”JUMALA OLI JO TÄÄLLÄ”

GEORGE E. TINKERIN JÄLKIKOLONIAALISEN INTIAANITEOLOGIAN PARADIGMAATTISET RAKENTEET

Minna Marjaana Toiviainen
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Helsingin yliopisto
Toukokuu 2012

SISÄLLYS

1 JOHDANTO 1

1.1 TERVEISIÄ NELJÄNNESTÄ MAAILMASTA 1
1.2 TUTKIMUSTEHTÄVÄ, -KYSYMYKSET, METODI JA LÄHTEET 2
1.3 AIKAISEMPI TUTKIMUS JA TUTKIELMAN KULKU 6
1.4 GEORGE E. TINKERIN TYÖ JA TUOTANNON PÄÄPIIRTEET 8

2 TINKERIN INTIAANITEOLOGIAN TEOLOGINEN JA SOSIAALINEN KONTEKSTI 10

2.1 KESKEISET KÄSITTEET JA TEOREETTINEN VIITEKEHYS 10
2.1.1 Intiaani ja alkuperäiskansa sekä kolmas ja neljäs maailma 10
2.1.2 Kriittiset identiteettiteologiat 13
2.1.3 Intiaaniteologia alkuperäiskansojen jälkikoloniaalisten teologioiden joukossa 20
2.1.3 Jälkikoloniaalisten ja alkuperäiskansojen teologioiden pääpiirteet 25
2.2 POHJOIS-AMERIKAN INTIAANIEN SOSIAALINEN KONTEKSTI 28
2.2.1 Poliittinen ja hallinnollinen kolonialismi 28
2.2.2 Kirkkojen ja kristinuskon rooli 30
2.2.3 Nykyinen kolonialistinen todellisuus 34
2.2.4 Intiaanien kulttuuriperintö ja hengellisyys 35

3 TINKERIN TEOLOGIAN DEKONSTRUKTIIVISET PARADIGMAATTISET RAKENTEET 37

3.1 DEKONSTRUKTIO, DEKOLONISAATIO JA REKONSTRUKTIO 37
3.2 USKONTOTEOLOGISET KOROSTUKSET 38
3.2.1 Suhde uskontoteologisiin malleihin 38
3.2.2 Dekolonisoitu lähetys 50
3.3 KRISTOLOGISET HAASTEET 53
3.3.1 Dekolonisoidut kristologiset vaihtoehdot 53
3.3.2 Kristomonismin kritiikki 55
3.3.3 Inklusivistisen kristologian mahdollisuus 56
3.3.4 Praksiksen taustoittama totuuskäsitys 57
3.4 DEKOLONISOITU RAAMATTUHERMENEUTIIKKA 61
3.4.1 Tekstin ja tulkinnan dekonstruktio 61
3.4.2 Vanhan testamentin kaksi puolta 63
3.5 VAPAUTUKSEN TEOLOGIAN DEKONSTRUKTIO: YHTEYDET JA EROT 67

4 TINKERIN TEOLOGIAN REKONSTRUKTIIVISET PARADIGMAATTISET RAKENTEET

4.1 PRAKSISKOROSTUS: KOKEMUS INTIAANIUDESTA JA SORROSTA TEOLOGIAN KIVIJALKANA **78**

4.1.1 Kulttuurihermeneutiikka 79
4.1.2 Sorron kokemus 82
4.1.3 Kokemusargumentit muun teologian ”muottina” 89
4.1.4 Identiteetti teologian kategoriaksi 92
4.2 THEOLOGY OF SOVEREIGNTY: ITSEMÄÄRÄÄMISOIKEUS TEOLOGIAN MITTARINA 95
4.2.1 Poliittinen ja teologinen kategoria 96
4.2.2 Suvereniteetin soteriologiset ulottuvuudet 98
4.3 LUOMISTEOLOGINEN LÄHTÖKOHTA 99
4.3.1 Oikeudenmukaisuuden perusta 100
4.3.2 Tilallisuus ajallisuuden paikalle 100
4.3.3 Yhteisöllisyys ja kaiken yhteenkuuluvuus 103

5 JOHTOPÄÄTÖKSET 109

1 JOHDANTO

1.1 TERVEISIÄ NELJÄNNESTÄ MAAILMASTA

Merkittävä osa maailman kristityistä edustaa nykyisin paitsi ”kolmatta”, myös ”neljättä maailmaa”.[1] Tuohon joukkoon kuuluvat eri mantereiden kolonisoituina elävät alkuperäiskansat, joiden kriittinen teologia on seurausta viime vuosikymmenten aikana alkaneesta poliittisen ja sosiaalisen vastarinnan järjestäytymisestä.[2] Noiden yhteisöjen asettama haaste länsimaiselle kristinuskolle ja teologialle on painokas. Kyseisissä konteksteissa harjoitetaan jatkuvasti voimistuvaa teologiaa, jonka piirissä kysytään: Kuinka länsimaalaisten usein väkivalloin tuoma uskonto voidaan kokea osaksi omaa kulttuuria ja identiteettiä? Kenellä noissa yhteiskunnissa on oikeus puhua Jumalasta? Kenen puolella Jumala on? Kenen totuus saa normatiivisen aseman, ja millainen arvo on alkuperäiskansojen omilla kulttuuri- ja uskontoperinteillä?

Vuosina 2006–2010 asuin toistuvasti pienessä pohjoisamerikkalaisessa reservaatissa noin 70 ojibwe-intiaanin kanssa. Tuo reservaatti, kuten monet muut intiaaniyhteisöt, eli voimakasta elpymisen aikaa: vielä 90-luvulla intiaanilapsia vietiin kirkkojen ja valtion ylläpitämiin sisäoppilaitoksiin, joissa heitä kiellettiin puhumasta omaa kieltään tai toteuttamasta kulttuuriaan.[3] Vierailemassani reservaatissa eli vielä monia sen sukupolven edustajia, jotka olivat joutuneet keskitysleirien kaltaisiin olosuhteisiin. Heidän sisaruksiaan oli kadonnut ja kuollut. Vasta viimeisimmän vuosikymmenen aikana he olivat alkaneet tukeutua uudelleen omaan, osin unohtuneeseen kieleensä. Alkuperäiskansojen uskonnollisuus nousi esiin kätköistään, näkyi ja kuului reservaatissa. Intiaaniutta uskallettiin elää todeksi eri tavalla kuin vielä 10 vuotta aikaisemmin.

Tuossa reservaatissa oli myös pieni roomalaiskatolinen kirkko, jossa työskenteli yksi pappi. Suuri osa reservaatin väestä ei halunnut kirkkoa mailleen. Rakennus oli yritetty polttaa lukuisia kertoja, kerran siinä onnistuttiin. Kirkonpolttajien joukossa oli myös roomalaiskatolisia intiaaneja. Kulttuurisensitiivinen, viisaalta vaikuttanut ja hyväntahtoinen pappi oli vaikeassa välikädessä. ”Haluan olla heidän vierellään, tukea heitä”, hän kertoi. Reservaatin vanhin sukupolvi keskusteli aiheesta kanssani todeten: ”Meidät on tutustutettu kristinuskoon. Emme pitäneet emmekä halua sitä. Kunnioitamme kyllä tuota uskoa, mutta toi-

[1] Määrittelen käsitteet kolmas ja neljäs maailma luvussa 2.1.2.
[2] Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen 1990-luvulla voimistuneesta yhteiskunnallisen aseman muutoksesta ja perinteisten kulttuurien elvyttämisestä on käytetty termejä renessanssi, revitalisaatio ja jopa vallankumous. Laitinen 1999, 77; Nichols 2003, 177–204, 205–230; Stuertevant 1988, 301–323. Samasta ilmiöstä muiden alueiden alkuperäiskansojen keskuudessa ks. esim. Chavez Quispe 2011.
[3] Yksityiskohtainen kuvaus intiaanien sisäoppilaitosten historiasta: Miller 1996.

vomme, että meidänkin uskoamme kunnioitetaan. Toivomme, että meidät jätetään tästä eteenpäin rauhaan.” Nuo sanat kuultuani olen miettinyt sitä, mitä vapautuksen teologia voi alkuperäiskansojen kontekstissa tarkoittaa. Usein vapautuksen teologia on ilmentänyt kristinuskon tulkintaa, jossa Kristus riisutaan vahingoittavista ja väkivaltaisista tulkinnoista ja uudelleen tulkitaan vapauttajana ja sorrettujen voimana. Mutta voiko vapautuksen teologia - sen sijaan, että se olisi vapautta Kristuks*essa* - olla vapautta Kristuks*esta*? Pitäisikö tuon roomalaiskatolisen isän lähteä tuosta reservaatista? Vai pitäisikö intiaanivanhusten inkulturaation nimessä löytää jonkinlainen vapauttava Kristus-sanoma, ja jos, niin millainen se voisi olla?

1.2 TUTKIMUSTEHTÄVÄ, -KYSYMYKSET, METODI JA LÄHTEET

Kokemusteni herättämien kysymysten seurauksena tarkastelen tässä pro gradu - tutkielmassa alkuperäiskansojen teologioiden yhden edustajan ajattelua. Analysoin George E. Tinkerin Yhdysvaltojen kontekstissa muotoilemaa intiaaniteologiaa.

Varsinainen tutkimustehtäväni on analysoida ja kuvata Tinkerin jälkikoloniaalisen alkuperäiskansojen teologian keskeiset paradigmaattiset rakenteet. Paradigmalla viittaan tässä yhteydessä Tinkerin teologian kokonaisuuteen ja lähestymistapaan, paradigmaattisilla rakenteilla puolestaan tuon kokonaisteologisen ratkaisun yksittäisiin ilmentymiin ja teemoihin. Tutkimustehtävä on jaettavissa kolmeen alakysymykseen:

1. Millainen käsitys alkuperäiskansojen teologiasta Tinkerin tuotannossa ilmenee?
2. Mitä paradigmaattisia rakenteita Tinkerin teksteissä nousee esiin, ja kuinka niitä voi systemaattisesti ryhmitellä?
3. Millaisia yhteyksiä tutkimusteeman näkökulmasta relevantteihin teologioihin Tinkerin teksteistä löytyy?

Kaksi ensimmäistä tutkimuskysymystä korostavat sitä, että analysoin Tinkerin ajattelun kokonaisrakennetta hänen omista lähtökohdistaan ja käyttämistään käsitteistä (esimerkiksi *Theology of Sovereignty*, itsemääräämisoikeuden teologia) käsin. Tarkastelen sitä, mitkä Tinkerin teksteissä nousevat alkuperäiskansojen teologian keskeisiksi kysymyksiksi, ja millaisia vastauksia hän noihin teemoihin esittää. Analyysissa on tärkeää kiinnittää huomiota myös siihen, mitä teologisia teemoja Tinker ei teksteissään käsittele.

Alkuperäiskansojen teologiasta ei Suomessa ole aikaisemmin julkaistu akateemista tutkimusta. Tutkielmani tarkoitus onkin antaa yhden teologin kautta yleiskuva alkuperäiskansojen kriittisestä jälkikoloniaalisesta teologisesta paradigmasta. Tähän tarkoitukseen Tinkerin tuotanto sopii hyvin, koska häntä pidetään identiteettitietoisen, vapautusta tavoitte-

levan Pohjois-Amerikan intiaaniteologian ensimmäisenä varsinaisena systematisoijana, järjestelmällisen kokonaiskuvauksen esittäjänä.[4] Tinkerin tuotanto onkin useimpien akateemisten Pohjois-Amerikan intiaaniteologien teksteissä eräänlainen kivijalka, jonka päälle he rakentavat. Tästä johtuen pohjoisamerikkalainen intiaaniteologia -käsitepari kattaa tässä tutkielmassa väistämättä paitsi Tinkerin ajattelun, myös hänen edustamansa laajemman teologisen viitekehyksen. Hahmotankin tutkielmani eräänlaisena keskustelunavauksena – en vain yhden yksittäisen teologin, vaan – nuoren teologisen paradigman tutkimukselle.[5]

Tutkielma sijoittuu systemaattisen teologian alaan ja dogmatiikan oppiaineeseen. Käyttämäni metodi on systemaattinen analyysi. Kyseinen tekstintutkimuksen menetelmä on ikään kuin näkökulma ja väljä perusperiaate tekstien analysointiin, ei yksi yhtenäinen metodi. Kuvaan seuraavaksi tapaani käsittää ja soveltaa systemaattista analyysia suhteessa Tinkerin teksteihin.

Tutkielmassani painottuu *immanenttinen systemaattisanalyyttinen lähestymistapa*: tarkastelun kohteena on Tinkerin teologisen mallin sisäinen kokonaiskäsitys ja fundamentaaliteologia.[6] Alkuperäiskansojen nuori ja systemaattista muotoaan etsivä teologinen paradigma on voimakkaan kriittinen suhteessa traditioon ja kristillisen teologian länsimaisiin rakenteisiin. Tästä syystä Tinkerin teologisen mallin analysointi ”perinteisesti määritellystä” traditiosta nousevilla käsitteillä ja ongelmanasetteluilla ei tee oikeutta sen omaehtoisen ja vaihtoehtoisen ajattelun esittelemiselle sitä aidosti ”ymmärtäen”. Analyyttinen kriittisyys onkin hedelmällisempää kohdistaa Tinkerin ajattelun sisäisiin rakenteisiin, kuin hänen teologiansa suhteeseen länsimaisittain painottuneen kristillisen teologian traditioon, jota hän itse kritisoi teksteissään. Aineiston keskusteluttaminen muiden teologien kanssa on kuitenkin perusteltua silloin, kun se tutkimuskysymysten näkökulmasta osoittautuu relevantiksi.

Koska tutkimustehtävä on kokonaisvaltaisen ajattelun esittely ja analyysi, käytän käsiteanalyysia ja argumentaatioanalyysia osoittaakseni Tinkerin teologiaa *strukturoivat prin-*

[4] Treat 1996, 115; Pesantubbee 2003, 209–222.

[5] Tällä lähestymistavalla pyrin kunnioittamaan myös Tinkerin itsensä korostusta siitä, että intiaaniteologia on luonteeltaan kollektiivinen prosessi. Tieto ei hänen mukaansa kuulu yksittäisille ajattelijoille: se on syntynyt sukupolvien ketjussa, kohtaamisissa ja keskusteluissa. Tinker 2004, xi, 2, 59, 62; 2008a, 4; 1993, 4. Myös monet muut jälkikoloniaaliset teologit korostavat tiedon sosiaalista luonnetta ja yhteisöllistä omistusoikeutta. Tieto ei heidän mukaansa elä yksittäisten teologien kirjoituksissa, vaan ihmisten eletyissä todellisuuksissa monikulttuurisessa, -uskontoisessa ja -etnisessä maailmassa, jossa jokaisen äänen painoarvo on yhtä merkittävä. Esim. Sugirtharajah 2003, 124. Tällainen lähestymistapa on arvokas huomio, mutta voi mielestäni osoittautua yleistäväksi ja kritiikittömäksi. Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen teologiassa keskeiseksi tutkimusmetodiksi on muodostunut ns. yhteistyötutkimus (*collaborative research*) sekä vähemmistöasemassa olevia yhteisöjä voimaannuttava tutkimus (*research as empowerment*), joissa metodologia, aiheet ja näkökulmat nousevat yhteisöstä käsin. Ks. esim. Kuokkanen 2002, 254; Burton 1982, 197; Hirvonen 1996.

[6] Systeemi-immanettius viittaa siihen, että käsitysjärjestelmää pyritään kuvaamaan tekstin omilla ehdoilla, ”sisältä käsin”, sen sijaan, että aineistoon sovellettaisiin jotakin sen ulkopuolista analyysivälineistöä. Jolkkonen 2007, 18, 21.

siipit. Niillä viittaan perusratkaisuihin, näkökulmiin ja intresseihin, jotka leimaavat aineistoon sisältyvää ajattelua ja selittävät sen yksityiskohtia. Tulkitsen Tinkerin käyttämät yksittäiset käsitteet ja väitteet noista löytämistäni prinsiipeistä käsin. Tutkimuskysymykseni kohdistavat kiinnostukseni Tinkerin todellisuuskäsitykseen ja epistemologisiin esioletuksiin sekä hänen ymmärrykseensä kielen ja totuusväitteiden luonteesta. Analysoin aineistoa kielen kokonaisvaltaisen kommunikointipotentiaalin näkökulmasta. Tämän vuoksi analyysini kohdistuu hänen kokonaiskäsitejärjestelmäänsä, ei niinkään lingvistisiin yksityiskohtiin, yksittäisiin käsitteisiin ja niiden käyttöön. Yksittäiset tekstit käsitän osaksi kokonaisvaltaista teologista lähestymistapaa, jota kuvaan mahdollisimman tarkasti analysoimalla esiin paradigmaattisia rakenteita.[7] Pyrin kuitenkin välttämään ylitulkintaa: Tinker itse ei lähtökohtaisesti teksteissään rakenna fundamentaaliteologista tai filosofista yksiselitteistä ratkaisumallia.

