonoista himoista. Näin Evagrius hyödyntää suoraviivaisesti stoalaista terapiametodia.

Kognitiivisessa terapiassaan Evagrius kehottaa vastustamaan pahaa ajatusta sille vastakkaisella hyvällä ajatuksella. Joskus suurempaa pahaa voi vastustaa myös ajattelemalla pienempää pahaa, joka vie huomion pois suuremmasta. Esimerkiksi seksuaalista himoa voi vastustaa keskittymällä ruokaan. Kiinnostavalla ja jälkivaikutukseltaan merkittävällä tavalla Evagrius esittää myös, miten raamatunkohdat vaikuttavat täsmäläkkeinä erilaisia pahoja ajatuksia vastaan. Hän luettelee yli 500 kohtaa, jotka vaikuttavat tiettyjä spesifejä paheita vastaan. Raamatunkohdat toimivat näin lääkeyrttien tavoin.

Evagrius hyödyntää platonista ihmiskäsitystä, jossa sielun järkipääinen osa, *logistikon*, pyrkii saattamaan kontrolliinsa alemmat into- ja himosielun (*thymos*, *epithymia*). Edellä kuvatut tekniikat vaikuttavat into- ja himosieluun ja saavat niissä siis aikaan *apatheian*. Rukouselämän huippu on "puhdas rukous", jossa *logistikon* on päässyt irti niin himoista kuin kaikista muistakin aistihavaintoon liittyvistä into- ja himosielun aineksista.

Evagriuksen innoittamaan perinteeseen kuuluu joukko idän kirkon sielunhoidon klassikkoja. Puhtaan rukouksen tekniikka elää kristikunnassa ns. Jeesuksen rukouksena taikka sydämenrukouksena.¹² Siinä toistetaan tietyssä ruumiinasennossa yhtä lausetta, usein: "Herra Jeesus Kristus, armahda minua." Toistossa pyritään vähitellen yhtymään sisään- ja uloshengityksen taikka sydämenlyöntien tahtiin. Näin kilvoittelija pyrkii toteuttamaan uusitestamentillista lakkaamattoman rukouksen ihannetta.

⁹ Ebeling 1994, 9. Simo Knuutilaa kiitän seuraavista tekstiviitteistä: Klemens, *Strom.* 6,9 ja Origenes, *Comm. Matth.* 13,16. Origenes sanoo tässä, että pienet lapset ovat evankeliumin esikuva *apatheia*sta, koska he voivat iloisesti leikkiä vanhempiansa kuolinvuoteen ääressä. Ikävät *pathokset* eivät pikkulapsia häiritse.

¹⁰ Ebeling 1994, 9.

¹¹ Seuraan tässä Guillaumontin (1982) Evagrius-hahmotelmaa ja ortografiaa. Erämaaisista esim. Seitz 1994.

¹² Metso 2003 on uusi suomenkielinen johdatus näihin ortodoksisiin teemoihin, mm. Evagriuksen jälkivaikutukseen, sydämen ja mielen rukoukseen ja Jeesus-rukoukseen.

Medikaalianalogian näkökulmasta on huomattava, että sydämenrukous liittyy myös edellä kuvattuun lääketieteen ihmiskuvaan, jossa sielu ja henki liikkuvat keuhkojen ja sydämen avulla. Lakkaamattomassa rukouksessa hengitys ja sydän liikuttavat psyykeä ja pneumaa automaattisesti ja vapaana aistihavainnon haitallisista aineksista. Tällaiseen näkemykseen saattaa liittyä myös selitys, jossa "sydämenrukous" ja "mielen rukous" edellyttävät jonkinlaisia orgaaneja ihmisessä. "Sydän" on tällöin Galenia seuraten elonhenkien eli vitaalipneuman tyyssija, "mieli" puolestaan komentokeskuksen psyykkisten henkien, so. hermoputkia käyttävän sielun tyyssija.

Mielen rukouksen dogmihistoriallisena vastapoolina on "ääneen lausuttu rukous". Mielen rukous on siis vain komentokeskukselle itselleen havaittavaa hiljaista rukousta. Sydämenrukous on jossain mielessä alemman orgaanin rukousta kuin mielen rukous, mutta yleensä sydämenrukous-käsitteellä tahdotaan korostaa koko elävän ihmisen, mielen lisäksi siis ruumiin, sydänlihaksen ja hengityksen, osallistumista rukoustopahtumaan. Mielen rukoillessa vain komentokeskus osallistuu, sydämen rukoillessa koko ihminen. Tässä merkityksessä kilvoittelijan olisi edettävä ensin ääneen hoetusta rukouksesta mielen rukoukseen ja sitten pelkän mielen rukouksesta kokonaisvaltaiseen sydämenrukoukseen, mikä usein tapahtuu em. toistotekniikkaa käyttäen ja jatkuvaan rukoukseen pyrkien.¹³

Ortodoksisen hengellisyyden sielunhoidollisia neuvoja on suomeksi saatavilla ennen muuta *Filokalia*-kokoelmassa, joka on sielun hoitoa ilmauksen kirjaimellisimmassa merkityksessä. Neuvojen tarkoituksena on nimenomaan sielun parantaminen ja hoitaminen, jolloin tyypillisesti oletetaan, että synnin ja himojen vallassa elävä sielu on saatettava puhtaampaan ja parempaan tilaan rukouksen, mietiskelyn ja hengellisen ohjauksen keinoin. Esimerkiksi käyköön Teodoroksen kuvaus:

niin kauan kuin sielu on luonnonvastaisessa tilassa, villiintyneenä ja täynnä nautintojen ohdakkeita, se on villipetojen ja hirviöiden asuinpaikka. Onhan kirjoitettu: "Siellä pesivät tuonenkurjet, kissapöllöt asuvat siellä, siellä metsänpeikot toisiansa tapaavat." (vrt. Jes. 34:11 ja 14). Nämä kaikki tarkoittavat häpeällisiä himoja. Mutta kun sielu palaa takaisin luonnonmukaiseen tilaansa - näin se voi tehdä milloin tahansa niin kauan kuin se on vielä ruumiissa - ja taltuttaa itsensä ponnistelemalla uutterasti ja tunnollisesti ja elämällä Jumalan lain mukaan, silloin siihen pesiytyneet pedot pakenevat ja tilalle tulevat enkelit, meidän elämämme suojelijat, jotka iloitsevat sielun kääntymisestä. Silloin kaikkein pyhimmän Hengen armo asettuu sieluun asumaan ja opettaa sille hengellistä tietoa, niin että se vahvistuu ja edistyy hyvässä yhä pitemmälle.¹⁴

Jo antiikin filosofikoulut opettivat, että vaikeneminen ja hiljaisuus edistää sielun pääsyä himottomuuden tilaan. Idän sielunhoidossa vaikeneminen ja puhdas rukous liittyvät toisiinsa. Gregorios Siinailaisen teksti *Vaikenemisesta ja kahdesta tavasta rukoilla* esittää esimerkillisesti, kuinka medikaalinen ihmiskuva läpäisee sielun paranemiseen tähtäävän rukouuskäytännön:

Sisäinen rukous toimii sydämessä Hengen vaikutuksesta. Se yhtyy sydämeen, tai pikemmin astuu sydämeen ... Toisinaan Henki vaikuttaa sydämessä: himot vähenevät, kun huudamme jatkuvasti avuksemme Jeesusta Kristusta ... Toisinaan taas henki vetää mielen luokseen sydämen syvyksiin, ahtaa ja sulkee sen sinne. ... Istu aamuvarhaisesta matalalla jakkaralla, pakota mielesi päästä sydämeen ja pidä se siellä. Kumarassa ja vaivalloisessa asennossa ... huuda sinnikkäästi mielessäsi tai sielussasi: "Herra Jeesus Kristus, armahda minua!" ... Älä ... pitkästyksissäsi yhtenään vaihtele rukouksen muotoa. Eihän kasvikaan pääse juurtumaan, jos se vähän väliä istutetaan uuteen paikkaan. Pidättele myös henkeä ... mielen nimittäin sumentaa sydäimestä nouseva hengityksen

¹³ Samansuuntaisesti myös Metso 2003. Erilaiset ns. hesykastista (hiljaisuuteen pyrkivää, mutta myös koulukunnan nimi) spiritualiteettia esittelevät tekstit, esim. von Lilienfeld 1986 taikka Mantzaridis 1987, antavat lisätietoja näistä tekniikoista.

¹⁴ Filokalia 2, 1986, 14.

huuru. ... Pidätä uloshengitystä niin paljon kuin jaksat ja sulje mieli sydämeesi.¹⁵

Nämä ja muut samantapaiset ortodoksisen rukouskäytännön muodot käyvät historiallisesti ymmärrettävämmiksi, jos oletamme niiden taustalle medikaalisen ihmiskuvan. Siinä mieli sijaitsee päässä, sydän rinnassa ja sieluaines liikkuu keuhkopaineen vetämänä tai työntämänä molemmissa, sillä sydän on sen elämän periaate, mieli taas järjen ja ajattelun. Hengityksen kautta sydämeen tuleva pneuma voi olla Pyhää Henkeä tai himon henkeä. Jotta komentokeskus, mieli, voisi vaikuttaa kokonaisvaltaisesti, on mielen tultava päästä sydämeen, niin että se voi hallita koko ihmiselämää. Mielen rukouksen on siksi laajennuttava tai nöyryyttävä sydämenrukoukseksi. Ruumiinasennot ja askeesi auttavat tässä. Asennoissa ei niinkään ole kyse vieraiden uskontojen, kuten joogan, vaikutteista, vaan hellenistisestä medikaalianalogiasta, jossa sielun elämä takaisinkytketty sydämen kautta myös ruumiiseen ja hengitykseen.

¹⁵ Filokalia 3, 1991, 326-328.