Tulkintani nojautuu paitsi tekstin syväluentaan, myös edellytysten analyysiin, joka on tutkielmassa varsin keskeisessä roolissa. Suhteutan Tinkerin ajattelua hänen teologisteoreettiseen viitekehykseensä, aiempaan tutkimukseen sekä mahdollisimman perusteelliseen tietoon intiaaneista ja Tinkerin sosiaalisesta kontekstista, jota hän itse pitää teologiansa lähtökohtana. Tällainen analyyttinen lähestymistapa mahdollistaa väitteiden ja perustelujen lisäksi niiden taustaoletusten analysoinnin – sen, millaisilla lausutuilla tai lausumattomilla ajatuksellisilla lähtökohdilla Tinkerin tekstejä voidaan selittää mahdollisimman johdonmukaisesti. Tässä yhteydessä esiin nousee kysymys käyttämieni lainausten edustavuudesta. Esimerkkitekstit ovat katkelmia, jotka mielestäni edustavat hyvin koko aineistoa ja erityisesti osoittavat tietyn paradigmaattisen rakenteen realisoitumisen.[8]

Metodina systemaattinen analyysi on tulkitsevaa. Näin ollen tehdessäni analyysia osoitan Tinkerin teksteistä valintoja ja puhetapoja, joiden perusteella katson tietyn paradigmaattisen rakenteen realisoituvan kyseisessä tekstissä. Systemaattisanalyyttinen tutkimus on hedelmällistä nähdä dialogina aineiston, teoreettisen lähestymistavan, sosiaalisen kontekstin ja tutkijan välillä. Tinkerin ajattelulle tekeekin oikeutta systemaattisanalyyttinen lähestymistapa, joka pyrkii sosiaalisesti relevantteihin tekstintutkimuksen näkökulmiin.

Tutkielmani primaarisia tekstilähteitä ovat Tinkerin tuotannon systemaattisteologista lähestymistapaa edustavat tekstit. Tärkein niistä on Tinkerin kolmas teos, *American Indian Liberation: A Theology of Sovereignty* (2008), jossa hän esittää selkeitä ja eksplisiittisiä, myös systemaattisia, intiaaniteorian sovelluksia kristinuskoon ja teologiaan. Tuossa kirjassa

[7] Metodista tarkemmin: Jolkkonen 2007, 16–19.
[8] Kaikki lainaukset ovat tutkielman kirjoittajan käännöksiä englanninkielisistä lähdeteksteistä.

Tinker hahmottelee intiaaniteologian keskeisiä piirteitä kuvaten lähestymistapansa rakennetta ja teologisia sisältöjä, intiaanien vapautustematiikkaa, poliittista teologiaa ja vapautuksen teologiaa Pohjois-Amerikan kontekstissa. Toinen primaarinen lähde on Tinkerin toinen kirja *Spirit and Resistance: Political Theology and American Indian Liberation* (2004), joka käsittelee intiaanikulttuurien ja länsimaisten kulttuurien ajattelun kategorioiden eroja. Tämän tutkielman näkökulmasta teos tarjoaa välineitä erityisesti Tinkerin teologian rekonstruktiivisten elementtien arvioimiseen, koska se kuvaa mentaalisen ja kognitiivisen kontekstin, josta intiaaniteologian holistinen maailmankuva nousee. Kirjassa Tinker eksplikoi intiaanispiritualiteetin perusteet ja sen keskeiset korostukset sekä hahmottelee intiaaniidentiteetin ääriviivoja ja siihen liittyviä kysymyksiä. Primaarisina lähteinä käsittelen myös Tinkerin tuotannon yhdeksää kysymyksenasetteluni kannalta keskeistä artikkelia, joissa toistuvat kirjojen teemat, toisinaan eri näkökulmat painottuen.[9]

Sekundaarisena lähteenä käytän Tinkerin ensimmäistä teosta *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Theology* (1993), joka on kokonaisuudessaan reflektiota intiaanien kokemushistoriasta imperialistisen lähetystyön kohteina. Se on ikään kuin auki kirjoitettu prolegomena Tinkerin teologiaan: hän kuvailee intiaanien kokemaa kolonialistista valloitushistoriaa ja siihen kiertynyttä lähetyshistoriaa sekä intiaaniyhteisöjen tämänhetkisiä elinolosuhteita. Hän argumentoi, että kristityt lähetystyöntekijät olivat yhteistyössä siirtomaahallinnon kanssa intiaanien kulttuurisessa, poliittisessa ja sosiaalisessa kansanmurhassa, vaikka tuo yhteistyö oli toisinaan tarkoituksetonta ja tiedostamatonta. Tämän tutkielman näkökulmasta kyseinen teos tarjoaa suuntaviivoja Tinkerin teologisen dekonstruktion lähtökohtien taustoittamiseen ja primaaristen lähteiden argumenttien ymmärtämiseen, muttei varsinaista tekstianalyysin materiaalia.

Lähdeaineisto ei ole selkeän järjestelmällistä, vaan paikoittain eklektistä, tunnepitoista ja jopa julistavaa, eikä Tinkerin tapa käyttää käsitteitä ole aina johdonmukaista. Tämä tekee analysoinnista haastavaa, mutta samalla hedelmällistä. Tinker toteaa teologiansa avulla osallistuvansa ”uutta luovaan prosessiin syvästi osallisena siitä kivusta, jota kolonisoidut

[9] *Native Americans and the Land: “The End of Living and the Beginning of Survival”* (1990), *Spirituality, Native American Personhood, Sovereignty and Solidarity* (1992), *American Indians and Jesus: Reflections Towards an EATWOT Christology* (1995a), *Asian Christologies: An American Indian Response* (1995b), *American Indian Christology* (2000), *American Indian Religious Identity and Advanced Colonial Malignancy* (2001), *Abjection, Violence, Missions, and American Indians* (2002), *American Indians’ Religious Traditions* (2008b) ja *The Bible as a Text in Cultures: Native Americans* (2009). Tinker toimii yhä teologian professorina ja kirjoittaa edelleen. Olen ajallisesti rajannut lähdeaineistoon kuuluviksi vain tekstit, jotka hän oli julkaissut viimeistään tutkielmaseminaarini alkaessa (09/2009).

yhteisöt kokevat" ja olevansa "yksiselitteisesti sitoutunut kansansa ja intiaaniyhteisöjen hyvinvointiin, vapauteen ja parantumiseen."[10] Hän kirjoittaa:

> Teologinen metodologiani on juurtunut kivun pitkään historiaan ja jatkuvaan selviytymistaisteluun intiaaniyhteisöjen keskuudessa. Intiaaniteologian tehtävä on kysyä, kuinka tuo kokemuksemme sorrosta, myös uskonnollisesta sorrosta, voisi olla lähtölaukaus uudenlaisen, rakentavan teologisen vision syntymiseen.[11]

Tuohon kriittiseen lähestymistapaan liittyy ongelmalähtöisyys ja sosiopoliittinen agenda, mistä seuraa emansipatorisiakin tavoitteita.[12] Tinkerin tekstit ovatkin paitsi akateemista teologiaa, myös eräänlaisia profeetallisia ohjelmajulistuksia Pohjois-Amerikan vaiennetun alkuperäiskansavähemmistön kontekstista. Tinkerin mukaan yksi intiaaniteologian tavoitteista on löytää tapa elää yhdessä mantereella, jonka intiaanit jakavat valloittajiensa kanssa. Tämän yhteisen tien etsinnässä teologialla on hänen mukaansa merkittävä rooli.[13]

1.3 AIKAISEMPI TUTKIMUS JA TUTKIELMAN KULKU

Tutkielmani näkökulmasta keskeinen tutkimus jakautuu kolmeen aihepiiriin.

1. Perustieto intiaaneista ja heidän suhteistaan pohjoisamerikkalaiseen valtakulttuuriin: Intiaaniteologian korostusten ja Tinkerin ajattelun kantavien rakenteiden ymmärtäminen vaatii peruskäsitystä Pohjois-Amerikan intiaani- ja valtaväestön välisistä suhteista ja historiasta. Tästä johtuen taustoitan systemaattisen analyysini Tinkerin sosiaalisen kontekstin kuvauksella. Lähteinä käytän yhteiskuntatieteellisesti painottunutta intiaanitutkimusta, joka palvelee tutkielmani kysymyksenasettelua.[14] Intiaanien taustaa, yhteiskunnallista asemaa, kulttuuria ja lainsäädäntöä koskevina tärkeimpinä lähteinä toimivat Rani-Henrik Anderssonin ja Markku Henrikssonin kirjoittama yleisteos (2010) sekä historioitsija Roger Nicholsin ja Smithsonian-instituutin julkaisut. Tämän tutkielman näkökulmasta intiaanien historiassa

[10] Tinker 2008a, 18. Australian alkuperäiskansaa edustava Jackie Huggins on todennut, että jälkikoloniaalisiin teksteihin täytyy sisältyä ajatus vapauttavasta diskurssista, esimerkiksi kielenkäytöstä, jota myös ei-akateemiset ihmiset ymmärtävät. Huggins 1998, 76. Myös Tinker päätyy teksteissään – ilmeisesti tietoisesti – tuohon samaan ratkaisuun: hän käyttää paljon ensimmäistä persoonaa, verbien aktiivimuotoja sekä tarinankerronnallista tyyliä ja välttää hierarkkisia lauserakenteita, vierasperäisiä sanoja ja toisinaan myös tieteellisiä termejä. Tutkielman tekijälle alkuperäiskansojen paradigmaattiset vaatimukset ja länsimaiseen tietokäsitykseen kohdistama kritiikki asettavat haasteen, mutteivät estä kriittistä tarkastelua.

[11] Tinker 2008a, 18.

[12] Tässä yhteydessä viittaan emansipatorisuudella Jürgen Habermasin, Frankfurtin kriittisen koulukunnan edustajan, tiedonintressiteoriaan. Habermas jaottelee tiedonintressit (*Erkenntnisinteresse*) kolmeen lähestymistapaan: tekniseen tiedonintressiin, jota taustoittaa positivistinen tieteenfilosofia, käytännölliseen eli praktiseen tiedonintressiin, joka puolestaan liittyy hermeneuttiseen tieteenfilosofiaan, ja emansipatoriseen eli vapauttavaan tiedonintressiin, joka taustoittaa kriittisiä yhteiskuntatieteitä. Habermas 1975.

[13] Esim. Tinker 2004, 28–29, 42, 100.

[14] Suomalainen intiaanitutkimus on perinteisesti painottunut antropologisesti, lingvistisesti, uskontotieteellisesti ja etnologisesti. Tämän tutkielman kannalta keskeiset yhteiskunnalliset ja valtaan liittyvät kysymykset ovat yleistyneet tutkimuksessa 1990-luvulta lähtien.

oleellisia eivät ole irralliset tapahtumat, vaan realistinen pitkän aikavälin kattava kuvaus heidän kokemuksistaan ja suhteistaan valtaväestöön.

2. Alkuperäiskansojen teologioita käsittelevä materiaali:

Pohjois-Amerikan intiaaniteologiaa ja muuta alkuperäiskansojen teologiaa on syntynyt eri puolilla maailmaa viime vuosikymmeninä runsaastikin, mutta sitä kriittisesti tarkastelevaa tutkimusta on julkaistu hyvin vähän.[15] Tinkerin teologiaa ei ole tutkittu aiemmin. Tämän vuoksi käytän tutkielmani tukena alkuperäiskansojen teologioista kirjoitettuja tieteellisiä yleisesityksiä sekä muiden alkuperäiskansojen ja jälkikolonialisten teologien tekstejä sijoittaessani Tinkerin tuotantoa teologiseen viitekehykseensä. Keskeisimpänä Tinkerin tuotannon kanssa keskustelutettavana teologina viittaan raamattuhermeneutiikan professori R. S. Sugirtharajahiin. Suomalaisessa teologisessa tutkimuksessa alkuperäiskansojen jälkikoloniaalista teologiaa ei ole ennen tätä tutkielmaa tarkasteltu.[16]

3. Alkuperäiskansojen teologioiden teoreettista paradigmaa ja viitekehystä koskeva tutkimus:

Koska alkuperäiskansojen teologia on nuori ilmiö, eikä sitä ole vielä tutkittu, sisällytän tutkielmaa tukevaan kirjallisuuteen myös muita Tinkerin paradigmaa muistuttavia teologioita käsittelevää tutkimusta. Noista teologioista käytän tässä tutkielmassa nimitystä *kriittiset identiteettiteologiat*.[17] Niiden joukkoon lukeutuvia teologioita, kuten vapautuksen teologioita ja feministiteologioita, ovat Suomessa tutkineet erityisesti Elina Vuola, Pauliina Kainulainen, Tapio Saraneva ja Kari Latvus. Tärkeitä tekstejä ovat myös jälkikoloniaalisen teorian varhaisten, ei-teologisten alojen, edustajien julkaisut.

Systemaattisteologisessa työssäni pyrin välttämään *liiallista* kirkkohistoriallista kontekstualisointia, jotta jälkikoloniaalisen systemaattisen teologian ero kirkkohistorialliseen lähestymistapaan pysyy selkeänä. Kirkkohistoriallisessa jälkikoloniaalisessa tutkimuksessa keskitytään esimerkiksi vallan ilmenemiseen konkreettisessa lähetystyössä ja tarkastellaan kolonialismin ja kirkkojen toiminnan suhdetta.[18] Systemaattisessa teologiassa puolestaan jälkikoloniaalinen analyysi kohdistuu yksinomaan kristilliseen teologiaan. Tällainen ana-

[15] Saman toteavat myös Pattell-Gray & Trompf 1993, 168; Judd 2004, 218 ja López Hernández 2000, 109.

[16] Laajempi jälkikoloniaalinen lähestymistapa on Suomessa yleistynyt erityisesti 1990-luvulta lähtien, painokkaimmin kulttuurintutkimuksessa, sukupuolentutkimuksessa ja kirjallisuustieteessä. Aihepiiriä ovat tutkineet esimerkiksi Joel Kuortti, Olli Löytty, Mikko Lehtonen, Anu Koivunen ja Rauna Kuokkanen. Tutkielmani kysymyksenasettelun ja uskonnollisen vallankäytön näkökulmasta maininnanarvoinen on kirjallisuudentutkija Olli Löytyn väitöskirja (2006), jossa hän tutkii suomalaisen lähetyskirjallisuuden toiseuttavia ja kolonialistisia kuvauksia Ambomaasta ja siellä asuvista ihmisistä.

[17] Määrittelen tuon itse muotoilemani käsitteen alaluvussa 2.1.1.

[18] Noista tutkimuksista käy ilmi, että kristillisen teologian sekä kirkkojen praksiksen suhde kolonialistisiin vallanpitäjiin on kautta historian ollut monisyistä; sekä tiivistä yhteistyötä että voimakasta kritiikkiä ja vastarintaa. Esim. Handy 1976, 37–76.

lyysi tarkastelee kristillisen tai teologisen kielen *itsensä* sisältämää kolonialistista vallankäyttöä. Kyse ei siis ole konkreettisen väkivallan tai kristillisten kirkkojen toiminnan muotojen tarkastelusta, vaan kristillisen teologian sisältämien väitelauseiden ja ideologisten rakenteiden analyysista. Keskeisiä kysymyksiä ovat, sisältyykö kristinuskoon itseensä käsityksiä ylemmyydestä toisiin hengellisyyden muotoihin verrattuna, tarvitsevatko ei-kristityt lähtökohtaisesti kristittyjen ohjausta tai opetusta, ja ovatko heidän uskonnolliset totuutensa ja spiritualiteettinsa epätotta kristinuskon valossa. Tästä näkökulmasta rajaan myös aineistoni ja keskityn Tinkerin teksteissä niihin kokonaisuuksiin, jotka tulevat lähimmäs systemaattisteologista kieltä.

Tutkielman kulku on seuraavanlainen: Taustaluvussa esitän kuvauksen Pohjois-Amerikan (painottaen Yhdysvaltoja) valtaväestön ja intiaanien suhteista ja niiden historiasta. Suhteiden monikerroksisuus ja ristiriitaisuus vaikuttavat niin teologian tekemiseen kuin kristinuskon tulkintoihinkin molempien yhteisöjen parissa. Koska pohjoisamerikkalainen intiaaniteologia kirjallisena ilmiönä on nuori ja jokseenkin tuntematon, luon taustaluvussa varsin laajan katsauksen myös Tinkerin teologian keskeiseen teologis-filosofiseen ympäristöön sekä niihin globaalin teologian keskusteluihin, joiden ymmärtäminen on intiaaniteologian keskeisten rakenteiden hahmottamiseksi oleellista.

Kolmas ja neljäs luku ovat tutkielman varsinaisia analyysilukuja. Kolmannessa luvussa tarkastelen Tinkerin teologiassa ilmeneviä dekonstruktionistisia paradigmoja. Neljännessä luvussa puolestaan tarkastelen rekostruktionistisia elementtejä hänen teksteissään.[19] Viidennessä luvussa teen yhteenvedon tutkielman annista, tarjoan vastauksia johdannossa esittämiini tutkimuskysymyksiin ja reflektoin mahdollisia jatkotutkimusaiheita.

1.4 GEORGE E. TINKERIN TYÖ JA TUOTANNON PÄÄPIIRTEET

George E. Tinker on yhdysvaltalainen osage-intiaani, vuonna 1983 väitellyt teologian tohtori, luterilainen pappi (*Evangelical Lutheran Church of America, ELCA*) ja keskeinen henkilö kirkkonsa monikulttuurisuustyössä (*Cross-Cultural Ministries*).[20] Tätä tutkielmaa kirjoitettaessa Tinker toimii Amerikan intiaanien kulttuurien ja uskonnollisten perinteiden professorina *Iliff School of Theology* -yliopistossa Coloradossa. Tinkerin työn keskeinen konteksti ovat intiaaniyhteisöt, jotka muodostavat myös hänen oman elinympäristönsä. Hän

[19] Jako dekonstruktioon ja rekostruktioon syntyi analyysiprosessissa, joten määrittelen kyseiset käsitteet ja niiden välisen suhteen luvun 3 alussa.