Filokalian ja muiden vastaavien tekstien luennassa on huomattava, että ne suurelta osin tähtäävät juuri sielun hoitamiseen ja parantamiseen luostariyhteisön kilvoittelun ympäristössä. Luostarikilvoittelu on kristillisen sielunhoidon alkumuoto niin terminologisesti kuin historiallisena ilmiönäkin. Sen perinne on ortodoksisessa kristikunnassa jatkunut meidän päiviimme saakka. Venäläisen perinteen *staretsit*, ohjaajanhukset, hyödyntävät tätä sielunhoidon perinnettä. Jossain mielessä voi ehkä sanoa, että tällainen sielunhoito on ortodoksisessa kirkkokunnassa alkanut eliitin, siis luostarissa ja erakkoina eläneiden kristittyjen parissa, mutta se on monenlaisten kirjallisten dokumenttien ja hengellisen ohjauksen käytäntöjen myötä vähitellen demokratisoinut koskettamaan kaikkia ortodokseja.¹⁶ Suomalaisessa ortodoksisessa perinteessä erityisesti arkkipiispa Paavali ja nykyinen Nikaian metropoliitta Johannes ovat kirjallisissa töissään jatkaneet tätä sielunhoidon perinnettä traditiolle uskollisesti, mutta samalla nykytodellisuuteen soveltaen.¹⁷

4. Boethius ja lännen *cura animarum*

Idän kirkon sielunhoitokäsitys voidaan kohtalaisen selväpiirteisesti identifioida itse termin ja medikaalianalogian avulla. Lännessä tilanne on vaikeampi lähinnä siitä syystä, että vastaava latinan kielen ilmaus *cura animarum* on merkitykseltään laajempi ja toisenlainen. Vaikka ilmaus lienee suora käänös kreikasta, sen käsitehistoria tunnetaan puutteellisesti. Vielä Augustinuksella ilmausta ei esiinny. Varhaiskeskiajalla *cura animarum* tarkoittaa suurin piirtein samaa kuin *cura pastoralis*, nimittäin yleistä seurakuntahallintoa, jonka piispa delegoi papille. Toisin kuin kreikkalaisen vastineensa *therapeian*, *cura*-sanan miellelyhtymät ovat suurelta osin hallinnollisia ja juridisia.¹⁸

Yleisen seurakuntahallinnon *cura* on jossain mielessä meidän päiviimme saakka roomalaiskatolisessa kirkossa säilynyt sielunhoito-termin läntinen perusmerkitys. Nykyinen *Katolisen kirkon katekismuksen*¹⁹ tuntee *curan* vain tässä merkityksessä. Sielujen "hoito" on siten lännen kristikunnassa perinteisesti juridinen, kirkko-oikeudellinen käsite, joka liittyy pikemmin yleiseen seurakuntatyöhön kuin yksilön hengelliseen ohjaukseen.

Tästä huolimatta lännen kirkosta voidaan löytää yksilöllisen hengellisen ohjauksen traditioita muun muassa luostarilaitoksesta. Filosofikoulujen terapeuttinen traditio ja medikaalianalogia ei lännessä silti ole jälkivaikutukseltaan idän veroinen, ja siksi temaattinen sielunhoitokaan ei lännessä saa idän teologian veroista merkitystä. Eräät filosofikoulujen käsitteet ovat lännessäkin merkittäviä. Ehkä tärkeimpänä niistä voidaan käsitellä *consolation*, lohdutuksen, teemaa.

Läntisen lohdutuskirjallisuuden suurin klassikko ja samalla sielunhoidon aatehistorian kannalta erityisen tärkeä teos on vastikään suomeksi käännetty Boethiuksen (480-524) *Filosofian lohdutus*. Boethius kirjoitti kirjansa ennen kuin hänet teloitettiin poliittisen vastustajansa toimesta, ja kirja on muodostunut esikuvaksi myöhemmille kuolemansellissä kirjoittaneille ajattelijoille, kuten Thomas Morelle ja Dietrich Bonhoefferille. Myöhempiä lukijoita on askarruttanut ennen muuta se, miksi

¹⁶ Nykyajan starekseista ja kaikkia koskevasta hengellisestä ohjauksesta havainnollisesti Kaissling- Goritschewa 1996.

¹⁷ Viimeksi Johannes 2003, esim. sydämen rauhasta ja jatkuvasta rukouksesta 34-45, puhtaasta rukouksesta 73-74.

¹⁸ Käsitehistoriasta Ebeling 1994, 10-14.

¹⁹ Catechism 1995, 886, 896.

vakaumuksellinen kristitty Boethius hakee kuolemansellissä lohtua filosofiasta eikä kristinuskosta. Myöhemmät kristityt ovatkin kirjoittaneet teoksia teologian lohdutuksesta.²⁰

Kristinuskoko ei kuitenkaan täysin puutu *Filosofian lohdutuksesta*, vaan Boethius tukeutuu eräänlaiseen epäspesifiin kristillisyyteen, jossa ei viitata Raamattuun taikka kirkon oppeihin, vaan yleisiin jumaluutta läheneviin ajatuksiin. Ratkaisu on kiinnostava nykypäivän sielunhoitotyön kannalta, jota joskus syytetään samantapaisesta väljästä yleisuskonnollisuudesta.

Kirja on dialogi kuolemaantuomitun ja hänelle sellin näyssä ilmestyvän rouva Filosofian välille. Rouva Filosofia on lääkäri, joka parantaa keskustelukumppaninsa käyttämällä ensin miedompia lääkkeitä ja lopuksi, potilaan vahvistuttua, voimakkaampia. Kyseessä on keskustelun avulla etenevä terapiaprosessi, jossa argumentit ovat lääkkeiden asemassa. Dialogi ei kuitenkaan ole vain kognitiivista terapiaa argumenttien avulla, vaan siihen liittyy runomuotoisia osuuksia, jotka usein kuvaavat potilaan tunnetiloja ja sanoittavat niitä. Paitsi että nämä tunneterapeuttiset runojaksot ovat aikansa merkittävintä lyriikkaa, ne ovat aatehistoriallisesti kiinnostavia sikäli, että niissä sanoitetaan inhimillisesti yleispätevää depression pimeään kuvaa, johon sielun hoitaja pyrkii tuomaan valoa:

Voi miten sielusi siis, vaipunut yöhön,/ turta on kuilussa maan - on valo poissa!/ Löytää varjoja vaan. Kalvava huoli/ paisuu vallasta maan, peittäen kaiken.²¹

Mustan pilven/ peitossa tähti/ ei valoa jakaa/ voi. Kun myrskyssä/ Etelä pyörii ja/ veet sekoittaa,/ ennen kirkasna vesi/ ja kuuluu päivän/ vertainen - pian/ irronneesta mudasta/ liass' katseen estää./ Ja puronen, joka/ korkealta vuorelta/ alas juosta saa,/ kulussaansa seisautuu/ irtopaaden salpaan.²²

Terapiaprosessin aluksi nainen huomaa Boethiuksen olevan aivan mykkä. Hän laittaa kätensä potilaan rinnan päälle ja toteaa tämän potevan "unitautia, eksyneiden sielujen tavallista sairautta". Runomuotoisen mieleenpalautuksen jälkeen Boethius alkaa saada ääntä suustaan ja hänessä herää primitiivinen reaktio: "Niin minä ulisin kuin koira, kun masennukseni ei ottanut helpottuakseen." Lempä filosofia diagnostisoi masennusta, vihaa ja murhetta ja aloittaa sitten ensimmäisen, miedon lääkityksen.²³

Filosofian lohdutusstrategiana on potilaan huomion kiinnittäminen maailman yleisiin lainalaisuuksiin ja sen myötä todellisuuden ikuisiin lakeihin. Se mitä tälle potilaalle juuri tänään tapahtuu, on sattumanvaraista, mutta maailman pysyvyys ja yleispätevyys nojaa näihin suuriin linjoihin. Potilaan on tärkeä kääntää katse pois itsestään yleispäteviin seikkoihin. On tuijotettava objektiiviseen. Ei kannata luottaa itseensä taikka onnettareen, vaan ihminen tekee oikein suunnatessaan katseensa tähtitarhoihin. Huomio kiinnitetään pois omasta kurjuudesta todellisuuden suuriin objekteihin: "Asettukaa vastustamaan paheita ja palvokaa hyveitä. Kohottakaa mielenne toivomaan oikeutta. Suunnatkaa nöyrät rukouksenne taivasta kohden."²⁴

Riippumatta siitä, mitä tällaisen terapian tuloksellisuudesta nykyään ajatellaan, on syytä havaita, että *consolatio* ei tarkoita henkilön tekemistä iloiseksi ja onnelliseksi. Lohduttamisen lajityyppi tähtää siihen, että sietämättömiin oloihin

²⁰ Jean Gerson kirjoitti 1400-luvulla kirjan "Teologian lohdutuksesta". Utopia-filosofi Thomas More kirjoitti omassa kuolemansellissään 1500-luvulla "Dialogue of Cumfort"-teoksensa.

²¹ Boethius 2001, 5. (I, r2)

²² Boethius 2001, 23 (I, r7)

²³ Boethius 2001, 6, 18.(I, pr2,5).

²⁴ Boethius 2001, 148. (V, pr6)

tuomittu sairas, vanki tai murheen murtama henkilö voi, esimerkiksi objekteihin nauliutumalla, jotenkuten sietää kurjan olotilansa.²⁵ *Filosofian lohdutus* -teos on lännen kristikunnassa kenties merkittävin silta antiikin filosofisen terapian ja myöhemmän kristillisen sielunhoidon välillä. Boethius käyttää taitavasti medikaalianalogiaa ja onnistuu välittämään lääketieteellisen parantamisen käsitteistöä läntiseen sielunhoitoon.

Vaikka länsimaista sielunhoitokäsitystä voidaan epäilemättä kuvata henkilöhistoriallisesti taikka rippi-instituution kautta, muodostaa Boethius kuitenkin valitusta näkökulmastamme käsin loistavan poikkeuksen keskiajan latalaisessa aatehistoriassa. Rippi-instituution teologia nimittäin etenee, karkeasti pelkistäen, pääasiassa roomalaisen oikeuden juridisia ja eettis-moraalisia ajatuskuluja ja analogioita hyödyntäen. Rippi-isä ei ymmärrä tehtävänsä dialogiseksi eikä rooliaan lääkärin roolin kaltaiseksi. Vaikka rippi-instituutiossa kehittyi tilannekohtainen kasuistiikka, yleispätevyys on sille tärkeää. Medikaaliseen dialogiin kuuluva keinojen ja konstien vaihtelevuus henkilöstä riippuen on juridiselle instituutiolle vieras tarkastelutapa. Ripin teologiassa ei mitenkään korostu papin taito, vaan ripin yleispätevyys. Jumala antaa ripin kautta synnit anteeksi, pappi on tässä prosessissa pikemmin tekninen välittäjä kuin terapeutti.

Tämän raskaasti rippi-instituutiota yleistävän arvion tarkkaan perusteluun ei tässä yhteydessä ole mahdollisuuksia.²⁶ Se liittyy yleiseen näkemykseen, jonka mukaan *cura animarum* oli ripinkin osalta lännen katolilaisuudessa pikemmin kirkkokurin ja hallinnon väline kuin terapeutin instrumentti. Vastaesimerkkejä medikaalisesta ripistä voitaneen löytää, mutta ne olivat pieni vähemmistö.

Nykyinen *Katolisen kirkon katekismus* käsittelee rippiä ja sairaan voitelua yleisotsikon *sacraments of healing* alla. Otsikoinnista huolimatta *healing*-sakramenteista rippiä käsitellään *Katekismuksessa* siihen perinteiseen juridiseen tapaan, jota on yllä karkeasti luonnehdittu. Myös tähän osaan kuuluva luku aneista²⁷ jatkaa sitä perinnettä, jonka mukaan anteeksiannossa tapahtuva hyvän siirtäminen toiselle ei ole luonteeltaan medikaalista taikka terapeutista, vaan teknis-ekonomista. Vaikka populaarit katolisen mystiikan esittäjät mielellään korostavat terapeutista sielunhoitoa, ei se kuulu katolisen rippiteologian viralliseen valtavirtaan.

Healing-sakramenteista enemmän medikaalista sisältöä kuuluu sairaan voiteluun. Tämän sakramentin yhteydessä *Katolinen katekismus* myös selkeästi puhuu Kristuksesta lääkärinä.²⁸ Kätten päällepanemiseen, rukoukseen ja öljyllä voiteluun sisältyy sekä sieluun että ruumiiseen vaikuttamista. Terapiaprosessiin kuuluvaa tilannekohtaisuutta on enemmän kuin ripissä. Katolisen kirkon muista pyhistä toimituksista myös eksorkismi eli pahan ulosajaminen²⁹ sisältää

²⁵ Argumentti on samantapainen kuin Mannermaan (1995b, 19) esittämä "nihilodikea", menetyksen kokeneen ihmisen huomion kiinnittäminen ilahduttavaan ja merkitykselliseen.

²⁶ Arvion lyhyinä perusteluina käyköön oheiset havaintoni nykykatekismuksesta. Kettunen 1998 tarjoaa peruskirjallisuutta ripin teologiasta. Sattler 1992 kuvaa katolisen rippiteologian ekumeenisia probleemeja.

²⁷ Catechism 1995, 1471-1479. Käytän sanaa *healing*, jotta lyhyt asiani ei sotkeutuisi käsittehistoriallisesti monimutkaiseen puheeseen ripistä "parannuksen sakramenttina".

²⁸ Catechism 1995, 1503-1505.

²⁹ Catechism 1995, 1673.

medikaalianalogian. Sielunhoidon teologianhistorian kokonaisuuden kannalta sairaan voitelu ja eksorkismi ovat kuitenkin kehällisiä toimituksia.

5. Lutherista pietismiin

Protestanttiset sielunhoidon tarinat ovat pitkään helleineet ajatusta, jonka mukaan lännen kirkon juridis-objektiivinen sielunhoito Martti Lutherista (1483-1546) lähtien muuttuu enemmän persoonalliseksi ja tilannekohtaiseksi. Myös valitsemani lähestymistapa vie samantapaiseen lopputulokseen. Sen puolesta antavat uutta todistusaineistoa yhtäältä Gerhard Ebelingin 1990-luvun laajat työt Lutherin sielunhoitokäsityksestä, toisaalta suomalaisen Luther-tutkimuksen osoittama medikaalisten kielikuvien luultua tärkeämpi rooli Lutherilla.³⁰

On kuitenkin havaittava, että tämän muutoksen argumentointiin sisältyy kehäpäättelmän kaltainen ongelma. Saksalaista tutkimusta seuraten Paavo Kettunen kirjoittaa: "Luterilaisessa teologiassa on arvosteltu katolisen kirkon ... institutionalisoitua ripittäytymistä. Sen on nähty olevan ristiriidassa sielunhoidon kanssa, joka pyrkii vapauteen, täysi-ikäisyyteen ja vastuun kantamiseen ..." Jatkossa todetaan, että Lutherin sielunhoidollinen käsitys hävisi jo hänen elinaikanaan, tai jopa että "lähtökohta sielunhoidollisesti painottuneen luterilaisen ripin ... häviämiseen on siis havaittavissa jo Lutherin omassa ajattelussa".³¹

Kehäpäättelmän kaltainen ongelma seuraa siitä, että näin väitetään ilman että on määritelty, mitä sielunhoito tarkkaan ottaen on. Kiireinen lukija lukee tämänkaltaiset saksalaisen sielunhoitokirjallisuuden yleisväittämät niin, että sielunhoito on "jotain modernia, yksilöllistä ja vapaata", joka oli tuloillaan Lutherilla mutta ei kuitenkaan aivan onnistunut tulemaan. Historian näkökulmasta tällainen lukutapa on kuitenkin anakronismi, joka määrittelee sielunhoidon myöhempien vuosisatojen odotuksista käsin.

Vasta Gerhard Ebeling on käsittehistoriallisissa ja Lutherin sielunhoitopraksista käsitelleissä laajoissa töissään onnistunut määrittelemään Lutherin sielunhoidon historiallisesti yksiselitteisellä tavalla. Lutherille saksan *Seelsorge* on yhtäältä latinan *cura animarum*:in perinteinen käänös, joka tunnetaan jo aiemmasta saksasta. "Sielunhoito" ei Lutherille ole mikään kirkon taikka seurakunnan erityistyömuoto, vaan seurakunnan viranhaltijan koko työtä ilmaiseva käsite. Kirkon viran tehtävistä Lutherilla on erilaisia luetteloita, mutta jokseenkin aina "sielunhoito" kuuluu tähän luetteloon. Tiivein ja yleisin luettelo määrittelee papin "saarnaajaksi ja sielunhoitajaksi". Sielunhoito voi myös sisältää saarnaamisen, tai saarnaaminen sielunhoidon.³²

Yhtäältä tämä merkityskenttä tuo sielunhoidon varsin lähelle lännen kirkon *curaa*, yleistä seurakuntatyötä. Ebelingin mukaan merkittävin ero näkyy kuitenkin siinä, miten Lutherilla sielunhoitotyö kattaa kaikenlaisia konkreettisia ongelmatilanteita, erityisesti sielun ja ruumiin moninaisiin hätätiloihin liittyviä. Kuolemanvaara, kulkutautiepidemiat ja uskonnollinen epäily taikka epätoivo ovat

³⁰ Ebeling 1994 ja 1997. Mannermaa 1995, 97-98 kiinnittää huomiota Lutherin teksteihin, joiden mukaan piispan ja saarnaajan tehtävä on parantaa sairaita ja heidän seurakuntansa on "parantola ja parantumattomien ihmisten sairaala" (esim. WA 10I2, 366, 31-34.)

³¹ Kettunen 1998, 33,36.

³² Ebeling 1994, erit. 39-44.

tilanteita, joissa sielunhoitajaa erityisesti tarvitaan. Sielunhoidolliset ihmisten auttamiskyvyt ovat Lutherille tärkeimpiä pappisvirkaan valmistautumisen kriteerejä.³³

Ebeling näkee ilmeisen oikein tässä tehtäväkeskeisyydessä ja tilannesidonnaisessa monimuotoisuudessa selkeän eron keskiaikaiseen hallinnolliseen *curaan*. Hänen laajat tapaustutkimuksensa³⁴ vahvistavat samaa kuvaa. Ebelingin tuloksia tulkiten voitaneen lisäksi sanoa, että tämän artikkelin alussa esitellyistä kuudesta medikaalianalogian piirteistä useimmat sopivat yhteen Lutherin tehtävä- ja tilannesidonnaisen sielunhoitopraksiksen kanssa. Sielunhoitaja tähtää toisen parantamiseen. Hänen argumenttinsa ovat relatiivisia suhteessa tähän päämäärään, myös järjen käyttö on väline parantamiseen eikä itseisarvo, eikä sielunhoitaja epäröi vaan puhuu varmuudella. Näissä merkityksissä Lutherin sielunhoitokäsite ja sielunhoidon praksis lähenee medikaalianalogiaa ja loittonee juridisesta kielenkäytöstä, jolle on ominaista yleispätevyys ja tilanneriippumattomuus.

On huomattava, että tässä esitetty lopputulos on samansuuntainen kuin Kettusen edellä esittämä. Tulos on vain argumentoitu toisin, jotta sielunhoidon ilmiötä ei perusteltaisi myöhempien aikojen myönteisyysodotuksista käsin. Ebeling identifioi Lutherin sielunhoitokäsityksen jokseenkin rippi-instituutiosta riippumatta ja väistää tällöin myös siihen myöhemmin projisoidut ongelmat. Näin argumentoitu sielunhoidon tilannesidonnainen terapeutisuus ei ota kantaa siihen, ovatko myös Lutherin teologian jotkut muut puolet, esimerkiksi armo-oppi tai sakramenttioppi, luonteeltaan "medikaalisia". Medikaalianalogia sielunhoitoprosessissa tarkoittaa tässä vain lääkärin ja potilaan dialogiseen suhteeseen liittyviä piirteitä.³⁵

Uuden ajan kynnyksellä seisovat Luther ja muut reformaattorit³⁶ eivät ole ainoita yksilöön ja tilannekohtaiseen dialogiin panostavia aikalaisia. Voi olla perusteltua puhua jonkinlaisesta 1500-luvulla yleisemminkin tapahtuvasta käännteestä subjektiin, tavallisen arkielämän arvostuksesta ja näiden kanssa rinnakkaisesta roomalaisen

³³ Ebeling 1994, 42-43.

³⁴ Ebeling 1997 on 500-sivuinen Lutherin konkreettisessa kirjeenvaihdossa esiintyvien vaihtelevien sielunhoitotilanteiden dokumentaatio ja teologinen analyysi. Siinä esiintyvän runsaan potilas-lääkäri-tyyppisen dialogiaineiston joudun tilasyistä tässä jättämään huomiotta.

³⁵ Ebelingin Luther-tulkinnasta kokonaisuutena esim. Saarinen 2001, 17-19. Ebeling tunnetusti vastustaa Mannermaa-tyyppistä armon reaalisuutta ja siten esim. medikaalista armoa. Siksi on kiinnostavaa, että Ebelingin oma "relaationaalisen ontologian" ohjelma kuitenkin sielunhoidon osalta johtaa medikaalianalogian äärelle, koska se korostaa tilannesidonnaista puhujan ja puhuteltavan ns. coram-relaationaalisuutta, jolle Ebeling rakentaa koko Luther-tulkintansa. Coram-asetelma ei välttämättä siis liity moderniin eksistenssiteologiaan, vaan sen taustana saattaa olla medikaalinen dialogi.

³⁶ Philipp Melanchthon käyttää vuoden 1521 Loci communes -dogmatiikassaan medikaalianalogiaa ohjelmallisesti. "Laki näyttää sairauden, evankeliumi on lääke (1986, 94. Klassinen tehtävänasettelukohta (1986,21), jonka mukaan "Kristuksen tunteminen on hänen hyvien tekojensa tuntemista", jatkuu näin: "Olisiko lääkäriellä kylliksi tietoa, mikäli hän tuntisi lääkekasvien ulkonäön, värin ja piirteet, muttei niiden synnynäistä voimaa? Samoin Kristus, meidän lääkkeemme, pelastuksen tähden annettu ... pitää tuntea toisella tavalla kuin skolastikot opettavat." - Melanchthon opponoi tässä skolastiikkaa liittyen terapeuttisen tradition neljään ensimmäiseen artikkelimme alussa mainittuun kriteettiin.

oikeusajattelun teologisesta haaksirikosta.³⁷ Lutherin ikätoveri Ignatius Loyola (1491-1556) toteutti *Hengellisissä harjoituksissaan* samantapaisen, mutta reformaatiosta täysin riippumattoman sielunhoidon uudistusohjelman katolisen kirkon piirissä.