[20] Tinker on väitellyt eksegetiikan alalta. Hänen väitöskirjansa käsittelee myöhäishellenististä käsitystä parantumisen, parantamisen, ihmeiden ja uskonnon suhteista. Tinker 1983. Tämän tutkielman kysymyksenasettelun näkökulmasta väitöskirja ei sisälly tutkimusaineistoon.

toimii esimerkiksi intiaaniyhteisönsä perinteiseen uskonnollisuuteen kuuluvana hengellisenä johtajana.

Tinker on johtanut useita vuosikymmeniä Denverin luterilaisen ja episkopaalisen kirkon yhteistä *Four Winds American Indian Survival* -projektia, joka pyrkii ehkäisemään rasismista ja kolonialistisista rakenteista seuraavia sosiaalisia ongelmia intiaaniyhteisöissä. Tinker on myös toiminut puheenjohtajana sekä Pohjois-Amerikan intiaaniteologien järjestössä (*Native American Theological Association*) että Amerikan intiaaniliikkeen Coloradon alueen valtuustossa (*Council of American Indian Movement*). Tinkerin toiminnan yksi keskeinen elementti on ekumenia. Hän on aktiivinen jäsen Kolmannen maailman teologien yhdistyksessä (*The Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT*) sekä usein kuultu vierailija Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) kokouksissa. Hän toimii myös Kansainvälisen rasismin- ja syrjinnänvastaisen liikkeen (*International Movement against all Forms of Discrimination and Racism*) neuvonantajana.

Tässä tutkielmassa tarkasteltavat Tinkerin teologian paradigmaattiset rakenteet tuovat mielenkiintoisen lisän jälkikoloniaalisten teologioiden perheeseen; Tinker tekee kriittistä teoriaa maassa, joka julistautuu demokraattiseksi ja on johtavien teollistuneiden maiden joukossa, mutta jossa asuu vähemmistöjä, jotka elävät kolonialismin kohteina. Tinker käsittelee tuotannossaan teemoja kuten Pohjois-Amerikan intiaanien kulttuurit, historia ja uskonnolliset perinteet, kulttuurienvälinen teologia, kolmannen ja neljännen maailman teologiat, rauhantutkimus ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus. Hän matkustaa paljon puhumassa jälkikoloniaalisesta teologiasta sekä uskonnon ja kolonialismin suhteesta. Tinkerin teologian lähtökohtana on kokemus uskonnollisesta sorrosta, objektin asemasta ja kohdatusta ylemmyydestä, ja tuo näkökulma läpäisee koko hänen tuotantonsa. Näin ollen Tinkerin teksteissä ei ole kyse uusien yksittäisten teemojen tuomisesta teologiaan, vaan kokonaan uudesta tavasta harjoittaa teologiaa.[21]

[21] Myös vapautuksen teologian sekä feministiteologian syntyä on kuvattu teologian tekemisen uudeksi paradigmaksi. Esim. Vuola 1991, 22; 2006, 36; Saraneva 1991, 58; Escobar 2000, 859.

2 TINKERIN INTIAANITEOLOGIAN TEOLOGINEN JA SOSIAALINEN KONTEKSTI

Tässä luvussa sijoitan Tinkerin teologian sen keskeiseen teologiseen, sosiaaliseen, ja kulttuuriseen viitekehykseen. Lisäksi määrittelen keskeiset käsitteet ja sen, missä merkityksessä niitä tässä tutkielmassa käytetään.

2.1 KESKEISET KÄSITTEET JA TEOREETTINEN VIITEKEHYS

2.1.1 Intiaani ja alkuperäiskansa sekä kolmas ja neljäs maailma

Käytän tutkielmassani käsitteitä intiaani ja alkuperäiskansa(t) sekä kolmas ja neljäs maailma tiedostaen noihin kielellisiin valintoihin liittyvät ongelmat. Intiaaniutta[22] on perinteisesti pidetty yleismääreenä, joka käsittää Pohjois- ja Etelä-Amerikkaa ennen kolonisaatiota asuttaneet lukuisat kansat, joista jokaisen kulttuuri ja perinteet, kieli, tavat, arvot ja uskonnolliset näkemykset ovat olleet uniikkeja. Hyvinkin erilaisista teorioista huolimatta voidaan sanoa, että mantereella on ollut asutusta vähintään 15 000 vuoden ajan. Tuona aikana Amerikan eri intiaanikansat kehittyivät värikkääksi kokoelmaksi ajattelutapoja ja uskontoja.[23] Näin ollen ”yleistä intiaania”, joka edustaa koko valtaisaa kansojen kirjoa, ei ole olemassakaan.

Länsimaista käsitettä ”intiaani” ei myöskään ole olemassa intiaanikielissä, vaan jokaisella intiaanikansalla on oma nimityksensä itselleen ja toisilleen – Tinkerin tapauksessa *osage*.[24] Intiaani-käsitettä onkin lähes välttämätöntä käyttää vain eräänlaisena ideana, koska sillä ei ole vastinetta todellisuudessa.[25] Tässä tutkielmassa tarkoitan intiaaneilla vain Pohjois-Amerikkaa ennen valkoisten saapumista asuttaneen väestön jälkeläisiä.

---

[22] Tutkielmassani käytän suomalaisen intiaanitutkimuksen pääasiallisesti käyttämää nimitystä *intiaani*. Englannin kieleen on *Indian* tai *American Indian* -ilmausten rinnalle erityisesti 1970-luvulta lähtien syntynyt uusia nimityksiä, kuten *Native American*, *indigenous peoples of America* ja erityisesti Kanadassa käytetty *First Nations*. Suomen kielessä kömpelö ”alkuperäiset amerikkalaiset” tai muu vastaava ilmaus ei ole lyönyt läpi. Levo-Henriksson 2007, 227; Henriksson 2007. Tinker itse käyttää synonyymisesti useita eri ilmaisuja, erityisesti *American Indian* ja *Native American*.

[23] Hämäläinen 2004, 8; Fagan 1987, 14; Andersson & Henriksson 2010, 17.

[24] Tutkielman kysymyksenasettelun valossa on hyvä huomata, että myös käsite, jolla intiaaneihin viitataan, voi olla vallankäytön väline. Vähemmistön suhdetta enemmistöön määrittelee se, kuka päättää eri ryhmistä käytetyistä nimistä – onko kyseessä itsenimeäminen vai yhteisölle ulkopuolelta tarjottu nimitys. Monista etnisistä vähemmistöistä käytetyt “poliittisesti korrektit” nimitykset korostavat valtakulttuurin oikeutta päättää siitä, mitä kansallisuus ja etnisyys ovat ja miksi niitä kutsutaan. Etniset nimitykset voivat olla myös diskursiivisen vallan muoto, jota käytetään esimerkiksi ryhmärajojen osoittamiseen, oikeuksien tavoittelemiseen tai marginalisointiin. Pan-intianismin (intiaanien poliittisen ja kulttuurisen yhdistymisen) myötä monet intiaanit itse käyttävät nimitystä *(American) Indian* ja kritisoivat *Native American* -käsitteen ”näennäistä poliittista korrektiutta”. Weston 1996, 14; Henriksson 2007; Andersson & Henriksson 2010, 17, 323.

[25] Fagan 1987, 14. Intiaani-sanan synnystä Kolumbuksen löytöretkien seurauksena Andersson & Henriksson 2010, 16.

Käsitteellä alkuperäiskansa(t) viittaan ihmisiin, jotka asuivat jollakin alueella ennen sen valloittamista. Monissa konteksteissa rajanveto on vaikeaa ja määrittelyt häilyviä.[26] YK:n arvion mukaan alkuperäiskansojen edustajia on joka maanosassa ja useimmissa maissa, yhteensä 300 miljoonaa. Suurin osa heistä asuu nykyään kaupungistuneissa ympäristöissä. Heidän kulttuurinsa ja olosuhteensa vaihtelevat huomattavasti, mutta yhteisiäkin piirteitä löytyy: 1. He ovat alkuperäisen väestön jälkeläisiä asumillaan alueilla. 2. He eivät ole hallitsevassa asemassa. 3. Heillä on toisista alueen kansoista eroava kulttuuri 4. He pitävät itseään alkuperäisinä. Alkuperäiskansoista voi puhua kollektiivisesti myös siksi, että niitä yhdistää useimmiten kulttuurisesti uhattu asema. Pohjois-Amerikan intiaanien kohdalla tämä viittaa reservaattien ja kulttuuristen assimilaatiopakotteiden väliin joutumiseen. Yhteistä on myös jaettu 500 vuoden kokemus kolonialismista, väkivallasta, sodista sekä maan menettämisestä.[27]

”Alkuperäisyys”[28] on yksi keskeisimmistä keskustelunaiheista jälkikoloniaalisen teorian piirissä. Englanninkielisistä käsitteistä on eri koulukunnissa hyvin erilaisia näkemyksiä. Yhtä mieltä ollaan vain määrittelyn ongelmallisuudesta. Alkuperäiskansoihin liittyvät erottamatta ilmiöt kuten hybridiys, diaspora, essentialismin uhka ja problemaattinen ajatus ”aitoudesta”.[29] Alkuperäiskansat-käsite ilmestyi kansainväliseen kielenkäyttöön YK:n perustamisen myötä, joten kyseessä on nuori, osin kolonialismin tuotteena syntynyt kategoria. Tiedostan, ettei käsitettä voi käyttää neutraalisti; kirjaimellisesti ottaen kaikki maapallon asukkaat kuuluvat alkuperäiskansoihin. Kyseistä termiä käytetäänkin aina poliittisessa yhteydessä esimerkiksi suhteessa erityisiin alueellisiin vaatimuksiin, erityisasemiin tai omistusoikeuksiin ja valtasuhteisiin.[30] Samalla on tärkeää muistaa, etteivät alkuperäiskansat ole olemassa vain kolonialismin uhreina eikä kolonialismi ole ainoa viitekehys, jossa intiaanien kulttuureja ja historiaa tulee tarkastella.

---

[26] Alkuperäiskansat voivat muodostaa määräenemmistön maassaan (kuten Boliviassa tai Guatemalassa). Toisaalta alkuperäiskansojen lukumäärä vaihtelee määritelmän ja laskutavan mukaan riippuen siitä, lasketaanko mukaan kansat, joilta puuttuu poliittinen autonomia (esim. tiibetiläiset) tai alakansalliset yhteisöt. Seurujärvi-Kari 1994, 172; Morris 1992, 56.

[27] Seurujärvi-Kari 1994 171–174, 177; Eriksen 2004, 385–386; Dean & Levi 2003, 6. YK määrittelee alkuperäiskansoiksi itsenäisissä maissa ennen niiden valloittamista elävät kansat, jotka eroavat selvästi maan muista väestöryhmistä sosiaalisten, kulttuuristen ja taloudellisten olojensa puolesta, ja joiden asema määräytyy kokonaan tai osittain erityislainsäädännön mukaan. Toinen määrittelymahdollisuus on se, että jotakin kansaa pidetään alkuperäiskansana, koska se polveutuu väestöstä, joka maan valloituksen, asuttamisen tai nykyisten valtionrajojen muodostumisen aikaan asui alueella, ja joka on säilyttänyt omat instituutionsa ja kulttuuriset rakenteensa. Olennaisena määritelmässä pidetään sitä, että kansa itse pitää itseään alkuperäiskansana. Keskeistä on siis identifikaatio, eivät tarkat määritelmät. United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues 2012.

[28] Engl. *being native* (viittaa ajatukseen *belonging to a place*), *aboriginality* (lat. *ab origine*, alusta asti), *being indigenous, belonging to the first peoples* .”Alkuperäisyys”-keskustelusta ks. Kenrick & Lewis 2004, 4–9; Morris 1992, 57–58.

[29] Weaver 2000, 221.

[30] Dean & Levi 2003, 5; Eriksen 2004, 380.

Alkuperäiskansan jäsenyys ei ole yksiselitteisesti etninen[31] identiteetti. Alkuperäiskansa syntyy vasta tietyn poliittisen solidaarisuuden ja kontekstin myötä – yleensä vahvemman ryhmän painostuksen alle ja vähemmistöksi jouduttuaan. Toisaalta alkuperäiskansojen keskinäinen yhteys ylittää etnisyyksien rajat, jolloin identiteetistä tulee transnationaalinen, maailmanlaajuinen ja etnisyydestä riippumaton. Tällaisia identiteettejä ja uusia yhteisöjä ovat esimerkiksi pan-intiaanius tai 4. maailma.[32]

Alkuperäiskansojen lukeutumisesta kolmanteen maailmaan on käyty paljon keskustelua, ja on ilmeistä, etteivät ne ainakaan yksiselitteisesti kuulu tuon käsitteen piiriin. Alkuperäiskansoista onkin käytetty käsitettä neljäs maailma. Selkein ero kolmannen maailman ja neljännen maailman alkuperäiskansojen välillä on suhde kolonisaatioon ja erityisesti kansallisvaltioihin.[33] Kolmannen maailman jälkikoloniaalinen teoria puhuu kolonialismin *jäljistä* tai uuskolonialismista, mutta neljännen maailman vähemmistöt elävät yhä siirtomaavaltojen hallitsemissa yhteiskunnissa. He ovat edelleen paitsi mentaalisesti, myös fyysisesti kolonisoituja, ja itsenäistymispyrkimykset sekä kolonialististen rakenteiden purkaminen ovat useimmiten osoittautuneet mahdottomiksi.[34] Tällainen eronteko on taustalla tässä tutkielmassa käytetyissä käsitteissä kolmas ja neljäs maailma.[35]

Noiden maailmojen välillä vallitsee kuitenkin solidaarisuus, koska monet kysymykset ja kärsimykset ovat jaettuja. Alkuperäiskansojen esittämä kritiikki on myös vaikuttanut kolmannen maailman uudelleenmäärittelyyn ja johtanut käsitteen maantieteellisten rajojen

[31] Tutkielmassani seuraan konstruktivistisen kulttuurintutkimuksen perinnettä, jonka mukaan etnisyys rakentuu, kun kulttuurisista eroista tehdään merkityksellisiä ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Täten etnisyys liittyy suhteisiin sellaisten ryhmien välillä, jotka katsovat eroavansa toisistaan. Etnisyyden merkitykset eivät ole lopullisia ja muuttumattomia, vaan sosiaalisia ja prosessinomaisia sekä altistettavissa kritiikille. Etninen luokittelu liittyy myös yhteiskunnallisen järjestyksen luomiseen; sen avulla ihmiset voidaan jakaa eri ryhmiin, ja tuota jakoa ja luokittelua edeltää ja seuraa usein yhteiskunnallisen vallan epätasa-arvoinen jakautuminen. Yhdysvalloissa tämä on ollut kautta maan historian voimakasta. Toisaalta etnisyyttä voidaan pitää arvokkaana ja ainutlaatuisena resurssina, joka sitoo ihmiset yhteen ja synnyttää tunteen omasta, erillisestä identiteetistä. Hall 1999, 12; 2003, 93; Eriksen 2004, 339, 341–344; Husband 2000, 10; Dean & Levi 2003, 4–5. Monet alkuperäiskansat eivät miellä itseään "etnisiksi vähemmistöiksi" vaan erillisiksi kansakunniksi, joilla on vahvemmat historialliset oikeudet esimerkiksi asuttamaansa maa-alueeseensa kuin etnisiksi vähemmistöiksi luokitetuilla ryhmillä. Kuokkanen 2002, 257.

[32] Weaver 2000, 227; Dean & Levi 2003, 4–5.

[33] Weaver 2000, 231–233.

[34] Klassisesta kolonialismista on englanniksi käytetty nimitystä *invaded colonies*. Tällöin valloittaja hallitsee aluetta ja sen alkuperäiskansaa jostakin toisesta keskuksesta käsin ja muodostaa vähemmistön valloittamallaan alueella. *Settler colony* puolestaan viittaa siihen, että alkuperäiskansat ovat jääneet pysyvästi vähemmistöiksi valloittajien asutuksen ”alle”, eikä valloittajilla ole enää useiden sukupolvien jälkeen emämaata, josta käsin he hallitsisivat aluetta. Weaver 2000, 223.