Ignatiuksen kirja on tunnetusti kaikkien retriittien ja kristillisten kurssien suuri esikuva. Kuukauden mittaisten harjoitusten päämääränä on *la salud del anima*, joka ei ole vain sielun pelastus, vaan Teinosen sanoin sielun "integraalinen perfektio", suomeksi sielun yleinen terveys ja kyky rakastavaan palveluun tässä ja nyt.³⁸ Hengelliset harjoitukset ovat mitä kirjaimellisimmin sielunhoitoa. Ne ovat jossain mielessä myös itsehoitoa, vaikka hengellisen johtajan käyttäminen ohjaajana muistuttaa medikaalianalogian perinteestä. Muita antiikin terapiasta periytyviä elementtejä ovat vaikeneminen, hengitysharjoitukset rukouksessa ja ruumiin huomioonottaminen paaston lisäksi dieetin keinoin. Erityisen selvästi antiikin sielunhoitoon liittyy harjoitusten lopussa esitelty sielun liikahdusten tunneterapeuttinen analyysi.³⁹

Tänäkin päivänä katolisessa seurakuntatyössä hyvin keskeiset ignatiaaniset sielun harjoitukset ovat epäilemättä ammentaneet myös erämaaisien perinnöstä. Toisaalta niiden yleinen mentaliteetti poikkeaa ortodoksisesta perinteestä. Kyseessä on maallisessa elämässä etenemään pyrkivän ihmisen henkinen kuntosalia, ei niinkään luostarin elämänikäinen askeesi. Kurssimaisuus, harjoitusten suhteellinen lyhyys ja tasoittain etenevät käyttöohjeet ovat uudenlaista sielun lyhytterapiaa. Termi *exercitium* palautuu kreikan *askesis*-sanan lisäksi myös sanaan *gymnasia*, joka tuo mieleen sotilaiden kuntoharjoituksen.⁴⁰ Ignatiaanisten harjoitusten konteksti on näin militaarinen tai urheilullinen yhtä lailla kuin medikaalinen. Juridinen kielenkäyttö on sen sijaan jätetty taka-alalle.

Ignatiuksesta lähtevä kurssimainen sielun treenaus, *exercitia*, sai pian myös protestanttisia vastinkappaleita. Luterilaisuudessa tunnetuimpia ovat Johann Gerhardin (1582-1637) monet hartauskirjat, joista suomeksi on saatavilla jo nimeltään Ignatiukseen liittyvä *Uskonelämän päivittäinen harjoitus* sekä luterilaisen sielunhoidon kenties suurin klassikko *Pyhät tutkistelut*. Gerhardin luterilainen sielunhoito on ankaran ristinteologian läpikäymä. Lääkäri Kristus parantaa sielua sitä kurittamalla:

Uskolliselle sielulle on hyödyksi, että sitä tässä ajassa koetellaan ja vahvistetaan. ... Koettelemus myös puhdistaa. Kristus, parantaja, käyttää monta aaltoa raetta kuivatukseen meistä myrkyllistä itserakkauden ja maailmanrakkauden nestettä. ... Monille rikkaus muodostuu orjantappuraksi; niinpä Jumala perkaa pois orjantappuran, ettei se voisi tukahduttaa sielua. Monet estää erilainen maailman tehtävien huoli noudattamasta Jumalan tahtoa; niinpä Jumala lähettää heihin tauteja, jotta he kääntyisivät huolehtimaan itsestään.⁴¹

Luterilaisuus ei puhdasoppisuudessa taikka pietismissä hukannut Lutherin sielunhoitokäsittelyyn kuuluvaa dialogisuutta ja tilannesidonnaisuutta. Luterilaisen

³⁷ Ohitan tässä keskustelun uuden ajan synnystä, viittaa vain sielunhoidon kannalta relevanttiin Tayloriin (1989).

³⁸ Teinonen 1981, 138.

³⁹ Ignatius 1981, 40, 258, 210-217, 313-336. Rabbow 1954 vertaa temaattisesti Ignatiusta ja antiikin terapiamalleja.

⁴⁰ Teinonen 1981, 137. Vaikka Teinosen kommentaari on loistavan asiantunteva, hän mielestäni liioittelee "harjoitusten" traditionaalisuutta. Sielunhoidon näkökulmasta Ignatius oli sittenkin uudistaja.

⁴¹ Gerhard 1995, 164 (Med. 40).

sielunhoidon erityispiirteeksi tuli ankara ristinteologia. Kun kalvinismissa ihmisen pelastusvarmuuden yhtenä kriteerinä käytettiin uskon tuomien hyvien hedelmien näkemistä - ja tämä ns. *sylogismus practicus* oli nimenomaan sielunhoidossa relevantti oppi - ,⁴² luterilaisuus puolestaan piti sielun kasvatustyössään esillä vaikeita asioita ja ammensi niistä terapiansa. Keskeinen sielunhoitometodi oli *ars moriendi*, kuoleman opettelu:

Uskova sielu, odota kuolemaa joka hetki, koska se vaanii sinua joka hetki. Aamuhetkellä noustessasi ajattele, ihminen, että tämä päivä on oleva elämäsi viimeinen. ... Ajattele, kuinka kieleesi kangistuu kuolemassa, ja niin pidät paremmin kurissa löpöttelysi. Pidä silmiesi edessä kuolevien tuskanhiki, ja niin helpostikin halveksit maailman hekumaa.⁴³

Protestanttisen sielun terapoinnin eri muunnelmiin voi oivallisesti tutustua lukemalla rinnakkain John Bunyanin (1628-1688) *Kristityn vaellusta* ja Gerhardin *Pyhiä tutkisteluja*. Englantilaisen vapaakirkollisuuden edustaja Bunyan on dialogisen ja tasolta toiselle etenevän sielunhoidon klassikko. Mutta hän painottaa optimismia ja toivoa ja saksalaisista kirjoittajista poiketen käyttää terapiavälineenä myös huumoria. Kun Gerhardin *ars moriendi* on totaalisen vakavaa, esittää Bunyan depressionkin koomisessa valossa esimerkiksi silloin, kun hänen päähenkilönsä Kristitty ja Toivo ovat Epätoivo-jättiläisen vankeina. Heidän itsemurhansa harkintaan liittyy paradoksaalisesti kepeää huumoria, jolla varmasti on ollut suuri terapeutinen vaikutus.⁴⁴

Kirjan kevyt sävy ei ole sattumaa, vaan Bunyanin tietoinen terapeutinen ratkaisu. Loisteliaassa avausrunossa kirjan sielunhoitoidetta selitetään seuraavasti:

Sinusta tehdään tässä vaeltaja./ Jos tahdot olla kirjan opastama,/ se askel askeleelta neuvoillaan/ perille ohjaa, rauhaan Pyhän Maan./ Se tekee hitaat sielut ahkeriksi,/ sokeat näkeviksi, iloisiksi./...Kiinnitä huomiosi kirjan kieleen,/ se tehoaa myös niskuroivaan mieleen./ Se näyttää uutuudelta, kuitenkin/ se uhkuu vanhan evankeliumin/ terveitä, juurevia säveliä. / Se nostaa pystyyn raskasmielisiä,/ luo hyvää tuulta ilman hullutusta.⁴⁵

Bunyan on varmaan oikeassa siinä, että hyvän tuulen ja huumorin käyttö näyttää kristillisessä terapiakirjallisuudessa "uutuudelta" - kepeys ja huumori eivät ole olleet kristillisen terapiatradition vahvin ase. Ilon mahdollistaminen ja ylläpitäminen on silti kuulunut sielunhoitokirjallisuuden välineistöön ainakin teoriassa. Jo Gregorios Siinailainen opetti tunneanalyysissaan, että

sydämen ilonkarkeloa, riemua, on kahdenlaista: on tyyni ilontunne, jota kutsutaan myös nimillä Hengen sykähdytys, huokaus ja rukous meidän puolestamme, ja toiseksi on sydämen suuri ilohyppely tai elävän sydämen lennähtäminen kohti jumalallisia korkeuksia. ... Daavid ilmaisee suuren ja pienen ilonkarkelon eron sanoessaan, että 'vuoret hyppivät niin kuin oinaat, kukkulat niin kuin lammasten karitsat.' Vuoret tarkoittavat niitä, jotka ovat saavuttaneet täydellisyden, ja kukkulat kilvoittelutien aloittelijoita.⁴⁶

On tärkeä nähdä, miten sielua terapeuttinen kirjallisuus esittelee samanaikaisesti monia erilaisia tunteita ja mentaliteetteja. 1700-luvun pietismi sai perinnökseen sekä luterilaisen puhdasoppisuuden raskasmielisyyttä että muiden traditioiden kepeyttä ja ilonkarkeloa. Pietismi kohdisti mielenkiintonsa yksilön sisäiseen elämään ja toi tässä mielessä sielunhoidon aivan uudella ja massiivisella tavalla hengellisen elämän keskukseen. Syntyvät pietistiset yhteisöt, kuten Zinzendorfin Herrnhut, hyödynsivät tietoisesti ja tietämättään luostarilaitoksen kilvoittelun aineksia ja vastustivat hallintokeskeistä *cura animarumia*. Medikaaliset parantumisen ilmiöt nousivat nekin

⁴² Teemasta syvällisesti Barth 1946 (KD II/2), 369-375.

⁴³ Gerhard 1995, 175-177 (Med. 43). *Ars moriendista* nykypäivänä Heikkinen 1999.

⁴⁴ Bunyan 1986, 130-134.

⁴⁵ Bunyan 1986, 10-12.

⁴⁶ Filokalia 3, 1991, 323-324.

uudella tavalla kukoistukseen.⁴⁷

Historiallisen katsaukseni viimeinen osuus on käytännön syistä rajattu suomalaisten sielunhoitokäsitysten vaiheisiin pietismistä nykypäivään.

6. Suomalaisen sielunhoidon teologianhistoria

Suomessa hengelliset laulut ovat muodostuneet teologisten käsitysten laajimmaksi ja kansanvaltaisimmaksi foorumiksi. Pietismin innoittama lauluperinne on kuvannut laajasti sielun hoitamista, paranemista ja kehitystä. Opetusvirren rinnalle syntyi dialoginen hengellinen laulu, jossa syntinen saattoi tulla Jeesuksen luokse ikään kuin terapeutin vastaanotolle valittamaan vaivojaan:

1. *Syntinen*: Ah, ah! kunkan kurja kuljen. Ah kuink' synti vaivaapi! Sydänt' suru kaivaapi; Vettä vuotavat mun silmän', Itken vaikiast' valitan, Alat' murheelt' murretaan.
2. *Jesus*: Kust' tai kurjan huuto kuuluu? Kuka suree surkiast'? Valittaa näin vaikiast'? Jost' mull' liikkuu sydän, sielu. Pois, pois vaikia valitus; Täss' on ilo, lohdutus.
3. *Syntinen*: Ah! että antais' joku täällä Lohdutuksen mielehen, Pelastais mun synneistäin', Ah! kuink' itsen' käännän vielä? Syntin' rauhan karkoittaa, Murheell' raskaall' rasittaa.
4. *Jesus*: Minä, minä levon annan, Sulast' armost' suloisest' Sill', kuin katu sydämmest', ja mun päällen' panee turvan, Etsii minua uskolla, Hartaall' sielun halulla.
5. *Syntinen*: Kultaisen, ah! kuulen sanan, Virvoittaa se sieluni, Huojentaa myös kuormani, Ystävän nyt löydän armaan, Ystäväni Jeesuksen, Kuin pois oli tyköän'.⁴⁸

Suomalaisen pietismin sielunhoitokäsityksen teologinen pääteos lienee Lars Levi Laestadius (1800-1860) *Hulluinhuonelainen*. Laestadius väittää siinä ohjelmallisesti, että teologit ovat tehneet pahan virheen sitoutuessaan filosofeilta opittuun ihmiskäsitykseen. Sen sijasta tulisi omaksua lääkärin käsitys sielusta:

Kun lääkärin psykologia on käyttökelpoinen, voi siitä helposti päätellä, että lääkäri tuntee sielunkykyjen yhteyden elimiin paremmin kuin filosofi, joka kaiken lisäksi kieltää tämän yhteyden. Ei käy kieltäminen, että lääkärin psykologia rakentuu tieteelliselle pohjalle, ja kun lääkärin psykologia tulee lähemmä raamatua kuin filosofin, emme voi olla ottamatta lääkärin psykologiasta muutamia premissejä pohjaksi ...⁴⁹

Laestadius haluaa oppia lääkäreiltä sen raamatullisen totuuden, että psyyken ja pneuman välillä on tehtävä selkeä ero.⁵⁰ Kuten sitaatti näyttää, lääkäri osaa lisäksi ajatella, että psyykellä on yhteys ruumiin elimiin. Pneuma taas on Laestadiusen mukaan erillinen kuolematon henki. Lääketieteen ihmiskäsityksen avulla Laestadius argumentoi eräänlaista tunneterapiaa, nimittäin sitä miten "seitsemän kuolemansyntiä, seitsemän perkelettä eli seitsemän pääpassiota"⁵¹ vaikuttavat ihmiseen ja miten ihminen voi omassatunnossaan ja tahdossaan näiden passioiden kanssa kilvoitella. Hänen intressinsä on siten samantapainen kuin idän kilvoittelijoiden: sielun pelastus nähdään terapiana, jolloin lääketieteellisen kielenkäytön avulla kuvataan epäterveistä passioista selviämistä.

Pietismin ja lauluperinteen sielukäsitystä voidaan tässä yhteydessä kuvata vain anekdoottien tasolla. Laajemman aineiston analyysi paljastaisi tekstuaaliset yhteydet lännen kristillisyyden perinteeseen. Tavoittelemani kokonaishahmotuksen kannalta

⁴⁷ Wallmann 1997 on näiltä osin kiinnostava uusi suomenkielinen esitys pietismin mentaalihistoriasta. Kirjaan sisältyvä Esko Laineen ekskurssi "pietismi sairautena" (166-169) sanoittaa medikaalisia asiayhteyksiä.

⁴⁸ Vanha virsikirja 251. (Näköispainos 1987).

⁴⁹ Laestadius 1968, §96. (G)

⁵⁰ Laestadius 1968, §89. (G)

⁵¹ Laestadius 1968, 267 (TT).

yksinkertaisempi lähtökohta on suomalaisen kirkollisen sielunhoidon hallinnollis-sisällöllinen kehitys. Esitän sen Erkki Kansanahoon (1960) tukeutuen ja hänen ajatuksiaan laajentaen.

Hänen mukaansa luterilaisissa kirkoissa on esiintynyt kaksi sielunhoidollista valtasuuntaa, vanhaluterilainen ja pietistinen. Vanhaluterilainen sielunhoito on ollut Jumala-keskeistä, saarnaan ja sakramentteihin tukeutuvaa. Sen perinteitä jatkaa nykyaikana Jumalan sanan julistamiseen keskittyvä "avoimien ovien sielunhoito", joka ei pyri käännäyttämiseen taikka pienryhmissä tapahtuvaan työskentelyyn.⁵² Tämä vanhaluterilais-kansankirkollinen linja voidaan myös tulkita vanhan läntisen *cura animarum*, yleisen seurakuntatyön, perinteen jatkajaksi.

Pietistinen perinne on puolestaan ihmiskeskeistä ja korostaa ihmisen omaa parannusta, uskoa ja pyhitystä. Sen piirissä syntyi hartauskirjallisuutta, joka pyrki toimimaan sielun peilinä. Uskossa elävä pietisti pyrkii noudattamaan uutta lakia. Sielunhoitajan tehtävä tuli pietismissä keskeiseksi, ja sielunhoidon menestyksellisyys riippui sielunhoitajan arvovallasta. Sielunhoitajan oli oltava hyvän elämän ja hyvän kristillisyyden esikuva.⁵³ Pietistinen linja voidaan myös tulkita luostariperinteen ja hengellisen ohjauksen tradition jatkajaksi ja tässä mielessä varsinaisesti henkilökohtaiseksi sielunhoidoksi.

Schaumanin kirkkolaki 1869 loi raamit näiden kahden perinteen mahtumiseksi samaan kansankirkkoon. Kun sitä aikaisempi *cura animarum* oli ollut lähinnä katolisen perinteen juurista kasvanutta kirkkokuria ja seurakunnan hallintoa, erotti Schauman yleisen sielunhoidon (*cura generalis*) ja erityisen sielunhoidon (*cura specialis*). Edellinen oli julistusta ja opetusta lännen kirkon vanhaan malliin, mutta *cura specialis* eriytyi nyt henkilökohtaisemmin painottuneeksi varsinaiseksi sielunhoidoksi.⁵⁴

Sielunhoidon (*cura specialis*) kohteina ovat suomalaisen kirkkolain perinteisen jaottelun mukaan ensinnäkin uskonelämästä vieraantuneet, joita on yritettävä voittaa takaisin seurakunnan elämän osallisuuteen. Toisena ryhmänä ovat hengellisesti raskasmieliset, joita on opetettava, lohdutettava ja vahvistettava. Muita ryhmiä ovat sairaat, vangit ja köyhät.⁵⁵ Nykynäkökulmasta kiinnostavaa tässä jaottelussa on se, että siitä puuttuvat terveet ja tavalliset ihmiset arkisine ongelminen. Taustalla on se sielunhoidon klassinen lausumaton oletus, että tervettä sielua ei tarvitse hoitaa. Koko sielunhoito on näin kytkeytynyt terveyden ja sairauden erotteluun.

Kansanaho kiinnittää tähän seikkaan huomiota ja toteaa, että nykyään terveetkin tarvitsevat parantajaa, esimerkiksi perheneuvonnan taikka nuorison sielunhoidon piirissä. Toisaalta hän haluaa korostaa, että "mikä tahansa lohduttaminen, rohkaiseminen tai neuvominen ei ole sielunhoitoa".⁵⁶ Tähän puntarointiin kätkeytynee merkittävä aatehistoriallinen muutos. Historialliseen sielun "hoitamiseen" liittyy olennaisesti käsitys sielun jonkinlaisesta vaivasta. 1960-luvulta lähtien yleistyneeseen moderniin sielunhoitoon tällaista käsitystä ei sisälly, vaan kaikkien oletetaan tarvitsevan ainakin joskus sielunhoitoa. Ongelman ei enää oleteta olevan "viallisessa sielussa", vaan esimerkiksi elämäntilanteessa.

Suomalaisen kirkkolain teologiseen linjaan kuuluu todellisuutta laajemminkin

⁵² Kansanaho 1960, 119-122.

⁵³ Kansanaho 1960, 120-121.

⁵⁴ Kansanaho 1960, erit. 114-115. Kirkkolain taustoista Pirinen 1985.

⁵⁵ Kansanaho 1960, 116-117.

⁵⁶ Kansanaho 1960, 118.

hahmottava luokittelu, joka Schaumanille lienee toiminut perusteluna kirkon hallinnon itsenäisyydelle, mutta johon sisältyy uhkana kirkon tehtäväkentän ongelmallinen kaventuminen. Luokittelussa kirkon funktiot jaettiin 1800-luvun kasvatuskristillisyyden mukaisesti kolmeen pääryhmään, oppiin, kulttiin ja elämään. Ne vastaavat ihmisen sielunkykyjä, tietoa, tunnetta ja tahtoa ja ilmenevät ajatteluna, hartautena ja hurskautena. Ajattelua harjoitetaan koulussa, hartautta kirkossa ja hurskautta eli kristillistä elämää kotona.⁵⁷

Ihmisen "sielua" tulee tämän jaottelun mukaan ruokkia siis koulussa opilla, kotona moraalilla ja kirkossa tunneperäisellä spiritualiteetilla. Jaottelulla on ehkä ollut suomalaisen mielenmaisemaan suurempi vaikutus kuin historioitsijat ovat arvanneetkaan. 1800-luvun loppupuolen Suomessa kirkon elämänmuoto kapeni dramaattisesti koulun ja kodin tehtävien lisääntyessä ja kuntalaitoksen ottaessa lisäksi seurakunnan sosiaalityön harteilleen. Tämän delegoinnin jälkeen kirkossa "sielu" sai hoitoa vain uskonnollis-tyyppisille tunneongelmilleen. Antropologinen kolmijako mahdollisti sen, että *cura specialis* saatettiin nähdä erityisesti uskonnollisena toimena, hartautena. Tämä seikka on saattanut vaikuttaa sellaisiin käsityksiin, joiden mukaan "perinteistä kristillistä" sielunhoitoa uhkaa nykypäivän terapiametodien myötä maallistuminen. Mutta onko "perinteisesti kristillinen" käsitys sittenkin vain Schaumanin luokittelun heijastuma?

Schaumanin kolmijaosta seurasi se, että spiritualiteetti erotettiin omaksi sektorikseen, kirkon erityisosaamisen sektoriksi. Tämä spiritualiteetti, hartaus, ei ollut sen paremmin oppia kuin etiikkaakaan. Se lienee tosiasiaa ollut pietistisesti viritettyä uskonnollista tunnetta, jonka kantajaksi tuli se "sielu", joka ymmärrettiin myös *cura specialis*en kohteeksi. Sielun muut funktiot, ajattelu ja tahtominen, jäivät koulun ja kodin huoleksi. Tämä antropologisesta kolmijaosta lähtevä ratkaisu toimi kirkkolain aatteellisena lähtökohtana ja taustastruktuurina. Sen asettamien ehtojen puitteissa sitten seurakunnassa toimivat niin vanhaluterilainen kuin pietistinen sielunhoito. Luonnollisesti 1900-luvun alkupuolen ja keskivälin uudet kansankirkolliset visiot monisärmäistivät tätä asetelmaa, mutta Kansanahon kirjoittaessa analyysiään (1960) asetelma oli vielä voimassa.