[35] Latvus (2002, 12) laajentaa neljännen maailman käsitteen – mielestäni problemaattisesti – koskemaan yleisesti länsimaiden marginalisoituja vähemmistöjä, myös taloudellisesti epätasa-arvoisessa asemassa eläviä länsimaalaisia.

kritisointiin.[36] Jälkikoloniaalisen teorian mukaan kolonialistiset, imperialistiset ja ideologiset prosessit läpäisevät kaikki mantereet ja erityisesti vähemmistökansanosien elämän, myös Yhdysvalloissa sekä Euroopassa. Monille Yhdysvaltojen jälkikoloniaalisille kirjoittajille kolmas maailma viittaakin oman mantereen maahanmuuttajiin tai sinne orjina tuotujen ihmisten jälkeläisiin. Ensimmäisen maailman sisällä on siis omat kolmannet maailmansa ja kolmannen maailman sisällä etuoikeutetut vallanpitäjänsä, ensimmäiset maailmansa. Toisaalta esimerkiksi Yhdysvalloissa harjoitetaan yhä jälkikoloniaalista tutkimusta, joka huomioi Afrikan, Aasian tai Etelä-Amerikan tilanteet, muttei maan sisäisiä kolonialistisia rakenteita.[37]

Käytän tutkielmassa myös käsitettä *valtaväestö*, jolla viittaan Pohjois-Amerikan valkoiseen pääväestöön. Mielestäni käsite valtaväestö ilmaisee sen, ettei kyse ole vain siitä, että tuo joukko on lukumäärältään erilaisia etnisiä vähemmistöjä suurempi. Valtaväestö viittaa myös vähemmistöjen enemmistöön nähden alisteiseen asemaan yhteiskunnassa. Käytän Tinkerin kontekstista pääasiassa nimitystä Pohjois-Amerikka, jolla viittaan Yhdysvaltoihin ja Kanadaan. Yhdysvalloista puhun tilanteissa, joissa käsittelen esimerkiksi lainsäädäntöä, joka vaihtelee Pohjois-Amerikan valtioiden kesken. Tinker käyttää teksteissään vaihtelevasti ja epätarkasti käsitteitä Pohjois-Amerikka ja Yhdysvallat. Tämä voi johtua siitä, että kansallisvaltiot ovat kolonialismin seurauksena syntyneitä, intiaanikulttuurien näkökulmasta keinotekoisia rajalinjoja, jotka eivät kerro intiaanikulttuurien välisistä eroista.[38]

2.1.2 Kriittiset identiteettiteologiat

Tässä tutkielmassa olen päätynyt Tinkerin ajatteluun ja sen relevanttiin teologiseen viitekehykseen tutustuttuani kutsumaan Tinkerin edustamaa lähestymistapaa ja sen ”sisarusteologioita” *kriittisiksi identiteettiteologioiksi*. Nimitys on tätä tutkielmaa varten luomani käsite, jolla havainnollistan Tinkerin sijoittumista globaaliin teologiseen keskusteluun. Aikaisemmassa tutkimuksessa sekä eri konteksteissa kirjoittavien teologien teksteissä kriittisiksi identiteettiteologioiksi kutsumieni lähestymistapojen joukosta käytetään eri nimiä, eikä teksteissä ilmene vain yhtä vakiintunutta määrittelemisen tapaa.

Tässä tutkielmassa kriittisiksi identiteettiteologioiksi kutsutuista teologioista käytetään toisinaan teologisessa tutkimuksessa nimitystä *kontekstuaaliset teologiat*, mikä koros-

[36] Nykyisin myös EATWOT:n asiakirjoissa kolmas maailma -käsitteellä viitataan sosiaalisiin olosuhteisiin, köyhyyteen ja marginalisointiin, ei maantieteelliseen sijaintiin. Fabella 1997, 118.
[37] Vuorela 1999, 19–20; Sugirtharajah 2001, 3; Schwatz 2000, 8.
[38] Tinker kritisoi teksteissään toistuvasti kansallisvaltiomallin kokonaisvaltaista ongelmallisuutta alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuden näkökulmasta. Esim. Tinker 2004, 13–14.

taa kyseisten lähestymistapojen tapaa painottaa kaiken teologian tilanne- ja kokemussidonnaisuutta. Niiden parissa korostetaan sitä, että kaikki teologia on tiettyyn sosiokulttuuriseen sijaintiin, aikaan ja inhimillisiin kokemuksiin sidottua, eikä objektiivista, ihmisen rajallisuudesta irrallista teologiaa ole olemassa.[39]

Mielestäni attribuutti ”kontekstuaalinen” on kuitenkin ongelmallinen. Liian usein ”kontekstuaaliset teologiat” ovat jääneet tuon määritelmän vangeiksi, eikä tavoitetta, kaiken teologian kontekstuaalisuuden osoittamista, ole saavutettu. Pahimmillaan käsite jopa leimaa tietyt teologiat marginaalisiksi ja omaan lokeroonsa ahdetuiksi ”poikkeuksiksi” ja luo mielikuvan siitä, ettei kaikki teologia olisi (yhtä) kontekstuaalista, tai että olisi olemassa myös ”ei-kontekstuaalista”/”kontekstitonta” teologiaa. Tämä ei luonnollisesti ole ollut kontekstuaalisten teologioiden edustajien pyrkimys.[40] Tuota mielikuvaa välttääkseni nimeän tässä tutkielmassa ”kontekstuaalisiksi” kutsutut teologiat kriittisiksi identiteettiteologioiksi. Tämän perustelen sillä, että niissä ilmenee:

a) kriittisesti arvioiva suhde erityisesti perinteiseen länsimaiseen teologiseen paradigmaan sekä usein myös emansipatorisia tavoitteita ja

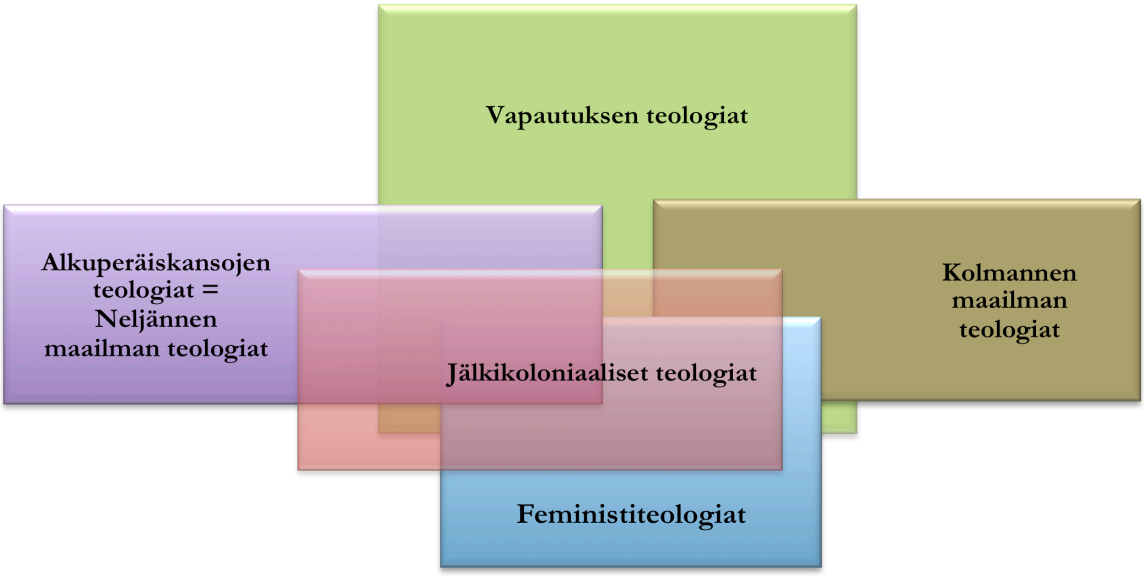
b) korostus identiteetin merkityksestä teologian lähtökohtana. Tässä yhteydessä käsitän identiteetin laaja-alaisesti: se koostuu esimerkiksi etnisyydestä, luokasta, kulttuurista, uskonnosta ja sukupuolesta. Eri kriittisissä identiteetiteologioissa korostuvat eri identiteetin osa-alueet, ja tuon korostuksen voimakkuus vaihtelee. Identiteetin sijasta kriittisiä identiteettiteologioita voisi tarkastella esimerkiksi niitä yhdistävän metodologian näkökulmasta. Tässä tutkielmassa identiteettiin liittyvien kokemusten korostaminen nähdään lähtökohdaksi, joka taustoittaa myös metodologisia ratkaisuja.

---

[39] Konktekstuaalisista teologioista kirjoittavat esim. Ahonen 2004, 13; Parratt 2004, 8; Gener 2008, 192–193; Waldenfels 1997, 86; Tanner 2007, 528.

[40] Tinker painottaa teksteissään sitä, että jokaisella teologilla ja teologialla on joko tiedostettu tai tiedostamaton viitekehyksensä: kaikki teologia on kontekstuaalista teologiaa. Esim. Tinker 1993, 114; 2004, 32. Tämän vuoksi Tinker luultavasti vastustaisi oman ajattelunsa kutsumista erityisen ”kontekstuaaliseksi” teologiaksi. Monissa jälkikoloniaalisissa teologioissa kontekstualisointi-käsitteen käyttöhistoriaa pidetään kolonialistisena: kyseessä on yksisuuntaista prosessia korostava käsite, joka on laadittu kristinuskon näkökulmasta. Taustalla on heidän mukaan ajatus siitä, että kristitty osapuoli ei muutu, vaan vain alkuperäiskansojen kulttuuri, joka kohtaa kristinuskon, muuttuu ja “kontekstualisoi” tuon uskon. Toiset jälkikoloniaaliset teologit puolestaan ovat todenneet, että kontekstuaalisuus on länsimaisessa missiologiassa yleistä inkulturaatiota dynaamisempi käsite: inkulturaatio sisältää riskin kulttuurin tarkastelemisesta tyhjiössä tai menneisyydestä käsin. Kontekstualisointi puolestaan on tulevaisuusorientoitunutta toimintaa, joka ottaa huomioon sekularisaatioprosessit, teknologisen kehityksen, oikeudenmukaisuustaistelun, eri kansojen keskeiset historialliset vaiheet ja sosiopoliittisen kontekstin, ei vain uskonnollista ja kulttuurista kontekstia. Eri korostuksista esim. Sugirtharajah 2003, 120; Fabella 2000b, 104–105; Aleaz 2000, 106; Martey 1993, 11, 55; Parratt 2004, 8, 13; Gener 2008, 192–193; de Lima Silva 2008, 3; Steele Ireland 2008, 684. Jälkikoloniaalisissa teologioissa käytetään myös käsitettä paikalliset teologiat (*local theologies*), joka korostaa paikallisen kirkon olemusta erityisenä kontekstina, mutta samalla maailmanlaajuisen kirkon osana. Esim. Gener 2008, 192–93; Schreiter 1986, xi, 1–15; 2008, 500.

Kuviossa 2.1 osoitan, kuinka tässä tutkielmassa käsitän kriittisten identiteettiteologioiden suhteet toisiinsa ja havainnollistan tapaani sijoittaa Tinkerin ajattelu globaaliin teologiseen keskusteluun analyysilukujen yhteydessä. Ennen kuvion esittelemistä painotan, että lähestymistapani juontuu tutkielmani tulokulmasta: motiivinani on Pohjois-Amerikan intiaaniteologian, ja sen sisällä erityisesti Tinkerin ajattelun, paikan hahmottaminen. Kriittisiksi identiteettiteologioiksi nimeämiäni lähestymistapoja voisi hyvin esitellä aivan toisellakin tavalla. Tässä tutkielmassa kuvion osat, laatikoiden koot ja paikat määrittyvät Tinkerin teologian näkökulmasta, fokuksena alkuperäiskansojen, erityisesti Pohjois-Amerikan intiaanien teologia.



Kuvio 2.1 Kriittiset identiteettiteologiat

Kuviossa vihreällä merkittyä *vapautuksen teologiaa* voidaan pitää ensimmäisenä eksplisiittisesti länsimaisen teologian hegemonian kyseenalaistaneena teologisena paradigmana. Käsitteellä on suppeassa mielessä tarkoitettu Latinalaisessa Amerikassa 1960-luvulla syntynyttä katolista vapautuksen teologista liikehdintää. Vapautuksen teologia viittaa kuitenkin myös muualla kuin Latinalaisessa Amerikassa syntyneisiin protestiteologioihin. Se ei siis ole homogeeninen rypäs, jolla on tarkka maantieteellinen sijainti, vaan eräänlainen paradigmaattinen korostus, joka ilmenee eri konteksteissa eri tavoin. Vapautuksen teologioille yhteistä on käsitys siitä, että köyhien ja sorrettujen asettaminen etusijalle teologiassa ja kirkon elämässä on kristillisen uskon keskeinen vaatimus. Niiden pyrkimyksenä on myös analysoida sitä, kuinka teologia ja kirkko ovat sitoutuneet vallankäyttäjien puolelle sorrettuja vastaan. Vapautuksen teologioissa on siis kyse kristillisen uskon tulkinnasta ja teologian

tekemisestä kärsimyksen, taistelun ja toivon näkökulmasta, ja niihin yhdistyy huomattava määrä yhteiskunnallista ideologiakritiikkiä.[41]

Kuviosta käy ilmi, että osa vapautuksen teologiasta sijoittuu niin kutsuttuun *kolmannen maailman teologioiden* kontekstiin (ruskea laatikko). ”Kolmannella maailmalla” on tapana viitata länsimaiden ja entisen Neuvostoliiton sosialististen alueiden ulkopuoliseen maailmaan, nk. kehittyviin maihin. Sosialistisen järjestelmän kaatumisen jälkeen, eli ”toisen maailman kadottua”, tuota teologioiden joukkoa on kutsuttu myös *globaalin etelän teologioiksi*.[42] Taulukosta käy ilmi, että kaikki kolmannessa maailmassa tehtävä teologia ei ole vapautuksen teologiaa – ja että vapautuksen teologiaa tehdään myös muualla kuin kolmannessa maailmassa.[43] Tinkerin ajattelun kannalta tärkeä viitekehys ovat länsimaiden sisällä elävät kriittistä identiteettiteologiaa tekevät vähemmistöt. Pohjois-Amerikassa vapautuksenteologista paradigmaa soveltavat esimerkiksi musta teologia[44] (*black theology/afroamerican theology*), hispanoteologia (*Hispanic theology / latino/-a theology*) ja aasialaisamerikkainen teologia.[45] Myös näiden teologioiden välillä on sekä selkeitä yhtymäkohtia että huomattavia eroja, joita tulen analyysiluvuissa huomioimaan tarvittaessa.

Kriittisiin identiteettiteologioihin kuuluvat myös *feministiteologiat* (sininen laatikko kuviossa 2.1), joiden parissa harjoitetaan sukupuolentutkimuksen näkökulmien soveltamista teologiaan. Kuten kuviosta käy ilmi, feministiteologia voidaan hyvin mieltää vapautuksen teologiaksi. Koska feministiteologien joukossa on kuitenkin myös heitä, jotka eivät eksplisiittisesti määrittele teologiaansa vapautuksen teologiaksi, osa sinisestä laatikosta sijaitsee vihreän laatikon ulkopuolella. Feministiteologiaa tehdään niin kolmannessa kuin neljännessäkin maailmassa. Toisaalta kuvio osoittaa, että suuri osa feministiteologiasta edustaa kriittisten identiteettiteologioiden paradigmaa kolmannen ja neljännen maailman ulkopuolella, kuten esimerkiksi Yhdysvalloissa syntynyt feministiteologia tai sen musta sovellus, *womanist*-teologia.[46]

---

[41] Tässä yhteydessä vapautuksen teologian määritelmääni taustoittavat: Richard 1995, 38; Saraneva 1991, 76; Latvus 2002, 13–14; Vuola 1991, 6, 13, 176; Libanio 1997, 276–283; Goizueta 2008, 486–488; Escobar 2000, 857–863.

[42] Kolmas maailma -käsitteestä on kiistelty aina siitä asti, kun se lanseerattiin. Tuosta keskustelusta lisää esim. Fabella 2000a, 70; Sugirtharajah 2001, 1; Young 2001, 4.

[43] Esimerkiksi Latvus (2002, 130) on kuvannut *urban theology* -ilmiötä (jonka hän suomentaa ”brittiläiseksi kontekstuaaliseksi teologiaksi”), eli vapautuksen teologian sovellusta britannialaiseen kaupunkitodellisuuteen ja eriarvoiseen yhteiskunnalliseen kontekstiin.

[44] Mustaa teologiaa harjoitetaan jälkikoloniaalisesta näkökulmasta myös Britanniassa, Karibialla ja Etelä-Afrikassa. Ware 2008, 111.

[45] Yhdysvaltojen etnisten vähemmistöjen teologioista esim. Copeland 2001, 506; 2005, 357.

[46] Vuola 2006, 27, 30. Feministiteologian ja vapautuksen teologian välisestä dialogista: Vuola 1997, 130–180.