Viimeistään 1960-luvulta alkaen kirkon sielunhoidossa tapahtui se kehitys, joka luonnehtii myös nykypäivän tilannetta. Yhtäältä syntyivät erityistyömuodot ja niihin koulutetut erityisosaajat, varsinkin sairaalasielunhoitoon ja perheneuvontaan. Toisaalta sielunhoidon kohteena eivät enää olleet kirkkolain perinteisesti määrittelemät erityisryhmät, vaan tavalliset ihmiset arkisine huolineen.⁵⁸ Kun ennen tavallinen sielunhoito kohtasi erityisiä sieluja, niin nyt erityistyömuodoilla pyrittiin tavoittamaan tavallisia ihmisiä.

Sielunhoidon koulutuksen ensimmäisiin johtohahmoihin kuulunut Niilo Syväne joutui luotsaamaan kaksi vanhaa perinnettä, vanhaluterilaisen ja pietistisen, kohti uutta aikaa ja sen erityistyömuotoja. Hänen teologiseksi ratkaisukseen tuli Eduard Thurneysenilta ja dialektisesta teologiasta vaikutteita saanut näkemys, jonka avulla kyettiin yhdistämään vanhaluterilaisen ja pietistisen perinteen teosentrisyyttä ja raamattukeskeisyyttä "tavallisen ihmisen" ongelmiin.⁵⁹

1960-luvun lopun demokratisoituva yhteiskunta vaati kuitenkin dialogisempaa ja ihmislähtöisempää otetta kirkon sielunhoitotyöhön. Tällaisia otteita tarjosivat yhtäältä

⁵⁷ Kansanaho 1960, 113. Kirkon toimialan rajaamisesta myös Pirinen 1985, 94-99 ja 141-144.

⁵⁸ Kettunen 1990 kuvaa mallikkaasti tämän siirtymävaiheen.

⁵⁹ Kettunen 1990, erit. 327-330.

psykoanalyttinen Therapie-säätiö, toisaalta non-direktiivinen kuuntelevan keskustelun lähimmäiskeskeneen malli. Jossain väljässä mielessä näiden molempien teologinen tausta voitiin nähdä Paul Tillichin korrelaatiometodissa ja eksistentiaalisessa ajattelussa. Ajattelumalliin kuului esimerkiksi sen oletaminen, että apua etsivä ihminen ei näe ongelmiaan uskonnollisina. Lähimmäiskeskeneessä ajattelussa ongelmien ratkaiseminen merkitsi usein taakkojen jakamista, yksinkertaisimmillaan kuuntelemisen kautta, mutta joissain äärimuodoissaan jopa siten, että esimerkiksi sairaus nähtiin laajemman yhteiskunnallisen taakan ilmentymänä, jota potilas on monien puolesta joutunut kantamaan.⁶⁰

Tämä suomalaisen sielunhoitotyön viimeisin vaihe on dokumentoitu tutkimuksessa varsin kattavasti, ja se on myös herättänyt moninaista keskustelua. Edellä kuvattu kehitys on hyvin moniulotteinen. Yleispätevien leimojen lyönti ei auta ymmärtämään sielunhoidon kehityskulkua kovinkaan paljon.

Lähimmäiskeskeneen terapiamallin tulo Suomen kirkkoon ei nähdäkseni selity pelkästään teologisista taustoista käsin, vaan sen pontimina ovat yhteiskunnalliset seikat. Sairaalan ja muiden julkisen hallinnon sektorien kanssa yhteistyössä toimiva sielunhoito ei nyky-Suomessa voi olla kovin vanhaluterilaista taikka pietististä. Moniarvoisessa ja demokraattisissa yhteiskunnassa sen on sopeuduttava hoitotyön yleisiin pelisääntöihin, jos se tahtoo ylipäätään toimia julkisen sektorin kanssa yhteistyössä. Kun ajattelun, tahdon ja sosiaalisen vastuun foorumit oli 1860-luvulta lähtien luovutettu kirkolta maalliselle yhteisölle, oli sielunhoitajan 1960-luvulta alkaen taas opetettava toimimaan näillä sielun foorumeilla ikään kuin kutsuttuna vieraana. Monilla muillakin kirkon työaloilla tapahtui samaan aikaan samantapainen menetetyin maaston takaisinvaltaaminen.

Toisaalta lähimmäiskeskeneen terapia saattoi olla teknisesti toimiva ratkaisu myös kirkon omaan moniarvoisuuteen. Lähimmäiskeskeneen terapeutti saattoi kotioloissa olla jyrkkä lestadiolainen, tai sitten vallankumouksen teologi tai vaikkapa vain yleisuskonnollinen henkilö, jonka omat opilliset sidokset ovat löyhiä. Omaksuessaan sielunhoitokoulutuksessa tietyn profession hän saattoi sielunhoidon foorumilla esiintyä tämän profession edustajana, mihin lähimmäiskeskeneen terapia antoi hyvät tekniset edellytykset. Teologiset ristiriidat saattoi näin pitää erillään ammatillisesta työskentelystä, ja tässä mielessä kirkon sisäinen teologinen moninaisuus saatettiin käytännön sielunhoitotyössä ohittaa tavalla, johon ei ennen 1960-lukua ollut professionaalaisia välineitä.

Edellä kuvattu historiallinen kehitys nostaa esiin seikkoja, joiden myötä esimerkiksi Janne Kivivuoren pamfletti *Psykokirkko* (1999) voidaan asettaa kohtuulliseen mittakaavaan. Oman lähestymistapani keskeinen väite on se, että ns. medikaalianalogia ja sen myötä lääketieteen ihmiskäsitys on teologianhistorian useissa, ehkä useimmissa, vaiheissa vaikuttanut voimakkaasti käsityksiin sielun "hoitamisesta". Tällöin siinä, että nykyaika omaksuu oman aikansa psykologian vaikutteita, ei ole mitään erityisen kummallista taikka aatehistorian valossa poikkeuksellista.

⁶⁰ Kettunen 1990, erit. 331-336. Tässä ja jatkossa tulkitsen Kettusen tuloksia omalla tavallani.

Kivivuoren ja eräiden muiden esittämä keskusteluhaaste on silti kiinnostava, ja sivuan sitä tämän artikkelin viimeisessä luvussa. Ennen sitä vielä pari sanaa Kivivuoren kirjassa kohtalaisen tärkeän roolin saavasta ns. Oxfordin ryhmäliikkeestä.⁶¹

Suomalaisen sielunhoitokirjallisuuden valossa näyttää siltä, että Oxfordin ryhmäliikkeen suora vaikutus siihen on marginaalinen. Paljon olennaisempia ovat edellä kuvatut suuret linjat. On silti tärkeä tunnistaa tasolta toiselle liikkuvan pyhityskristillisyyden olemassaolo, koska sen vaikutus englannin kielialueen kautta on kohtalaisen suuri. Näiden "12 askeleen mallien" kaukainen aatehistoriallinen tausta on löydettävissä ignatiaanisisista harjoituksista, erilaisista katumuksen ja ripin käytännöistä kalvinismissa sekä kohtalaisen voimakkaasti myös Bunyanilta: *Kristityn vaellus* on kaikkien pyhityskristillisten tasohyppelyiden ja numeroitujen ehdottomien tosiasioiden arkkityypinen malli.

Vaikka Oxfordin ryhmäliike (sittemmin *Moral Re-Armament* eli MRA, nykyään *Initiatives of Change*) tunnetaan amerikkalaisen pyhityskristillisyyden lanseeraamisesta Eurooppaan, sen perustaja Frank Buchanan (1878-1961) oli luterilainen pappi. Liikkeen harjoittaman "antaumuksen teologian", johon kuuluivat edistyksen tasot ja numeroidut "ehdottomat" tosiasiat, sovelsi 1930-luvulla uskonnosta pitkälle riisutussa muodossa alkoholistien hoitoon *Anonymous Alcoholics* -liike. AA-liikkeen 12 askeleen mallista on sittemmin tullut yleiskäsite, ja eri elämänalueiden hallintaan sovelletaan kahtatoista askelta AA:n kaavan mukaisesti. Kertaalleen sekularisoitu 12 askeleen malli on uudelleen uskonnollistettu niin sanotussa kristillisen toipumistyön (Krito) kurssimallissa. Myös erilaiset ns. läheisriippuvuuden tarjoamisen mallit lienevät saaneet AA:sta vaikutteita.

Suomessa Oxfordin ryhmäliike ja MRA-liike olivat kohtalaisen tunnettuja herätyskristillisissä piireissä 1930-luvulta 1950-luvulle. MRA:n vaikutus kommunismin vastustamisessa ja moraalien korostamisessa oli Suomessa jonkinlainen, vaikka liike toisaalta pysyi omassa piirissään. Herätysliikkeidemme reaktiossa tähän "buchananilaisuuteen" näkyi iloisen angloamerikkalaisen ja ristinteologisen luterilaisen terapian vastakohta, Olavi Kareksen sanoin: "Älkää yrittäkö tuoda englantilaista nauravaa ja vitsailevaa hartausmenoja maahan."⁶²

Vaikutuksen rajallisuudesta huolimatta oma merkityksensä on silti sillä, että Oxfordin ryhmäliike, AA, Krito ja läheisriippuvuusterapia ovat tuoneet takaisin vanhan käsityksen sielusta, joka on jollain lailla viallinen taikka sairas ja kaipaa parannustekniikkaa.⁶³ Kun kansankirkon sielunhoito on siirtynyt "tavallisen" ihmisen elämäntilannehuoliin, ovat nämä tekniikat kohdistaneet mielenkiintonsa sielun vikoihin ja sairauksiin. Tässä mielessä ne hyödyntävät vanhaa medikaalianalogiaa ja sielun hoitoa kirjaimellisessa merkityksessä.

⁶¹ Kivivuori 1999, 67-82, jonka sijasta kannattaa lukea Ekstrandin (1993) erinomainen historia liikkeen kukoistuksesta Suomessa 1932-1955. Pohjoismaista ks. Jarlert 1995.

⁶² Siteerattu Ekstrandilta (1993, 87), joka tarjoilee samalla myös A. Saarisalon ja F. Lujasen kannanoton: "Ei ristillä lyöty Kristus eikä Kristuksen haavoja ruumiissaan kantava Paavali taistelujansa perkelettä, maailmaa ja lihaansa vasten saaneet naurun räjähdyksillä voitetuksi."

⁶³ Ekumeniikan graduseminaarissa 2002-2003 "teologian ja psykologian suhteista" on valmistumassa työt mm. Kristosta (Sanna Kuosa) ja Tommy Hellstenista (Helena Suikki).

7. Loppukatsaus: sielunhoidon fundamentaaliteologiaa

Edellä kuvattu historia voidaan tiivistää seuraaviin tuloksiin: Psykoterapeuttisen kielen ja "psykokirkon" ongelmat eivät ole pelkkä nykypäivän ilmiö, vaan osa kristinuskon historiaan aina kuulunutta välienselvittelyä. Tämän välienselvittelyn osapuolina ovat yhtäältä kristillinen julistus, toisaalta lääketieteen ihmiskäsitys sekä sen soveltavat käytöt eli "medikaalianalogiat". Samalla on kyseessä kaksi inhimillisen vuorovaikutuksen mallia: yhtäältä yksisuuntainen sanan julistaminen ja opettaminen, toisaalta kaksisuuntainen dialoginen ko-operaatio oppilaan ja opettajan välillä. Jälkimmäisen taustalla on potilaan ja terapeutin lääketieteellinen keskustelu.

Antiikin filosofiakoulujen *therapeia tes psykhes* ja sen kristilliseksi vastinkappaleeksi muodostuva "sielunhoito" on malliesimerkki medikaalianalogian käytöstä uskonnossa. Antiikin filosofisessa terapiassa lääkäri paransi ruumista, filosofi sielua. Filosofinen terapia saattoi kohdistua joko kognitiiviseen tietämiseen taikka tunteiden hallintaan, yleensä molempiin yhdessä. Kristillinen sielunhoito sovelsi alkuvaiheissaan filosofista terapiaa sielun parantamiseksi. Kristillisen sielunhoidon alkumuodot esiintyivät ennen muuta kreikkankielisessä luostarilaitoksessa. Merkittävimpiä kehittäjiä olivat Evagrius Ponticus ja *Filokalia*-kokoelmaan kootut kreikkalaiset isät. Heidän kirjoituksissaan medikaalianalogia on keskeisellä sijalla. Luostarilaitoksen dialogiseen terapiaan liittyi alun perin elitismi, so. harvojen pääsy pitkälle.

Lännen kristikunnassa Kristus ei ollut niinkään lääkäri kuin tuomari. Dialogista vuorovaikutusta taikka hengellistä ohjausta tärkeämpi lännessä oli julistus ja opetus. Elitismistä tärkeämpi lännessä oli universalismi ja sanoman julkisuus. Näistä syistä *cura animarum* muotoutui lännessä yleiseksi seurakuntahallinnoksi ja kirkkokuriksi. Medikaalianalogia ja dialogisuus olivat taka-alalla, joskaan eivät täysin tuntemattomia.

Reformaatioissa Lutherin "sielunhoidon" käsite sai takaisin dialogisia ja funktionaalisia eli sovellus- ja tapausidonnaisia merkityksiään. Samaan aikaan Ignatius Loyolan hengelliset harjoitukset toivat yksilökeskeisen itsehoidon ja medikaalianalogian myös voimakkaammin roomalaiskatolilaisuuteen. Silti lännen *cura animarum* ymmärrettiin edelleen pitkälti kirkkokurin ja hallinnon merkityksessä.

Suomalaisessa "sielunhoidon mentaliteettihistoriassa" voidaan erottaa seuraavia vaikutteiden kerrostumia: a) *Vanhaluterilaisuus*, jossa sananjulistus ja ristinteologia korostuvat (Luther, Johann Gerhard) b) *Pietismi*, jossa dialoginen kohtaaminen, kokemuksellisuus ja medikaalianalogia korostuvat (esim. Lestadius: *Hulluinhuonelainen*, virsiperinne). c) *Schaumanin kirkkolaki* 1869 pyrki kirkkokurin (*cura generalis*) rinnalla kasvattamaan ja dialogiseen sielunhoitoon (*cura specialis*). Se oli näin eräänlainen synteesi vanhaluterilaisuudesta, pietismistä ja kasvatuskristillisyydestä. d) *Ammatillisesti eriytyvä* ja modernia psykologiaa käyttävä terapiakohtaaminen tuli aiempien traditioiden rinnalle 1950-luvulta lähtien. Nykypäivässä kaikki neljä perinnettä ovat yhä vaikuttavia.

Eräs fundamentaaliteologinen jännite tässä historiassa liittyy selvästikin siihen, miten kristinuskon sanoma ajatellaan kommunikoitavan. Kommunikaation käsitteeseen sisältyy kaksi etymologista juurta, joiden usein ajatellaan luonnehtivan syvemmin viestinnän eri perusvaihtoehtoja. *Munus*-sanasta tuleva juuri tarkoittaa "lahjaa" ja se korostaa yksisuuntaista, lahjoittavaa kommunikaatiota. Julistus ja opetus ajatellaan perinteisesti tällaiseksi lahjoittavaksi viestinnäksi. Sen klassisena kuvana on Jeesuksen kylväjävertaus: sana kylvetään kaikenlaiseen maaperään,

riippumatta sen antamasta vastauksesta. Pääasia että kylvetään paljon ja että siemen on hyvää.⁶⁴

Communio-juuresta tuleva merkitys korostaa viestinnän kaksisuuntaisuutta, dialogisuutta ja yhteisyyttä. Kahdenvälinen keskustelu, dialogi, on tällaisen viestinnän perusmalli. Klassisena esimerkkinä ovat Platonin dialogit, joissa Sokrates keskustelee oppilaan kanssa. Myös lääkärin ja potilaan dialogi kävisi perinteiseksi esimerkiksi.

On ilmeistä, että kirkollisessa viestinnässä on aina pyritty sekä lahjoittavaan (julistus, opetus) että dialogiseen (hengellinen ohjaus, rippi, sielunhoito, liturginen vuorottelu) kommunikaatioon. Viestinnän fundamentaalinen kaksitahoisuus voidaan nähdä historiallisten ratkaisujen osatekijänä: esimerkiksi itsenäistäänsä *cura generaliksen* lisäksi *cura specialiksen* Schaumanin kirkkolaki halusi korostaa dialogista viestintää ja antaa sille vahvemman aseman julistuksen ja opetuksen rinnalla. Kirkkojen identiteettejä voidaan niitäkin jossain määrin luonnehtia viestintämallien kautta: lännen kristikunta on aina korostanut julistusta ja opetusta ja sen myötä lahjoittavaa, yksisuuntaista mallia. Idän kristikunta on korostanut hengellistä ohjausta sekä halunnut liturgiassaan pitää julistuksen ja opetuksen kohtuullisissa rajoissa. Näin se on korostanut "sokraattista" dialogisuuden perinnettä ja kaksisuuntaista viestintää.

1960-luvulta nykypäivään jatkunut yleinen kulttuuris-viestinnällinen suuntaus on halunnut nähdä dialogisuuden "hyvänä" kommunikaation muotona, yksisuuntaisen julistuksen taasen "ongelmallisena".⁶⁵ Tätä yleistä ilmapiiriä vasten voidaan jossain määrin selittää vanhojen luterilaisen ja pietistisen sielunhoitomallin korvautuminen "lähimmäiskeskeisellä" mallilla 1960-luvulta alkaen. Fundamentaalteologisesti kiinnostavaa on se, että viestintäkeskustelu on viime aikoina jälleen alkanut kääntyä toiseen suuntaan tai vähintään tulla tietoisiksi molempien mallien "hyvistä" ja "huonoista" puolista. Dialoginen viestintä on intiimimpää ja jossain mielessä vaikuttavampaa, mutta näistä hyvistä puolistaan se joutuu myös maksamaan hinnan.

Medikaalianalogiasta näemme selvästi, että potilaan ja lääkärin dialogi edellyttää valtasuhteen, jossa valta on lääkärillä. Valtasuhte antaa mahdollisuuden manipuloida potilasta, ja lisäksi tämä dialoginen suhde on privaatti, jopa salattu: ulkopuoliset eivät voi kontrolloida lääkärin vallankäyttöä. Viestintäteoreetikot ovat huomauttaneet, että viestin autenttisuus herkästi vähenee dialogisessa suhteessa: koska suhde on privaatti, viestittäjä voi modifioida viestiään ilman että ulkopuolisten epäily sen autenttisuudesta herää. Esimerkiksi väärässä oleva parantaja voi tällöin jatkaa hoitoaan pitkään paljastumatta. Dialoginen viestintä on usein myös elitististä: viesti kätketään pienen piirin sisään.

Autoritaariseksi ja tehottomaksi 1960-luvulla tuomittu lahjoittava viestintä on sekin viime vuosina osoittautunut mainettaan paremmaksi. Julistaja toimii julkisesti ja hänen sanomansa on kaikkien arvioitavissa. Julkisena ja kaikille avoimena toimena lahjoittava viestintä toteuttaa demokraattisen yhdenvertaisuuden vaatimuksia

⁶⁴ Lahjoittavan ja dialogisen kommunikaation osalta hyödynnän Petersin (1999) oivaltavaa tutkimusta (jonka osoittamisesta kiitän prof. Kaarle Nordenstrengiä). Vrt. myös Haikarainen 2002.- Irtaudun näin eräiden terapiakontekstien kolmijaosta "magistraalinen - dialoginen - menippolainen" viestintä (Ryle-Kerr 2002, 44-46), jossa dialogisuutta pidetään ihanteena. Magistraalisuus vastaa lahjoittavaa viestintää, mutta siinä on autoritaarisuuden ja tuomaroinnin kielteinen etumerkki. Menippolainen viittaa ironisesti, itsetietoisesti ja kaoottisesti esiintyvään viestijään.

⁶⁵ Näin Peters 1999, joka problematisoi asian ja jota jatkossa seuraan.

paremmin kuin pienen piirin dialoginen keskustelu. Sanoman autenttisuus säilyy myös paremmin avoimessa julistuksessa juuri siitä syystä, että puhuja on julkisesti tilivelvollinen väittämistään.

Eräs teologis-viestinnällinen lisänäkökohta lähtee vielä siitä, että yksisuuntaisessa julistuksessa vastaanottajaa kunnioitetaan: hänellä on täysi vapaus tehdä viestille niin kuin tahtoo, viesti on vapaa lahja. Sen sijaan dialogisessa prosessissa jokainen viesti esittää samalla vastavuoroisuuden vaatimuksen. Dialogi lopahtaa heti ellei puheenvuorojen vaihto jatku. Dialogi on siis vaihtoa, julistus lahjan antamista.⁶⁶

On mahdotonta arvioida sitä, onko näillä näkökohdilla yhteyttä esimerkiksi siihen, että armon edellytyksettömyyttä ja lahjaluonnetta korostava lännen teologia on myös viestinnässään korostanut julistusta enemmän kuin sielunhoitoa. Viestinnän perusmallit ovat niin yleisellä tasolla, että käytännössä kaikki yhteisöt käyttävät jossain määrin molempia malleja. Perusmallien merkitys lienee lähinnä siinä, että voimme niiden avulla ehkä irrottautua joistakin omalle ajallemme tyypillisistä arvostuksista ja tarkastella moninaista historiaa monista eri malleista käsin.