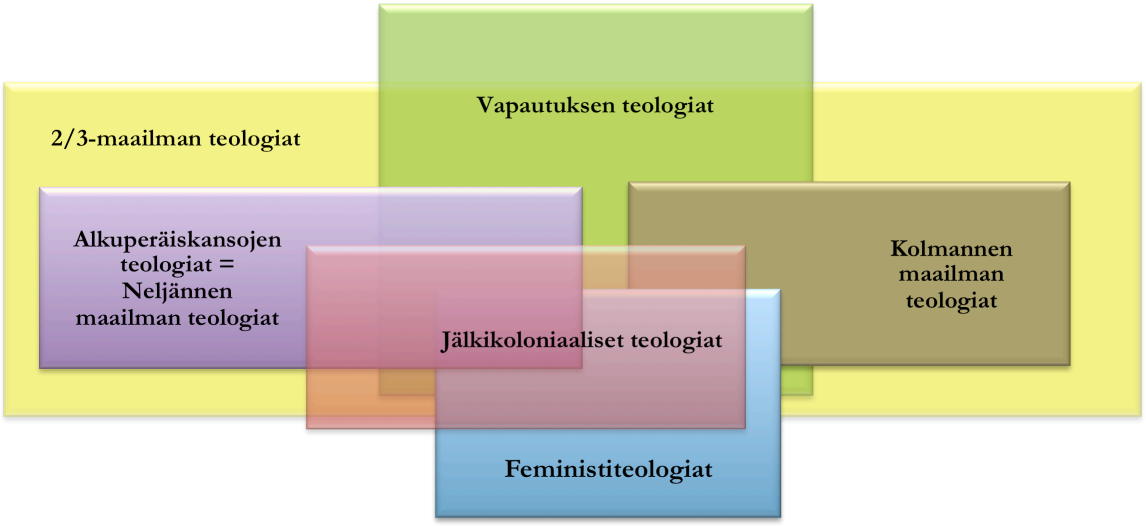
Taulukossa violetilla on merkitty *alkuperäiskansojen teologiat* (*Aboriginal* tai *Indigenous Theology*), joiden synonyyminä tässä tutkielmassa käytetään käsitettä *neljännen maailman teologiat*.[47] Alkuperäiskansojen teologia viittaa alkuperäiskansojen toimesta ja heidän näkökulmastaan tehtyyn teologiaan, ei siis heille tehtyyn tai heitä käsittelevään teologiaan.[48] Vapautuksen teologia toimi eräänlaisena alkusysäyksenä alkuperäiskansojen teologialle ja inspiroi alkuperäiskansoja sosiaaliseen ja kulttuuriseen emansipaatioon.[49] Kuviosta käy ilmi, että alkuperäiskansojen teologiat ovat vapautuksen teologiaa kuitenkin vain osittain, koska niillä on kontekstinsa vuoksi omaleimaisia korostuksia, jotka puuttuvat muista kriittisistä identiteettiteologioista. Aineistostani käy ilmi, että osa intiaaniteologeista kutsuu teologiaansa vapautuksen teologiaksi. Tinker puolestaan pyrkii paitsi liittymään, myös toisinaan erottumaan tuosta paradigmasta, jopa kritisoi sitä. Näihin eroihin palaan Tinkerin aineiston analyysin yhteydessä.

Kuviossa vaalealla punaisella merkitty laatikko kuvaa *jälkikoloniaalisia teologioita*. Niissä on kyse teologisista lähestymistavoista, jotka nojautuvat jälkikoloniaaliseen[50] teoriaan. Tuon teoriaperheen parissa tarkastellaan niitä vaikutuksia, joita kolonialismilla ja kulttuuri-imperialismilla on ollut ja yhä on maailman eri kansojen ja ihmisryhmien taloudellisiin, kulttuurisiin, sosiaalisiin, uskonnollisiin ja psyykkisiin elinoloihin.[51] Teologisena sovelluksena kyseessä on yhteiskuntaa kriittisesti tarkasteleva suuntaus, jonka parissa analysoidaan erityisesti eurosentrismiä, eli sitä tietoista tai usein tiedostamatonta prosessia, jolla eurooppalaisen, tai laajemmin länsimaisen, kulttuuripiirin uskonnolliset ja teologiset käsitykset mielletään normaaleiksi, luonnollisiksi ja universaaleiksi standardeiksi muille kulttuureille.[52] Jälkikoloniaalinen teologia voidaan siis lyhyesti määritellä systemaattiseksi ja

[47] Neljäs maailma -käsitteen on lanseerannut Gordon Brotherston keskiaikaisen maailmankartan Mappa Mundin mukaan. Sugirtharajah 2001, 2.
[48] Pattell-Gray 2000, 1.
[49] Tästä prosessista kirjoittavat esim. Cook 1997; Judd 2004, 211–227; Steigenga 2004, 231, 238; Henelly 1993, 153; Cleary & Steigenga 2004, 10; Balasuriya 1995, 43.
[50] Jälkikoloniaalisesta tutkimuksesta käytetään Suomessa myös nimitystä jälkikolonialistinen tutkimus – tällöin edellinen viittaa ilmiöön ja jälkimmäinen lähinnä aatteeseen ja siihen perustuvaan käytäntöön. Myös englannin kielestä lainattuja nimityksiä postkoloniaalinen ja postkolonialistinen käytetään yleisesti. Jälkikolonialismi on suomenkielisenä käsitteenä kuitenkin mielestäni onnistunut, koska se viittaa vahvemmin kolonialismin vaikutuksiin nykypäivänä, kolonialismin ”jälkiin”. Myös monet jälkikoloniaalisen teorian edustajat vastustavat post-etuliitettä, koska painottavat sitä, että kolonialismi vaikuttaa edelleen monien ihmisten ja kansojen elämään. Toiset puolestaan painottavat post-etuliitteen merkitystä tulevaisuuteen viittaavana tavoitteena. Tästä keskustelusta esim. Schwarz 2000, 15; Sugirtharajah 2001, 245; Kuortti 2007, 11–12.
[51] Jälkikoloniaalisten lähestymistapojen laaja-alaisuutta ja erilaisia kontekseja ovat korostaneet esim. Schwarz 2000, 1, 16; Memmi 2006; Grűnder 1997, 69; Althaus-Reid 2000, 57 ja Kuortti 2007, 11–12
[52] Jälkikoloniaalisten teologioiden kesken vallitsee näkemyseroja siitä, voivatko muut kuin kolonialismin kohteeksi joutuneet ihmiset tehdä jälkikoloniaalista teologiaa. Jotkut painottavat sitä, että myös valtaväestöä edustavien teologien parista voi nousta jälkikoloniaalista ajattelua, joka perustuu oman historian ja taustan problematisointiin sekä sosiaaliseen, poliittiseen ja kulttuuriseen analyysiin, jonka johdosta kolonisoitujen kontekstit ja kokemukset otetaan vakavasti ja teologian tekemiseen alistettujen ja vaiennettujen näkökulmasta

usein myös teologianhistorialliseksi uskontojen, niiden sisältämien ideologisten rakenteiden, väitteiden ja symbolien tutkimukseksi, joka pitää sisällään huolellisen analyysin vallasta kolonialistisen kulttuuriperinnön kontekstissa.[53] Lehtonen ja Löytty ovat todenneet, että jälkikoloniaalisen teorian parissa kieli käsitetään paitsi luokittelevaksi, myös toiseuttavaksi ja alistavaksi: kieli kolonisoi tiedon kohteet ja samalla kytkee käyttäjänsä kolonisoivaan puheeseen tarjoten heille kolonialistisen puhuja-aseman.[54] Tinkerin ajattelu on tuon kielikäsityksen soveltamista teologiaan. Tästä syystä jälkikoloniaalinen teoria on hänen tekstiensä ymmärtämisen kannalta käyttökelpoinen viitekehys.

Tinker itse kutsuu teologiaansa eksplisiittisesti paitsi Pohjois-Amerikan intiaaniteologiaksi, myös jälkikoloniaaliseksi teologiaksi ja *2/3-maailman teologiaksi*. Viimeksi mainittu on usein erityisesti uusimmassa globaalissa teologisessa keskustelussa esiintyvä käsite, jolla viitataan kaikkiin ei-länsimaisiin teologioihin. Käsite on syntynyt kolmas maailma -sanaparin kritiikistä ja sisällyttää itseensä myös länsimaiden sisällä tehdyt kulttuuristen ja etnisten vähemmistöjen teologiat.[55]



Kuvio 2.2 Kriittisten identiteettiteologioiden kokonaisuus

---

sitoudutaan. Esim. Sugirtharajah 2005a, 539; West 1996, 34. Toisen näkökannan mukaan kukaan muu kuin kolonisoitu ei voi edustaa jälkikoloniaalista paradigmaa, koska kaikki toisten puolesta puhuminen on poissuljettua. Valtaväestöä edustavan teologin rooli voi olla tukea jälkikoloniaalisia teologeja ja tarkastella vääristynyttä vallankäyttöä ja varoa vahvistamasta sitä. Esim. Tamez 2006, 23; Steele Ireland 2008, 684.

[53] McLeod 2007, 1–17; Steele Ireland 2008, 683–684; Sugirtharajah 2001, 258.

[54] Lehtonen & Löytty 2007, 113.

[55] Tinkerin teksteissä käsite 2/3-maailma esiintyy muodossa *Two-Thirds World.* Esim. Tinker 1992, 312; 1995a 115, 117. Tuota käsitettä käyttävät myös monet muut jälkikoloniaalisten ja laajemminkin kriittisten identiteettiteologioiden edustajat. Käsite 2/3-maailma (toisinaan myös ¾-maailma) korostaa sitä, että valtaosa ihmisistä kuuluu tuohon joukkoon, ja että etuoikeutettu eliitti muodostaa vähemmistön. Toisaalta joidenkin jälkikoloniaalisten teologien mukaan 2/3-maailma antaa käsitteenä vääristyneen vaikutelman eikä paljasta sitä, että he eivät hallitse tai omista lähes mitään, eikä heillä ole käyttöoikeutta 2/3 maailman resursseista. Se ei myöskään paljasta noiden kulttuurien haavoittuvaa tilaa ja sorrettua asemaa. Esim. Sugirtharajah 2001, 2.

Tässä tutkielmassa kriittisiä identiteettiteologioita kuvaavia käsitteitä käytetään kuvion 2.2 havainnollistamalla tavalla..[56] Kuvio osoittaa, että vapautuksen teologiat, jälkikoloniaaliset teologiat, kolmannen ja neljännen maailman teologiat sekä feministiteologia eivät ole yksiselitteisesti rinnastettavissa toisiinsa, mutta niillä on paljon leikkauskohtia ja yhtäläisyyksiä. Esimerkiksi neljännen maailman teologiat ovat osa 2/3-maailman teologiaa, mutta eri asia kuin kolmannen maailman teologia ja leikkaavat vapautuksen teologiaa vain tiettyjen elementtiensä osalta. Sekä alkuperäiskansojen teologia että kolmannen maailman teologia sisältyvät kokonaisuuksina 2/3-maailman teologioihin, mutta saavat erilaisia korostuksia, mikäli ne ovat myös jälkikoloniaalista ja/tai feminististä teologiaa. Länsimaista feministiteologiaa ei puolestaan yleensä sisällytetä 2/3-maailman teologioihin. Keskeistä on myös huomioida teologien itsensä tapa sijoittaa ja määritellä itsensä tai eksplisiittisesti irtautua jostakin perinteestä.[57]

Kriittisten identiteettiteologien edustajat ovat vuonna 1976 perustaneet Kolmannen maailman teologien yhdistyksen (*The Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT)*. Sen tavoite on vahvistaa tässä tutkielmassa kriittisiksi identiteettiteologioiksi kutsuttuja teologioita ja tuoda niitä dialogiin toistensa ja muiden teologioiden kanssa. EATWOT:in keskeisiä teemoja ovat globaali sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus, kulttuurinen ja uskonnollinen vallankäyttö sekä universaaliksi representoituvan länsimaisen teologian kyseenalaistaminen.[58] Tinkerin teologian näkökulmasta on merkittävää, että EATWOT:ssa länsimaiden, myös Yhdysvaltojen, sisältä nousevat vähemmistöteologit ja heidän teologiset korostuksensa ovat pitkään olleen sivuroolissa, ja heidän ongelmiaan on pidetty jopa toissijaisina. Pääasialliset toimijat ovat tulleet Afrikasta, Aasiasta ja Latinalaisesta Amerikasta. EATWOT:n varhaiseen historiaan liittyykin paljon kädenvääntöä siitä, voivatko vauraassa Pohjois-Amerikassa elävät vähemmistöt olla osa köyhien parista nousevaa teologista liikehdintää. Tämä on asettanut nuo teologit kaksoismarginaaliin: he ovat sorrettuja vähemmistöjä omissa yhteiskunnissaan, mutta sivuroolissa myös kolmannen maailman teologien keskuudessa. Vähitellen on kuitenkin huomattu, että muun muassa Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen tai mustan väestön näkökulmien puuttuminen on heikentänyt EATWOT:n moniäänisyyttä ja esimerkiksi rasismia ei ole tämän vuoksi lähes-

[56] Tutkielmassa käytetään myös (osin ongelmallista) käsitettä *länsimainen teologia*, mikä johtuu Tinkerin tavasta eksplisiittisesti asemoida itsensä ei-länsimaisen teologian edustajaksi. Tinker käyttää kritisoimastaan teologiasta vaihtelevasti nimityksiä länsimainen (*Western)* ja euroamerikkalainen (*Euro-American*), jopa euro-kristillinen *(Euro-Christian),* jolla hän pyrkii korostamaan valloittajien kristillisyyden kontekstuaalista, eurooppalaista tulkintaperinnettä.
[57] Erityisesti 2/3-maailman määrittelystä esim. Schwatz 2000, 8; Gener 2008, 192; Weaver 2000, 225.
[58] Rayan 2000, 65–66; Fabella 1997, 117; 2000a.

tytty tarpeeksi monipuolisesti.[59] Tutkielmani analyysiluvuissa tarkastelenkin paitsi Tinkerin ajattelun immanentteja rakenteita, myös sen sijoittumista kriittisten identiteettiteologioiden kokonaisuuteen, eli kuvioon 2.2.

2.1.3 Intiaaniteologia alkuperäiskansojen jälkikoloniaalisten teologioiden joukossa

Tinkerin edustama Pohjois-Amerikan intiaaniteologia on yksi sovellus alkuperäiskansojen jälkikoloniaalisesta teologiasta. Tässä tutkielmassa viittaan (pohjoisamerikkalaisella) intiaaniteologialla[60] vain jälkikoloniaaliseen, identiteettitietoiseen paradigmaan, jota Tinker edustaa. Tiedostan, että kyseinen yleistys on problemaattinen.[61] Kuten kuviosta 2.2 käy ilmi, kaikki alkuperäiskansojen teologia, ja siten kaikki intiaaniteologia, ei ole kriittistä jälkikoloniaalista teologiaa.[62] Pohjois-Amerikassa on sekä evankelikaalisia intiaaniyhteisöjä, jotka harjoittavat voimakasta lähetystyötä intiaanien parissa, että kristinuskosta täysin irtisanoutuvia intiaaniaktivisteja. Johonkin niiden väliin sijoittuu Tinkerin edustama jälkikoloniaalinen kristillinen teologia. Jälkikoloniaalista intiaaniteologiaa on vain se teologia, joka tietoisesti tarjoaa kriittisiä huomiota ja vaihtoehtoisia äänenpainoja hegemonisen teologian rinnalle. Kriittisyyteen liittyy myös dynaaminen identiteetin etsintä, jonka parissa omat perinteet ja kulttuurit otetaan vakavasti ja niitä kunnioitetaan, eikä länsimainen teologia saa sanella teologian tekemisen muotoja, sisältöjä ja kategorioita.[63]

Intiaaniteologia nojaa paitsi vapautuksen teologian paradigmoihin, myös sekulaariin jälkikoloniaaliseen teoriaan. Tämä suhde teologisen keskustelun ulkopuolelta nousseeseen teoriaan yhdistää sen feministiteologiseen paradigmaan, jossa feministinen teoria otetaan osaksi teologian tekemisen kokonaisuutta.[64] Akateemisena tutkimusotteena jälkikolonialistisen kritiikin synty ajoittuu 1970-luvun loppupuolelle, ja teorian varhaisimpana edustajana

[59] Cone 1995, 74–75, 80.
[60] Pohjois-Amerikan intiaaniteologiasta käytetään englannin kielellä nimityksiä *Native American Theology, North American Indigenous Theology* ja *American Indian Theology.* Tinkerin teksteissä nuo käsitteet esiintyvät rinnakkain ja samassa merkityksessä. Tästä syystä käytän myös tutkielmassani Tinkerin teologiasta nimitystä intiaaniteologia, vaikka tämänkaltaisiin etuliiteteologioihin liittyy omat ongelmansa. Etuliitteet palvelevat apuvälineenä tietyn teologisen paradigman hahmottamisessa, mutta ne voivat myös marginalisoida näkökulman vain tietyn alaryhmän teologiaksi ja toimia näin poissulkevana elementtinä. Samasta problematiikasta feministiteologian yhteydessä kirjoittavat Mäkinen & Kainulainen 2006, 12.
[61] Myös Tinker itse harjoittaa samanlaista varovaisen yleistämisen tapaa. Hän toteaa käyttävänsä sanamuotoa *Pohjois-Amerikan intiaaniteologia* antaakseen kyseiselle, vaiennetulle joukolle yhteisen äänen ja tiivistääkseen heidän teologiset peruskorostuksensa. Samalla hän avoimesti korostaa intiaanien keskuudessa vallitsevia erilaisia ajattelutapoja, identiteettejä ja teologioita.
[62] Sugirtharajah 2001, 246; Copeland 2001, 505.
[63] Määrittelystä lisää esimerkiksi Parratt 2004, 7; Fabella 1997, 118; Steigenga 2004, 235.
[64] Jälkikoloniaalisen teologian suhteesta laajempaan jälkikoloniaaliseen teoriaan: Steele Ireland 2008, 683. Feministiteologian suhteesta feministiseen teoriaan esim. Vuola 1997, 91–94.

voidaan pitää palestiinalaissyntyistä Edward Saidia teoksellaan *Orientalismi* (1978, suom. 2011), jossa hän analysoi länsimaista, Orienttia käsittelevää kirjallisuutta.[65]