Toinen hyvin yleisen tason fundamentaaliteologinen tarkastelu liittyy sielunhoidossa käytetyn kielen metaforiseen luonteeseen.⁶⁷ Uskonnolliselle kielelle on usein tyypillistä, että se tukeutuu johonkin näkyvän maailman instituutioon, jota koko ajan hiljaisesti verrataan siihen mistä puhutaan. Metaforisuudella tarkoitan uskonnollisen kielen tällaista tukeutumista, josta medikaalianalogia on esimerkki: sielunhoitokielen taustalla on lääketieteestä tuttu potilaan ja lääkärin terapeuttinen keskustelu ja hoitotoimi.

Sielunhoidon teologianhistoriassa olemme kohdanneet kolme erilaista metaforista "domainia" eli tukeutumismaailmaa. Ensimmäinen on lääketieteen metaforamaailma, johon jatkossa viitataan iskulauseella *Christus medicus*: *Christus* viittaa kristilliseen kieleen, *medicus* lääketieteeseen. Toinen on oikeustieteen ja juridiikan tukeutumismaailma, iskulauseena *Christus iudex*. Lännen *cura animarum* ammentaa tyypillisesti tästä lähinnä roomalaisen oikeuden mielikuvamaailmasta. Kolmas domaini on otettu sodankäynnistä, militarisista ja urheilullisista asioista, iskulauseena *Christus victor*. Se luonnehtii osuvasti ignatiaanisia hengellisiä harjoituksia, mutta elää myös protestanttisissa malleissa. Pelastusarmeijan lisäksi MRA-liike on siitä tyypiesimerkki. Yleisemminkin pyhityskristilliset tasolta toiselle etenevät kertomukset hyödyntävät taistelun ja voiton metaforiikkaa. Nämä kolme metaforamaailmaa voidaan löytää monilta muistakin kristillisen kielen osa-alueilta, vaikkapa pelastusopista.

Tarkoitukseni ei ole tässä käydä vertailemaan kolmen domainin perimmäistä keskinäistä paremmuutta. Totean pikemmin sen, että sielunhoidon historiankirjoituksen perusratkaisut ovat jossain määrin sidoksissa valittuihin domaineihin. Oma lähestymistapani tuo *Christus medicus* -puheen keskipisteeseen ja kenties vähättelee kahta muuta puhetapaa. Rippiin taikka *pastoral care* -ilmiöön keskittyvä historiankirjoitus tuo *Christus iudex* -puheen keskiöön ja on vaarassa jättää medikaalisen sielunhoitopuheen katveeseen. "Kilvoittelun ja voittamisen" puhetapaan keskittyvä historioitsija puolestaan ottanee militaarianalogian erityisen vakavasti.

⁶⁶ Olen tietoinen siitä, ettei resiprookkisen vaihdon ja yksisuuntaisen lahjan teema ole näin yksinkertainen. Seuraan niiden osalta Godboutin (2000) perusratkaisuja.

⁶⁷ En liity seuraavassa mihinkään erityiseen uskonnollisen kielen metaforateoriaan, joita esittelee mm. Soskice 1985 ja suomeksi Uskonnonfilosofia 2003, 208-267.

En toisaalta ole relativisti siinä mielessä, että katsoisin kaikkien puhetaipojen olevan yhtä asianmukaisia taikka käypiä. Yllä esitetty sielunhoidon teologianhistoria on kirjoitettu juuri siksi, että mielestäni medikaalianalogian historiallista painoarvoa ei ole lukemissani sielunhoidon historian esityksissä oivallettu riittävän syvällisesti. On aatehistoriallisesti perusteltua esittää tällainen toisenlainen painotus, joka loitontaa sielunhoitoa niin rippi-instituutiosta kuin yleisestä seurakuntatyöstä sekä lähentää sitä idän kirkon hengelliseen ohjaukseen ja ehkä myös pietismistä lähteviin yksilökeskeisiin elämänparannusmalleihin. Tätä linjaa ei voine viljellä puhtaaksi, mutta se on sielunhoidon historiassa paljon keskeisempi kuin mitä on osattu ajatella.

Suosin medikaalianalogiaa historiallisten syiden lisäksi myös siksi, että se kaikesta huolimatta antaa kristillisen sielunhoidon ilmiölle itsenäisemmän roolin kuin forensinen taikka militaarianalogia. Militaarianalogia on lopultakin vähän kehällinen ilmiö sielunhoidon kokonaishistoriassa; forensinen analogia taas on vienyt sielunhoidon vain yleisen seurakuntatyön kokonaisnimikkeeksi. Medikaalianalogia tekee sielunhoidosta intiimiä ja dialogista hengellistä ohjausta, joka selkeästi poikkeaa muusta *curasta*. Tästä maksetaan tietty hinta, nimittäin se että sielunhoito rinnastuu lääketieteen maailman terapeutisiin malleihin.

Ymmärrän sen, että tietyistä teologisista näkökulmista katsoen tuota hintaa ei haluta maksaa. Jos halutaan erottaa sielunhoito jyrkästi kaikesta medikaalisuuteen ja psykologiaan viittavasta terapiasta, on sielunhoidon teologia parasta rakentaa vain *Christus iudex*- ja *Christus victor*-domainien varaan. Historiallisella katsauksellani olen kuitenkin halunnut osoittaa, että lääketieteen terapiaa ja psykologiaa hyväkseen käytävä sielunhoitonäkemyks ei suinkaan ole vain 20. vuosisadan harhapolku. *Christus medicus*-domaini on klassinen opinmuodostuksen polku, ja esimerkiksi ortodoksinen kirkkokunta on rakentanut sielunhoidon teologiansa sen varaan.

Kirjallisuus

(klassikoista on listattu vain käytetyt modernit käännökset; mahdollisesti käytetty alkutekstilaitos on mainittu viitteessä)

Barth, Karl

1946 *Kirchliche Dogmatik II/2*. Zürich.

Boethius

2001 *Filosofian lohdutus*. Tampere.

Bonhoeffer, Thomas

1985 *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*. München.

Bunyan, John

1986 *Kristityn vaellus*. Helsinki.

Catechism of the Catholic Church

1995 London.

Ebeling, Gerhard

1994 *Luthers Gebrauch der Wortfamilie "Seelsorge"*. - *Lutherjahrbuch* 61, 7-44.

1997 *Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen.

Ekstrand, Sixten

1993 *Tro och moral. Oxfordgrupprörelsen och MRA i Finland 1932-1955*. Turku.

Filokalia

1986 osa 2. s.l. (Pieksämäki).

1991 osa 3. s.l. (Pieksämäki).

Gerhard, Johann

1995 *Uskon pyhä salaisuus (Pyhät tutkistelut; Uskonelämän päivittäinen harjoitus)*. Jyväskylä.

- Geschichte der Seelsorge*
1994-1996 I-III, in Einzelporträts. Toim. Christian Möller. Göttingen.
- Godbout, Jacques*
2000 L'esprit du don. Paris.
- Guillaumont, Antoine*
1982 Evagrius Ponticus. - Theologische Realenzyklopädie 10, 565-570.
- Haikarainen, Raine*
2002 Informaatiosta kommunikaatioon. Ekumeeninen keskustelu viestinnästä 1948-2000. Helsinki.
- Heikkinen, Jouko*
1999 Rakas viimeinen päivä. Ajatuksia kuolemaan valmistautumisesta. s.l.
- History of Pastoral Care, A*
2000 toim. G.R. Evans. London.
- Ignatius de Loyola*
1981 Hengellisiä harjoituksia. Helsinki 1981.
- Jarler, Anders*
1995 The Oxford Group, Group Revivalism and the Churches in Northern Europe 1930-1945. Lund.
- Johannes*
2003 Hiljaisuus. Helsinki.
- Juntunen, Sammeli*
2002 Horjuuko kirkon kivijalka? Helsinki.
- Kaissling, Maria-Goritschewa, Tatjana*
1996 Russisch-orthodoxe Seelsorger/ Starzen.- Geschichte der Seelsorge 3, 359-375.
- Kansanaho, Erkki*
1960 Sielunhoito ennen ja nyt. - Teologinen Aikakauskirja, 113-125.
- Kettunen, Paavo*
1990 Ihmisolemuksen ongelma ja olemassaolon vaikeus. Helsinki.
1997 Kehittyvä sielunhoito. - Sielunhoidon käsikirja, 44-70.
1998 Suomalainen rippi. Helsinki.
2000 Pastoraalipsykologia ei ole dogmatiikkaa. - Teologinen Aikakauskirja, 135-139.
- Kivivuori, Janne*
1999 Psykokirkko. Helsinki.
- Kuusimäki, Kalle*
2001 Filosofinen terapia antiikissa. Filosofian terapeuttisen itseymmärryksen aatehistoriaa. - Teologinen Aikakauskirja, 431-442.
- Laestadius, Lars Levi*
1968 Hulluinhuonelainen. Helsinki.
- Lilienfeld, Fairy von*
1986 Hesychasmus. - Theologische Realenzyklopädie 15, 282-289.
- Mannermaa, Tuomo*
1995 Kaksi rakkautta. 2.p. Helsinki.
1995b Pieni kirja Jumalasta. Helsinki.
- Mantzaridis, George*
1987 Spiritual Life in Palamism. - Christian Spirituality 2, toim. Jill Raitt. London, 208-222.
- Metso, Pekka*
2003 Idän kirkon hengellisyys. - Spiritualiteetin käsikirja, toim. Seppo Häyrynen et alii. Helsinki, 27-48.
- Nussbaum, Martha*
1994 The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton.
- Peters, John Durham*
1999 Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication. Chicago.
- Pirinen, Kauko*
1985 Schaumanin kirkkolain synty. Helsinki.
- Rabbow, Paul*

- 1954 Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München.
Ryle, Anthony & Ian Kerr
- 2002 Cognitive-Analytic Therapy: Principles and Practice. Chichester.
Saarinen, Risto
- 2001 Lutherin teologian tulkintahistoria. - Johdatus Lutherin teologiaan, toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki, 11-24.
Sattler, Dorothea
- 1992 Gelebte Busse. Mainz.
Seitz, Manfred
- 1994 Wüstenmönche. - Geschichte der Seelsorge 1, 81-111.
Sielunhoidon käsikirja
- 1997 Toim. Kirsti Aalto et alii Helsinki.
Sielunhoidon aikakauskirja
- 1988- Helsinki.
Soskice, Janet
- 1985 Metaphor and Religious Language. Oxford.
Staden, Heinrich von
- 2000 Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen. - Psyche and Soma, toim. John P. Wright & Paul Potter. Oxford, 79-116.
Taylor, Charles
- 1989 Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge.
Teinonen, Seppo
- 1981 kommentaari teoksessa Ignatius 1981, 121-213.
Uskonnonfilosofia
- 2003 toim. Timo Helenius, Timo Koistinen ja Sami Pihlström. Helsinki.
Veijola, Timo
- 2003 Jesus Sirak, kirjanoppinut kahden kulttuurin välissä. - Teologinen Aikakauskirja, 7-15.
Wallmann, Johannes
- 1997 Totinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä. Helsinki.