Perinteisesti jälkikoloniaalisuus on mielletty eurooppalaisen kolonialismin vaikutuksen tarkasteluksi siirtomaavalta-ajan päättymisen ja entisten siirtomaiden itsenäistymisen jälkeen. Tämä lähestymistapa painottaa historiallisuutta ja kronologisuutta, ja sitä onkin nykyisessä keskustelussa kritisoitu kapea-alaiseksi. Jälkikoloniaaliset teologit pyrkivät korostamaan sitä, että kyseinen teoria on syntynyt ja elää kaikista niistä kokemuksista, liikehdinnästä ja näkökulmista, jotka ovat siirtomaa-aikojen alusta alkaen kehittyneet vastustamaan kolonialismia ja eurosentrismiä.[66] Tällöin esimerkiksi Yhdysvalloissa kaikki kolonialistisia agendoja ja kulttuuri-imperialismia, jopa rasismia vastustavat reaktiot Kolumbuksen löytöretkistä tähän päivään asti edustavat jälkikoloniaalista teoriaa.[67] Jälkikoloniaalisen teorian keskeinen painotus on myös ajatus kolonialismin jatkuvuudesta, eli siitä, ettei kolonialismin purkaminen ole päättynyt, eivätkä hegemoniaan pyrkivät totalisoivat prosessit ole kadonneet. Käsite ”kolonialismi” saa laajan, vallankäyttöön perustuvan merkityksen, eikä pelkisty esimerkiksi siirtomaavallaksi tai tietyksi ajallisesti rajatuksi historialliseksi ilmiöksi.[68]

Jälkikoloniaalisen teorian parissa sitoudutaan kolonialististen diskurssien kyseenalaistamiseen, valtarakenteiden ja hierarkioiden avaamiseen ja sen pohtimiseen, saako joku, jolla on enemmän valtaa, tulla ulkopuolelta kertomaan toiselle, mikä on oikein, totta ja hyvää. Jälkikoloniaalinen teologia puolestaan syntyy kokemuksesta *uskontoon* kietoutuvasta imperialismista. Kristinuskon jälkikoloniaalisessa analyysissa korostuu se, että kolonialismi on mentaalinen prosessi, ei vain poliittinen tai fyysinen ilmiö.[69] Jälkikoloniaalinen teologia ei ole yksi homogeeninen rypäs, vaan koostuu useista erilaisista ilmentymistavoista eri kon-

[65] Klassisen jälkikoloniaalisen teorian edustajien (Saidin lisäksi esimerkiksi Homi Bhabhan, Aimé Cesairen ja Albert Memmin) teoksiin ei sisälly systemaattisteologista aineistoa. Kriittisiä huomioita he tekevät lähinnä lähetyshistoriasta, mutta vain kirkkohistoriallisesta perspektiivistä. Said ottaa tosin teksteissään pintapuolisesti esiin eksodus-narratiivin kanaanilaisten näkökulmasta, ja Bhabha tutkii Raamatun tekstejä kolonialistisina kulttuurituotteina. Usein kritiikki kuitenkin keskittyy muotoihin ja toimintatapoihin, ei esimerkiksi kristinuskon sisäisten väitelauseiden kolonialistisuuteen. Jälkikoloniaalisen teorian klassikoiden teologisista korostuksista lisää esim. Sugirtharajah 2003, 157; 2005a, 536–537.

[66] Schwarz 2000, 1–3; Larsen 2000, 23-30; Vuorela 1999, 11–12; Wong 2000, 169.

[67] Young, 2008. Joskus jälkikoloniaalinen teoria laajennetaan koskemaan kolonialistisia projekteja ja prosesseja tuhansien vuosien, ei vain satojen vuosien aikajänteellä. Tällöin mukaan lasketaan myös esimerkiksi Rooman ja Kreikan valtakunnat antiikin aikana sekä Kiinan, Intian ja Keski-Amerikan historiassa tapahtuneet vallanvaihdot, joissa voidaan nähdä vahvojen sivilisaatioiden imperialistisia toimia. Esim. Schwarz 2000, 4; Althus-Reid 2000, 57; Vuorela 1999, 11. Tällaisessa ajattelussa on kuitenkin olemassa tietty anakronistisuuden riski, ja tutkielmassani rajoitankin kolonialismin koskemaan länsimaiden harjoittamaa vallankäyttöä. Tätä rajausta tukee esimerkiksi Grűnderin (1997, 68) toteamus siitä, että eurooppalainen kolonialismi on ollut kaikkein kokonaisvaltaisin ja laaja-alaisin alkuperäiskansoja kohdannut kulttuuri-imperialistinen prosessi.

[68] Kuortti 2007, 11–12; Vuorela 1999,11–12; Grűnder 1997, 67–69.

[69] Esim. Wong 2000, 169; Young 2008; Sugirtharajah 2001, 4.

teksteissa. Tässä tutkielmassa jälkikoloniaalisuus ja valta-analyysi ilmenevät Tinkerin ajattelun kautta ja siten alkuperäiskansojen ja erityisesti Pohjois-Amerikan intiaanien konteksti painottuvat analyysissa.

Akateeminen intiaaniteologia on nuori ilmiö, parhaillaan keskellä dynaamista kehitysprosessia ja vasta aloittamassa dialogia muiden teologioiden kanssa. Intiaaniteologian pääseminen osaksi maailmanlaajuista teologista keskustelua on ollut ongelmallista. Intiaanit ovat voineet harjoittaa uskontoaan laillisesti ja vapaasti vasta joidenkin vuosikymmenten ajan, ja monet heidän kulttuurisista perinteistään ovat tuhoutuneet. Eri intiaanikulttuurien organisoituminen ja järjestäytyminen yhtenäiseksi liikkeeksi on ollut haastavaa. Myös teologisen koulutuksen vähäisyys sekä intiaaniperinteiden suullinen luonne ovat pitäneet intiaanien kristinuskontulkintoja marginaalissa.[70] Intiaaniteologian syntymisellä on tiivis yhteys muuhun intiaaniaktivismiin ja sosiaalisiin liikkeisiin sekä järjestäytymiseen. Erityisesti Yhdysvaltojen alkuperäiskansojen oikeuksia ajavan Amerikan intiaaniliikkeen synty vuonna 1968 on ollut merkittävä tapahtuma myös intiaaniteologian kannalta.[71] Tinker toimii kyseisessä järjestössä aktiivisesti.

Intiaaniteologian ja itse asiassa kaiken kriittisen ja jälkikoloniaalisen intiaaniteorian ja -tutkimuksen synnyn kannalta keskeisin henkilö on lakota-intiaani, luterilainen teologi ja oikeustieteilijä Vine Deloria Jr. Hän aloitti 1960-luvulla intiaaninäkökulman tuomisen akateemiselle kentälle, erityisesti teologiaan, oikeustieteeseen, historiaan ja filosofiaan. Vaikka Delorian lähestymistapaa ei voi pitää täysin teologisena, on hänen teoksensa *God is Red* silti tutkielmani näkökulmasta merkillepantava. Siinä hän tarkastelee intiaaniperinteiden kohtaamista kristinuskon kanssa.[72] Delorian tuotanto sekä ajattelutapa ovat myös Tinkerille tärkeitä, ja niiden vaikutukset näkyvät hänen teksteissään.[73] Toinen keskeinen intiaaniteologian paradigman varhainen muotoilija on osage-intiaani, englanninkielen professori Robert Allen Warrior, joka on kritisoinut erityisesti eksodus-narratiivin käyttöä vapautuksen-

[70] Woodley 2008, 613, 617.

[71] Tärkeä virstanpylväs on ollut myös Detroitissa vuonna 1975 järjestetty Yhdysvaltojen etnisten vähemmistöjen ITA-kokoontuminen, jossa intiaanit saivat ensimmäisen kerran artikuloida suhteensa alistaviin sosiaalisiin rakenteisiin ja esimerkiksi maahan. Kokouksen myötä alkuperäiskansojen edustajat järjestäytyivät *Indigenous Theology* -projektiksi (ITP). Tämän lisäksi kaksi ekumeenista järjestöä pyrki tuomaan esiin intiaaniteologiaa. *The Native American Project of Theology in the Americas* ja *the Native American Theological Association* olivat sitoutuneita uskontodialogiin, sosiaaliseen analyysiin ja strategiseen toimintaan ja haastoivat länsimaista pohjoisamerikkalaista teologiaa. Treat 1996, 17; Copeland 2005, 378.

[72] Delorian tuotannon keskeisiä teemoja ovat itsemääräämisoikeus (*sovereignty*), tilallisuus (*spatiality*), yhteisöllisyys, luonnon pyhyys, tiedon, kokemuksen ja tulkinnan suhteen merkitys sekä objektiivisuuden illuusiosta irtisanoutuminen. Delorian keskeinen väite on myös, että kristinuskoon sisäänrakentuu ajatus siitä, että se on uskontona muita ylempänä, ja niin kauan kuin tuo ajatus omasta erinomaisuudesta ja paremmuudesta säilyy kristinuskon piirissä, uskonnollinen kolonialismi ei koskaan pääty. Deloria 1970; 1973; 1988; 1995; 1999. Ks. myös Talamantez 2003, 273–286.

[73] Tinker on myös omistanut kolmannen kirjansa vuonna 2005 edesmenneen Delorian muistolle.

teologisena tekstinä.[74] Delorian, Warriorin ja muiden intiaaniteologien tuotantoa keskustelutan Tinkerin ajatusten kanssa silloin, kun se aineiston näkökulmasta on relevanttia.

Pohjois-Amerikan intiaaniteologia on osa alkuperäiskansojen teologioiden globaalia perhettä.[75] Roomalaiskatolisessa kirkossa alkuperäiskansojen äänenpainot on virallisesti huomioitu Vatikaanin toisen konsiilin jälkeisessa teologiassa ja erityisesti Latinalaisen Amerikan katolisten piispojen kokouksissa.[76] Protestanttisessa maailmassa alkuperäiskansojen teologia on huomioitu erityisesti Yhdysvalloissa ja Australiassa[77].

EATWOT:ssa toimii alkuperäiskansojen teologiaa käsittelevä työryhmä, ja eri mannerten välinen työskentely on tuonut yhteen suuren määrän kansoja ja mahdollistanut niiden verkostoitumisen.[78] 1990-luvulta lähtien alkuperäiskansojen teologinen diskurssi on tullut osaksi laajempaa kirkollista keskustelua EATWOT:in lisäksi esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvostossa.[79] KMN:n toiminnassa ja julkilausumissa on sitouduttu alkuperäiskansojen oikeuksien tukemiseen. Dokumenteissa korostetaan solidaarisuutta maakiistoissa, identiteettitaistelussa sekä pyrkimyksissä kulttuuriseen ja kielelliseen itsemääräämiseen. Niissä painotetaan kristinuskon ja väkivaltaisen kolonialismin ristiriitaa sekä rasisminvastaisuutta. Pääosa KMN:n alkuperäiskansojen teologiaa käsittelevistä korostuksista liittyy kuitenkin joko kirkkohistoriaan, sosiologiaan tai etiikkaan. Systemaattisteologisiin kysymyksiin niis-

---

[74] Esim. Warrior 2006, 237.

[75] Alkuperäiskansojen teologiat eivät kuitenkaan ole yksi yhtenäinen rypäs. Tuota heterogeenisyyttä korostavat esim. López Hernández 2000, 109 ja Devadutt 1949, 40.

[76] Ensimmäinen Latinalaisen Amerikan intiaaniteologiaa käsittelevä kansainvälinen konferenssi, *International Work Group for Indigenous Affairs*, järjestettiin 1971. Latinalaisen Amerikan katolisten piispojen kokouksessa vuonna 1992 ilmiö otettiin esiin keskeisenä teologisena painopisteenä. Sittemmin liikehdintä on järjestäytynyt sekä eri kristillisten tunnustuskuntien ja organisaatioiden että yliopistojen sisällä. Myös ensimmäinen systemaattinen ja ekumeeninen yhteenveto alkuperäiskansojen teologioiden peruspiirteistä, motiiveista, konteksteista ja tavoitteista muotoiltiin Latinalaisessa Amerikassa, Boliviassa, vuonna 1997. Copeland 2001, 505. Latinalaisen Amerikan kontekstissa alkuperäiskansojen teologiaa kutsutaan nimellä *teología india* (myös *pastoral indígena*), ja sen merkittävimpänä edustajana voidaan pitää perulaista Diego Irarrazávalia. Vuola 2011, 99. Eri intiaanikansojen keskuudessa on myös omia teologisia liikkeitään, esimerkiksi maya-intiaanien *teología maya*. Vapautuksen teologian vaikutuksesta Latinalaisessa Amerikassa on syntynyt myös *Teología Afrolatinoamericana y Caribeña (TALC)* -teologiaa, afrolatinalaisamerikkalaista ja karibialaista teologiaa, jonka parissa analysoidaan afrikkalaista syntyperää olevien latinalaisamerikkalaisten marginalisointia ja afrikkalaisten perinteiden ja kulttuurien asemaa kristinuskon hallitsemassa kulttuuriympäristössä. De Lima Silva 2008, 2; Mulrain 2004, 165–166; Myatt 2001, 210–211, 216.

[77] Australiassa keskeisin alkuperäiskansojen jälkikoloniaalisen teologian edustaja on Anne Pattell-Gray. Australian *National Council of Churches* on perustanut kansallisen komission, *National Aboriginal and Torres Strait Islanders Ecumenical Commission (Natsiec),* joka tarjoaa resursseja alkuperäiskansojen teologialle. Pattell-Gray & Trompf 1993, 167–68, 177.

[78] Fabella 1997, 119; 2000a, 70; Judd 2004, 227.

[79] KMN:lla on oma alkuperäiskansojen teologian ohjelmansa. Neuvosto on järjestänyt myös alkuperäiskansojen teologien kokouksia, esimerkiksi vuonna 2012 Argentiinassa. Alkuperäiskansojen edustajien vuosittaisia kuulemisia on järjestetty vuodesta 2008. Näissä tapaamisissa Tinker on ollut keskeisessä roolissa. KMN:n lausunnoista käy ilmi, että neuvoston on ollut vaikeaa sijoittaa alkuperäiskansojen teologiaa sopivan otsikon alle: sitä on käsitelty milloin ekumenian, milloin uskontodialogin ja milloin kristillisten kirkkojen sisäisten kysymysten yhteydessä. Alkuperäiskansojen teologia haastaa siis paitsi kirkkoja, myös perinteisiä teologian tekemisen muotoja ja kategorioita. Kirkkojen maailmanneuvosto 2012b; 2012c.

sä otetaan kantaa hyvin varovaisesti. Esimerkiksi eksplisiittisiä mainintoja uskonnollisesta itsemääräämisestä ja tasa-arvoisuudesta ei ole päätynyt KMN:n virallisiin dokumentteihin.[80] Vuonna 2012 KMN:n kokouksessa pohdittiin kuitenkin myös kristillistä itseymmärrystä alkuperäiskansojen kontekstissa. Yhdeksi painopisteeksi asetettiin ”teologinen keskustelu alkuperäiskansoja edustavien teologien kanssa, koska he voivat tehdä KMN:n teologiaa moniarvoisemmaksi”.[81] Tinker on usein ollut alkuperäiskansojen teologioiden edustajana aihetta käsittelevissä KMN:n seminaareissa.

Helmikuussa 2012 KMN julkaisi virallisen lausunnon, jossa se irtisanoutuu valloitusopista (*Doctrine of Discovery*) ja sen edelleen ilmenevistä vaikutuksista alkuperäiskansojen keskuudessa.[82] Valloitusoppi on myös YK:n alkuperäiskansojen foorumin (*United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues, UNPFII*) 11. virallisen kokouksen teema toukokuussa 2012. KMN on vedonnut kaikkiin sen jäsenkirkkoihin ja ekumeenisiin järjestöihin, jotta ne huomioisivat kulttuurisensitiivisyyden alkuperäiskansoja kohtaan ja osallistuisivat teemavuoteen mahdollisuuksiensa mukaan.[83] Suomen evankelisluterilainen kirkko esitti virallisen anteeksipyynnön saamelaisille helmikuussa 2012.[84] Tinkerin teologiassa esiintyvien teemojen analyysi onkin mielestäni ajankohtaista myös suomalaisessa kontekstissa.

---

[80] KMN:n julkilausumissa puhutaan alkuperäiskansojen ”hengellisten arvojen vahvistamisesta” ja mainitaan, että ”alkuperäiskansoilla tulee olla oikeus toteuttaa kulttuuriaan ja siirtää perinteitään eteenpäin”, ja että ”kirkkojen tulee tukea alkuperäiskansojen teologisen reflektion pääsyä osaksi teologista keskustelua. Kirkkojen maailmanneuvosto 2012b; 2012c. Epäselväksi jää, rohkaistaanko alkuperäiskansoja vaalimaan myös omia hengellisiä perinteitään, vaiko vain osallistumaan kristilliseen traditioon omine tulkintoineen. Ensin mainittu vaatii mielestäni KMN:lta syvällisempää systemaattista reflektiota esimerkiksi uskontoteologiasta ja missiologiasta, kuin mitä virallisissa dokumenteissa ilmenee.

[81] Kirkkojen maailmanneuvosto 2012c.

[82] Kirkkojen maailmanneuvosto 2012a. *Doctrine of Discovery* on nimitys opille, jonka mukaan kristityillä on moraalinen ja laillinen uskonnolla legitimoitu oikeus valloittaa toisia kansoja ja ottaa hallintaansa alkuperäiskansojen maa-alueita. Kyseisellä opilla on perusteltu eurooppalaisten maiden mandaatti ottaa haltuunsa maa-alueita ja pakkokäännyttää alkuperäiskansoja kristityiksi. Tämä perusperiaate taustoittaa edelleen monien kolonialistisesti syntyneiden valtioiden lainsäädäntöä eri puolilla maailmaa. Newcomb 2008.

[83] Kirkkojen maailmanneuvosto 2012a.

[84] Oulun hiippakunnan piispa Samuel Salmi pyysi Saamelaiset kirkossa -seminaarissa anteeksi kirkon saamelaisiin kohdistamaa alistamista. Piispa sanoi häpeävänsä kirkon 1930-luvulla tukemia ”etnisiä ja rotuopillisia tutkimuksia” ja saamen kieleen kohdistettua syrjintää sekä saamelaiskulttuurin arvojen ja omaleimaisuuden kieltämistä. Hän totesi, että kaikkien tulisi olla ”yhdenvertaisia kielen ja kulttuurin suhteen”. Kotimaa24 2012; Yleisradio 2012. Systemaattisteologisesta näkökulmasta on merkillepantavaa, ettei lausunnossa mainittu uskonnollista yhdenvertaisuutta. Saamelaiskäräjien puheenjohtaja Klemetti Näkkäläjärvi kommentoikin anteeksipyyntöä blogissaan todeten, että kirkon tulee selvittää huolellisesti, *mitä* se pyytää saamelaisilta anteeksi ja miksi. Hänen mukaansa kirkon tulee pohtia erityisesti rooliaan uskonnollisessa vallankäytössä. Näkkäläjärvi 2012. Myös Ruotsin kirkko on esittänyt virallisen anteeksipyynnön roolistaan saamelaisiin kohdistuneessa kulttuuri-imperialismissa. Saamelaiskansojen keskuudessa kirkon ja kristinuskon imperialistista roolia sekä esimerkiksi lähetyskoulukokemuksia on reflektoitu, mutta varsinaista saamelaisteologiaa ei ole julkaistu. Willemsen 2007, 19–22, 24. Historiantutkimuksessa on tarkasteltu varhaisia kuvauksissa saamelaisten esikristillisestä uskonnosta, ”pakanallisista” käsityksistä ja käytänteistä. Nuo vanhat lähteet, kuten oikeudenkäyntipöytäkirjat ja pappien raportit, on kirjoitettu kristinuskon näkökulmasta, ne ovat yleistäviä eivätkä huomioi kulttuurierojen vaikutusta maailmankatsomuksiin. Pentikäinen 1994, 130.

2.1.3 Jälkikoloniaalisten ja alkuperäiskansojen teologioiden pääpiirteet

Tinkerin ajattelu edustaa jälkikoloniaalista teologiaa, erityisesti intiaaniteologiaa. Olen luonut tutkimuskirjallisuudesta tekemieni havaintojen ja analyysin pohjalta listan jälkikoloniaalisia teologioita yhdistävistä systemaattisista korostuksista. Seuraavaksi esittelen ne lyhyesti, ja analyysiluvuissa tarkastelen syvällisemmin niitä teemoja, jotka Tinkerin ajattelussa nousevat keskeisimmiksi.

Jälkikoloniaaliset teologiat sisältävät kaksi elementtiä: dekonstruktion eli kriittiset ja rakenteita purkavat korostukset, ja rekonstruktion eli uutta rakentavat korostukset.[85] Jälkikoloniaalisten teologioiden dekonstruktion kohteena ovat[86]:

1) Kristilliseen lähetykseen halki sen historian sisältynyt imperialismi[87], kuten paternalistiset missiologiset tulkinnat sekä erilaiset riippuvuussuhteet ja roolit, joiden tuloksena syntyy kolonisoituja minäkuvia. Tämä imperialismi voi jälkikoloniaalisten teologien mukaan ilmetä myös ”hyväntahtoisena auttamisena”.

2) Teologisen tieteen imperialistiset rakenteet, akateeminen eurosentrismi sekä länsimaisten tieteen- ja tutkimustraditioiden pitäminen itsestäänselvyyksinä. Ongelmana pidetään myös teologian tekemisen passiivista luonnetta eli sitä, ettei teologiassa toiminnan tasolla asetuta kulttuuri-imperialismia, rasismia ja taloudellista eriarvoisuutta vastaan.

3) Ekslusivistinen uskontoteologia. Uskontojen monopoliasemaan suhtaudutaan skeptisesti. Tavoitteena pidetään eri perinteiden rinnakkaineloa ja tasa-arvoista vuorovaikutusta toistensa kanssa. Tästä juontuvat myös yksittäisten dogmatiikan lokusten dekolonisoidut muodot, esimerkiksi kristologia, joka on riisuttu universaaleista ja eksklusivistisista tulkinnoista. Jälkikoloniaalisessa teologiassa kyseenalaistetaan Kristuksen rooli muut totuuskäsitykset ylittävänä prinsiippinä. Tuollaisen eksklusivismin nähdään legitimoivan toisten ihmisten, kansojen, kulttuurien ja uskontojen alistamista ja vähättelyä.

---

[85] Tästä kaksitahoisuudesta kirjoittavat esimerkiksi Parratt 2004, 11; Sugirtharajah 2003, 163; Richard 1995, 40; Fabella 1997, 118; Rayan 2000, 65–66. Dekonkstruktion ja rekonstruktion tarkemmat määritelmät Tinkerin tekstien analyysin yhteydessä luvussa 3.1.

[86] Jälkikoloniaalisten teologioiden rekonstruktiivisten elementtien listaamiseen ja hahmottamisen olen käyttänyt seuraavaa kirjallisuutta: Althaus-Reid 2000, 57; Gründer 1997, 69; Taylor 2001, 87–90; Sugirtharajah 2001, 265, 282; 2003, 124; 2005b, 222; 2006a, 8; Keller & Nausner & Rivera 2004; Cone 1995, 81, 110–111; de Lima Silva 2008, 4; Woodley 2008, 614–615; Donaldson 2000a, 215–216; Charleston 1996, 60, 69; Warrior 2006, 241; Copeland 2005, 376–379; Treat 1996, 20.

[87] Yksinkertaisimmillaan imperiumi-käsite viittaa valtioon, maa-alueeseen tai valtapiiriin, jotka kautta historian ovat pyrkineet valloittamaan toisia alueita ja kansoja oman hallintavaltansa alle. Nykymerkityksessään imperiumi viittaa erityisesti eurooppalaisen kolonialistisen ekspansion tuotteena 1500–1900 -luvuilla syntyneisiin siirtomaavaltoihin, ja käsite sisältää ajatuksen väkivaltaisesta hallinnasta ja kulttuurisesta vallankäytöstä. Imperialismiin liittyy myös mentaalinen ulottuvuus, myytti länsimaisesta paremmuudesta ja edistyksestä. Jälkikoloniaalisen teologian parissa huomioidaan imperialismin läsnäolo erityisesti uskonnollisissa järjestelmissä. Sugirtharajah 2005b, 1–2; Rieger 2007, 1–14.

4) Imperiumiteologia (*empire theology*), jolla viitataan teologisilla argumenteilla perusteltuun imperialismiin. Imperiumiteologian mukaan tiettyjen kansojen, vallanpitäjien ja uskonnollisten näkemysten menestys on osa pelastushistoriaa ja siksi Jumalan tahdon mukaista.

Jälkikoloniaalisten teologioiden rekonstruktiivisia korostuksia puolestaan ovat[88]:

1) Kokemus, käytännöt sekä ihmistenvälinen toiminta ja suhteet teologian tekemisen lähtökohtina.[89]

2) Raamattu jälkikoloniaalisen luennan kohteena. Raamatun teksteissä analysoidaan niihin sisältyviä imperialistisia ja kolonialistisia rakenteita (= mitä Raamatussa lukee) ja raamattuhermeneutiikassa avataan imperialistisen tulkintahistorian ajattelurakenteita (= kuinka Raamattua on luettu ja luetaan).[90]

3) Omien kontekstien, uskonnollisten perinteiden ja kulttuurien[91] ontologiset ja epistemologiset lähtökohdat toimivat teologian prolegomenana. Erityisesti alkuperäiskansojen teologialle tyypillistä on oman kosmologisen maailmankatsomuksen korostaminen ja positivististen tieteenfilosofisten lähtökohtien kyseenalaistaminen. Ihmisyhteisöjen elämä teologian lähtökohtana johtaa siihen, että kulttuurihermeneutiikasta tulee keskeinen osa teologista apparaattia: kulttuuri ja kokemukset ovat yhtä keskeisiä teologian lähteitä ja tutkimuskohteita kuin kristillinen traditio ja teologinen, opillinen kieli.[92] Jälkikoloniaalisissa teologioissa myös moniuskontoinen toimintaympäristö teologian kontekstina korostuu. Erityisesti tyypillistä tämä on aasialaiselle jälkikoloniaaliselle teologialle.

4) Holistinen todellisuuskäsitys: materiaalinen ja hengellinen maailma, tämän- ja tuonpuoleinen nähdään yhtenä kokonaisuutena. Eskatologian ja soteriologian tulkitaan koskettavan tämänhetkistä elämää ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus sekä rauha ovat keskeinen osa pelastusta. Myös synti yhdistyy alistaviin rakenteisiin ja rasismiin. Holismin seurauksena teologiaan sisältyy poliittista, taloudellista ja kulttuurista analyysia. Myös systemaatti-

---

[88] Rekonstruktiivisista korostuksista luomani luettelo perustuu seuraavaan kirjallisuuteen: Sugirtharajah 2001, 253, 267; 2003, 41; Steele Ireland 2008, 684; Tanner 2007, 527–528; Judd 2004, 212–216, 219–226; Cleary & Steigenga 2004, 2, 12; Treat 1996, 12; Taylor 2001, 101; Griffiths 1999, 2; Parratt 2004, 9–10, 13; López Hernández 2000, 108–109; Pattell-Gray & Trompf 1993, 168; Norget 2004, 158–159; Copeland 2005, 357; Schwarz 2000, 5; Grűnder 1997, 70; de Lima Silva 2008, 3; Ware 2008, 113; Nirmal 1993, 174.

[89] Tämä metodologinen praksis-korostus esitellään tarkemmin luvussa 4.1.

[90] Teologisista oppiaineista jälkikoloniaalista teoriaa on sovellettu eniten raamatuntutkimukseen. Kyseessä on luonteva kehityskulku, koska koko jälkikoloniaalisen teorian syntyhistoria liittyy vahvasti kirjallisuudentutkimukseen, ja näin ollen teoria tarjoaa metodologisesti parhaat välineet juuri tekstianalyysiin. Richard 2002, 307; Sugirtharajah 2005a, 537.

[91] Kulttuurilla viittaan tässä tutkielmassa kaikkiin ihmisyhteisöjen sosiaalisiin käytäntöihin ja merkitykselliseen toimintaan: uskomuksiin, arvoihin ja niistä rakentuviin elämäntapoihin ja aktiviteetteihin. Kulttuuri on sosiaalisten toimintojen ja elämänmuotojen merkitysulottuvuus (*the meaning dimension of social actions*). Tanner 2007, 527.

[92] Samasta ilmiöstä jälkikoloniaalisen yhteiskuntatieteen parissa: Kuokkanen 2002, 251, 254.

nen teologia sijoitetaan sosiaaliseen kontekstiinsa. Jälkikoloniaalisessa teologiassa filosofiaa, joka perinteisesti on toiminut teologian rinnakkaistieteenä, täydennetään sosiologialla ja muilla yhteiskuntatieteillä.

5) Alistettujen siirtymä kohteista subjekteiksi. Neljännen maailman teologit väittävät, että alkuperäiskansoja on usein tutkittu esimerkiksi antropologisista tai etnografisista näkökulmista heidät itsensä sivuuttaen. Tästä Smith toteaa: ”Alkuperäiskansoja on kategorisoitu, kerätty, luokiteltu, kuvattu ja arvioitu paikallisen kasviston ja eläimistön rinnalla”.[93] Monet jälkikoloniaaliset teologit kuvaavatkin metodista siirtymää ”askeleena hänestä, josta tarinoita kerrotaan, häneksi, joka niitä kertoo.”[94]

6) Diskursiivisen vallankäytön asettaminen teologisen analyysin kohteeksi. Jälkikoloniaalinen teologia nojautuu filosofi Michel Foucault’n tapaan käsittää valta. Foucault’n ajattelussa valta rakentuu diskursseista eli sosiaalisista käytännöistä ja puhe- sekä ajattelutavoista, jotka suuntaavat ja järjestävät ihmisten toimintaa ja käsityksiä itsestä ja muista. Diskurssi mahdollistaa yhteiset välineet jostakin ilmiöstä tai aiheesta käytävään keskusteluun. Samalla se kuitenkin rajoittaa muita mahdollisia tapoja kyseisen ilmiön näkemiseen.[95]

7) Ideologia- ja hegemoniakritiikki. Filosofi Louis Althusser kuvaa ideologian taipumusta, valtaa ja mahdollisuuksia ”kutsua” yksilöt subjekteiksi. Ideologialle onkin ominaista se, että se saa aivan huomaamatta itsestäänselvyydet toimimaan itsestäänselvyyksinä, joita ihmiset eivät tule kyseenalaistaneeksi. Hegemonia puolestaan on filosofi Antonio Gramscin mukaan eräänlainen ideologisen ja kulttuurisen vallan muoto, joka hallitsee tottumuksia ja ajattelu- sekä toimintatapoja, joita arkielämässä toistetaan. Kulttuurisen hegemonian piirissä tietyt ajattelutavat näyttäytyvät “terveenä järkenä”. Kyse ei ole totalitaarisesta alistamiseen ja sortoon perustuvasta vallankäytöstä vaan eräänlaisesta moraalisintellektuaalisesta muiden ryhmien johtajuudesta. Hegemonista valtaa ovat luonnollistaminen, normalisointi ja

---

[93] Smith 1999, 66–67. Vrt. yhteiskuntatieteissä: Kuokkanen 2002, 243.

[94] Sugirtharajah 2003, 141. Vrt. esim. Helander 1996; Kalstad 1996; Kuokkanen 2002, 250. "Alkuperäistiede" (*indigenous science*) on termi, joka on luotu alkuperäiskansojen ja vallitsevan eurosentrisen tieteen ja tutkimuksen välillä käytävää dialogia varten. Siinä länsimaiselta tutkimustraditiolta lainattujen käsitteiden avulla mahdollistetaan tieteellinen vaihto, mutta samalla huomioidaan alkuperäiskansojen mahdollisuus osallistua tieteen tekemiseen omilla ehdoillaan. Kuokkanen 2002, 250–251.

[95] Foucault 1980, 93. Foucalt’laisessa ajattelussa kyse ei ole siitä, että tietyt puhetavat sulkisivat joidenkin puhujien suut, vaikka sitäkin toki tapahtuu. Kyse on siitä, että todellisuuden esittämisen tavat asettuvat hienovaraisemmin arvojärjestykseen, hierarkisoituvat. Ajatus diskursiivisesta vallasta perustuu käsitykseen, jonka mukaan diskursseilla on käytännön vaikutuksia, ja näin niistä tulee ”totuusjärjestyksiä”. Erilaisten diskurssien kautta ihmisiä kutsutaan rakentamaan käsitystä siitä, keitä ”me” olemme suhteessa ”muihin”. Diskurssi ei vain aina sisälly valtaan, vaan on myös yksi niistä järjestelmistä, joiden kautta valta leviää. Niillä, jotka tuottavat diskurssin, on aina valta tehdä siitä totta, eli vahvistaa sen pätevyys ja asema tietona. Diskurssien suhde vallankäyttöön piilee useimmiten siinä, että ne määrittävät sen, mikä ymmärretään normaaliksi. Alkuperäiskansojen tutkimuksessa vallan epätasaista jakautumista onkin painotettu voimakkaasti. Foucault 1980, 93; 2000, 400; Eriksen 2004, 362–363; Hall 1999, 98–99, 104–105.

normit, joiden myötä ideologiaan sosiaalistutaan ja se sisäistetään. Hegemonia ikään kuin kutsuu, suostuttelee ja maanittelee sekä manipuloi muodostaen yhtenäisen maailmankatsomuksen ja ihanteet, jotka omaksutaan, ja jotka siis myös alistetut omaksuvat.[96]

8) Emansipatoriset tavoitteet ja niiden avoin eksplikointi. Jälkikoloniaalinen teologia ei vain pyri kuvailemaan maailmaa, vaan myös muuttamaan sitä moniarvoisempaan suuntaan. Tästä seuraa se, että jälkikoloniaalisten teologien työskentelyssä yhdistyvät paitsi akateeminen ajattelu, usein myös kirkollinen toiminta ja sosiaalinen aktivismi.[97]

9) Identiteettien merkityksen korostaminen. Kulttuuri-identiteetin rakentuminen on jälkikoloniaalisen teorian mukaan sekä symbolinen että sosiaalinen ilmiö, josta on materiaalisia ja käytännöllisiä seurauksia. Etniset identiteetit ovat hyvin tavallinen perusta ”me/muut” -kategorioille, ja noiden ryhmien rajat merkitsevät erilaisia asioita sen mukaan, millä puolella itse on, ja kuinka helposti rajoja voi ja saa ylittää. Rajoihin liittyy myös ääneen lausumaton mutta vahva ”toiseuttaminen”.

2.2 POHJOIS-AMERIKAN INTIAANIEN SOSIAALINEN KONTEKSTI

Intiaanikansojen kokemushistorian hahmottaminen on keskeistä Tinkerin teologian prolegomenan ymmärtämiseksi. Tämän vuoksi luon seuraavaksi katsauksen intiaaniuden historiaan ja nykytilanteeseen Pohjois-Amerikassa. Tinkerin teologisten korostusten, intiaanikansojen tämänhetkisen sosiaalisen ja yhteiskunnallisen tilanteen sekä erityisesti tutkielmani kysymyksenasettelun vuoksi taustoituksessa painottuu intiaaniväestön suhde valtaväestöön.

2.2.1 Poliittinen ja hallinnollinen kolonialismi

Jälkikoloniaalista intiaaniteologiaa taustoittaa poliittinen, sosiaalinen, kulttuurinen ja taloudellinen kolonisaatio. Tämä vallankäytön historia alkaa ensimmäisten tutkimusmatkailijoiden, mittavien valloitusten ja Pohjois-Amerikan mantereen kartoituksesta, joiden myötä Atlantin rannikolle sijoittuivat britannialaiset, hollantilaiset, espanjalaiset ja ranskalaiset (Alaskassa myös venäläiset) siirtokunnat 1500-1800 -luvuilla. Suuri osa mantereen intiaaneista menehtyi erilaisiin tauteihin ja epidemiohin, joihin heillä ei ollut vastustuskykyä. Heitä kuoli myös valloitusten väkivaltaisuuksissa, sodissa, kansanmurhissa, pakkosiirtojen

[96] Althusser 1984, 127–129; Eriksen 2004, 362–363; Gramsci 1979, 34–38, 119, 130; Zaborowska 1998, 7.
[97] EATWOT-kokouksen raportti vuodelta 1976 kuvaa tuota tiedonintressiä seuraavasti: ”Hylkäämme merkityksettömänä sellaisen akateemisen teologian, joka on irrallaan toiminnasta. Olemme valmiita radikaaliinkin epistemologiseen muutokseen, joka tekee sitoutumisesta teologian ensimmäisen asteen ja johtaa kolmannen maailman todellisuuden kriittiseen arviointiin. Pyrimme aktiiviseen sitoutumiseen oikeudenmukaisuuden edistämiseksi.” Vuola 1991, 20.

yhteydessä ja orjuudessa. Monia intiaanikansoja on historian saatossa tuhoutunut kokonaan.[98]

Valloituksiin liittyi myös ”sivilisointipyrkimyksiä”, erityisesti intiaanilasten viemistä pois perheiltään sisäoppilaitoksiin, joita pitivät yllä pääasiassa kristilliset kirkot ja organisaatiot. Noissa kouluissa lapsia kiellettiin väkivallan uhalla puhumasta omaa kieltään, harjoittamasta uskontoaan tai muutenkaan osoittamasta kulttuurista taustaansa ja identiteettiään. Keskeinen sisäoppilaitosten funktio oli myös kristillistää intiaanilapset, jotta he assimiloituisivat valtakulttuuriin. Kun uudisasutus 1800-luvulla levisi koko mantereelle, intiaaneille perustettiin reservaatteja, rajattuja asuinalueita. Pakkosiirtotoimenpiteisiin ja kongressin 1830-luvulla aloittamaan aluepolitiikkaan liittyi paljon väkivaltaisia yhteenottoja sekä ajatus siitä, että intiaanit voidaan erottaa perinteisistä elämäntavoistaan sijoittamalla heidät kansoilleen ennen tuntemattomille alueille. Reservaattien lisäksi intiaanit alistettiin heitä koskevalla lainsäädännöllä. Tästä seurasi voimakkaita vastareaktioita ja esimerkiksi kapinoita lähetysasemia vastaan.[99]

Yhdysvaltojen hallinnon intiaanipolitiikan historia on assimilaatiopainotteinen. Vielä 1970-luvulla Yhdysvaltojen intiaaniasiainvirasto (*Bureau of Indian Affairs*) kannatti aktiivisesti intiaanien sulauttamispolitiikkaa valtavirran yhdysvaltalaiseen kulttuuriin, erityisesti koulutuspolitiikan kautta.[100] Yhdysvaltojen kansalaisoikeudet intiaanit saivat vuonna 1924. Osavaltioiden vaaleihin he saivat äänioikeuden 1962. Poliittinen tilanne ei kuitenkaan ollut yksinomaan mustavalkoinen ja yksisuuntainen. Kohtaamisissa oli toisinaan kyse monimuotoisesta diplomatiasta ja verkottumisesta, jossa intiaanit olivat 1800-luvun puoliväliin saakka ainakin paikallisesti toisinaan tasaväkisiäkin neuvottelukumppaneita. Joissakin tilanteissa intiaaneja taisteli myös valkoisten joukoissa. Vaikka intiaanien kanssa tehtiin sopimuksia ja heidän kanssaan neuvoteltiin, ei heidän suvereniteettiaan eli itsemääräämisoikeuttaan kuitenkaan koskaan todella tunnustettu.[101]

Intiaaniuden tarina määrittyy toiseutena myös koulukirjoissa, joissa Yhdysvaltojen historia useimmiten alkaa Pohjois-Amerikan valloituksesta. Tämän seurauksena kieleen on iskostunut Pohjois-Amerikkaa koskevia käsitteitä, kuten ”uusi maailma” tai ”löydetty manner”, mikä antaa kuvan tyhjästä ja ennen eurooppalaisten tuloa historiattomasta alueesta.

[98] Laitinen 1999, 75. Laaja kuvaus eri eurooppalaisten kansojen valloitusten etenemisestä sekä intiaanisodista: Andersson & Henriksson 2010, 108–304.
[99] Laitinen 1999, 75; Hartz 1997, 102–103; Andersson & Henriksson 2010, 114; Nichols 2003, 26–44; Stuertevant 1988, 284–300.
[100] Andersson & Henriksson 2010, 320, 472.
[101] Andersson & Henriksson 2010, 468, 473.; Nichols 2003, 151–177. Myös Tinker korostaa teksteissään (esim. 1993, 120), ettei valloittajien ja valloitettujen suhde ollut mustavalkoinen.

Yhdysvalloissa vallitsevassa kulttuurisessa ilmapiirissä esimerkiksi kiitospäivänä ei pidetä esillä intiaanien kokemaa väkivaltaista historiaa. Intiaaniuskonnoista ja kristinuskon aikaansaamista muutoksista kerrotaan vanhoissa dokumenteissa ylimalkaisesti ja lähinnä valtakulttuurin näkökulmasta.[102] Tinkerin muotoileman suvereniteetin/itsemääräämisoikeuden teologian näkökulmasta onkin tärkeää kiinnittää huomiota paitsi konkreettisiin tapahtumiin, myös niiden synnyttämiin valtasuhteisiin ja identiteettien rakentumiseen; jo intiaanien vanhin kirjoitettu historia on kertojiensa puolesta valkoista historiaa – ei omaehtoista, vaan kertomus suhteessa toiseen.[103] Myös populaarikulttuurin ja taiteen intiaanikuvasto on ylläpitänyt intiaanien sosiaalisen ja poliittisen aseman poljettua tilaa: intiaaneista esiintyy voimakkaita stereotypioita, sekä romantisoivia ja eksotisoivia että moraalittomuutta, rappeutta ja sivistymättömyyttä korostavia yleistyksiä niin elokuvissa, kirjallisuudessa kuin mainoksissakin.[104]

2.2.2 Kirkkojen ja kristinuskon rooli

Tinker korostaa teksteissään, että intiaaniteologian näkökulmasta hallinnollista ja fyysistä kolonialismia keskeisempiä ovat ”mieliin ja sieluihin” kohdistunut kolonisaatioprosessi ja uskonnollinen alistaminen.[105] Tinker huomioi Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kokemuksen kristinuskosta ja sen, kuinka tuo kokemus värittää heidän tulkintaansa kristillisestä traditiosta. Tämän vuoksi hän ei edusta jonkinlaista ”yleistä” alkuperäiskansojen teologiaa, vaan leimallisesti pohjoisamerikkalaisesta kokemushistoriasta nousevaa teologiaa.

Kristinuskon vaikutus intiaanien elämässä alkoi 1500–1600 -luvun vaihteessa, löytöretkiä seuranneesta kohtaamisesta ja lähetystyöstä. Siirtolaisvalloittajien mukana saapui englantilaisia, ranskalaisia, hollantilaisia ja espanjalaisia lähetystyöntekijöitä jo 1580-luvulla, ja kirkkojen ja lähetysasemien rakentaminen alkoi joitakin vuosia valloitusten jälkeen. Keskeisimmäksi kansakunnaksi Pohjois-Amerikkaa valloitettaessa nousivat britannialaiset. He ottivat haltuunsa laajoja alueita itäiseltä rannikolta. Maahantuloista kuuluisin lienee Mayflower-aluksen saapuminen Plymouth Rockiin Massachusettsiin vuonna 1620. Laivan kyydissä oli yksi kristillisen Amerikan syntyyn keskeisesti vaikuttaneista ryhmistä: puritaaniset pyhiinvaeltajaisät suuntasivat kohti turvapaikkaa kärsittyään vainoista ja yhteiskunnallisesta syrjinnästä kotimaassaan. Puritaanit kuuluivat protestanttiseen keskiluok-

[102] Henriksson 1986, 1, 120–140; Lakomäki 2004, 41; Weaver 2000, 228–229.
[103] Samaa korostavat esim. Oswalt 1973, 12; Weaver 2000, 228–229; Baldridge 1996, 84.
[104] Ks. esim. Levo-Henriksson 2007, 16; Green 1988, 586–589; Weston 1996, 3, 11; Berkhofer 1988, 529, 534, 587; Henriksson 1986, 233–235; Stuertevant 1988, 587–606.
[105] Tinker 2008a, 6.

kaan, joka oli lähtenyt Amerikkaan rakentaakseen eräänlaisen ideaaliyhteisön. Heidän tarkoituksensa ei niinkään – ainakaan ensi alkuun – ollut valloittaa intiaanien maata. He tarvitsivat vain tyhjän alueen, jolla unelman voisi toteuttaa. Puritaanien ajattelu perustui luonnollisesti heidän kulttuuriseen kokemushistoriaansa. Tuo kokemus puettiin raamatullisen narraation asuun; puritaanit näkivät itsensä kohti luvattua maata työllä ja tuskalla mutta uskollisesti matkaavana ”valittuna kansana”, joka lunastaisi haltuunsa ”uuden Israelin”. Intiaaneja verrattiin valloituksen aikana, varsinkin 1600-luvulla, kanaanilaisiin. Puritaanisuus oli paitsi teologinen, myös vahvasti sosiokulttuurinen ajattelumalli, jossa intiaanius sai antiteesin roolin; se edusti kaikkea sitä, mitä puritaanisen kulttuurin edustajat eivät itse kokeneet olevansa. Monien tutkimusten mukaan puritaanien kokemushistoria vaikuttaa yhdysvaltalaisten kulttuurisessa muistissa edelleen.[106]

Puritaanien lisäksi Pohjois-Amerikan mantereelle saapui ensimmäisellä siirtomaavuosisadalla muitakin protestantteja, muun muassa kalvinisteja, kveekareita ja herrnhutilaisia, sekä heidän lisäkseen katolilaisia. Vähitellen kirkkokunnat saivat amerikkalaisia muotoja: syntyi esimerkiksi baptistiyhteisöjä. Tämä kaikki tapahtui nopeasti 150 vuoden aikana. Vuoteen 1650 mennessä viidellä valtiolla oli Pohjois-Amerikassa siirtomaita, joiden kaikkien alueilla harjoitettiin kirkollista toimintaa ja lähetystyötä. Eri kirkkokuntien lähetystyössä oli painotuseroja niiden teologisten ja poliittisten ideologioiden sanelemina. Se oli toki luonnollista, sillä kristinuskolla oli rikas ja monimuotoinen perintö sekä lukuisia ilmenemismuotoja sen saavuttaessa Pohjois-Amerikan. Avoimesta väkivallasta intiaaneja kohtaan kieltäytyivät täysin vain kveekarit ja muutamat anabaptistiset ryhmät. Niidenkin parissa oma uskonnollinen totuus nähtiin kuitenkin intiaanien hengellisyyttä parempana, todempana ja ylivertaisena. Vaikka kirkkokunnat olivat jo valloituksen aikana niin teologisesti kuin sosiologisestikin toisistaan voimakkaasti poikkeavia, niiden parissa jaettiin samat imperialistiset perusajatukset: ihminen on yksilö, valkoisella ihmisellä on tuotavanaan jotakin, joka on arvokkaampaa kuin intiaanien oma perinne, ja kristinusko on jotakin, jota intiaanit tarvitsevat.[107]

Aikalaisdokumenttien mukaan eurooppalaisille kristityille oli epäselvää, mikä oli heidän kohtaamiensa intiaanien asema, ja kuinka heihin tulisi suhtautua.[108] Kirkkohistoriallis-

[106] Henriksson 1986, 26, 30, 41; Smart 1998, 378; Cone 2000, 204; Clark & Vaughan 1981, 3, 58; Berkhofer 1988, 535; Lakomäki 2004, 54–56.
[107] Clark & Vaughan 1981, 2; Handy 1976, 5, 72–73; Hartz 1997, 95, 98; Stuertevant 1988, 464–471.
[108] Esimerkiksi katolinen kirkko asetti 1500–1600 -luvuilla lukuisia paavillisia intiaaneja koskevia bullia. *Romanus Pontifax* (1455) -bullan mukaan alkuperäiskansoilla ei ollut “täysiä ihmisen ominaisuuksia”, mikä tarkoitti, ettei heillä myöskään ollut omistusoikeuksia maihinsa tai omaisuuteensa. Tämä legitimoi eurooppa-

nen tutkimus on osoittanut, että Pohjois-Amerikan valloittamiseen yhdistyneeseen lähetystyöhön liittyi kuitenkin keskeisesti ajatus jumalallisesta suunnitelmasta pakanoiden pelastamiseksi. Raamatun ajateltiin ajan mittaan sivuuttavan alkuperäiskansojen pyhät kertomukset ja perinteet tai vähintään ”täydellistävän” ne.[109]

1800–1900 -luvuilla vertailtiin Charles Darwinin ajatteluun perustuen korkeauskontoja – eli kirjallisia ja siksi kehittyneinä pidettyjä uskontoja – ja vähemmän kehittyneitä, animistisia ja suulliseen perinteeseen perustuvia uskontoja. Näitä argumentteja käytettiin myös Pohjois-Amerikassa intiaaneja vastaan. 1800-luvun puolivälissä kehitettiin uskonnollissävytteinen rationaliteetti selittämään läntistä ekspansiota. Tämän ns. kutsumuskohtalo-opin (*Manifest Destiny*) mukaan Jumala oli säätänyt Yhdysvallat ottamaan koko Pohjois-Amerikan mantereen omakseen ja suonut sille vastuun mantereen alkuperäisistä asukkaista ja heidän maistaan. Kutsumuskohtalo-oppi on motivoinut ja legitimoinut Yhdysvaltojen valtakulttuurin ekspansiota myös myöhemmissä vaiheissa.[110]

Toisaalta historiaan on jäänyt myös intiaaneja ”puolustaneita” lähetystyöntekijöitä. Espanjalaisten valloitusta koskevassa vuosina 1550-1551 käydyssä kiistassa piispa Bartolomé de Las Casas jäi historiaan taistellessaan intiaanien oikeudesta maahansa ja vastustaessaan intiaaneihin kohdistuvaa väkivaltaa. Hän korosti sitä, että intiaanit tuli johdattaa kristinuskon pariin, ja heidän kanssaan tuli elää sovussa. Las Casasin jälkeen intiaanien parissa toimi runsaasti lähetystyöntekijöitä, jotka korostivat intiaanien oikeuksia ja arvoa ja asettuivat myös vastustamaan hallitsijoidensa kolonialistisia pyrkimyksiä. Kristilliset tahot tarjosivat intiaaneille koulutusta ja terveydenhoitoa, ja lähetystyöntekijät opettelivat ja käyttivät usein intiaanikansojen kieliä.[111]

Jälkikoloniaalisen teologian näkökulmasta nuo lähestymistavat eivät kuitenkaan ole lähtökohtaisesti vähemmän imperialistisia. Niihin sisältyy samaa paternalismia kuin avoimempaan kolonialismiin: ajatus siitä, että lähetystyöntekijä tietää intiaania paremmin, mitä intiaani elämäänsä tarvitsee. Näin ollen jälkikolonialisen teologian näkökulmasta kaikki kolonialismin rinnalla tehty lähetystyö intiaanien parissa on ollut epätasapainoisiin valtasuhteisiin perustuvaa ja vaikuttanut ihmisten identiteetteihin, itsetuntoon ja itsemääräämisoikeuteen.[112]

---

laisten kristittyjen oikeuden ottaa nuo alueet hallintaansa. Vuonna 1537 paavi Paavali III julisti *Sublimis Deus* -bullassa, että intiaaneilla on rationaalinen sielu, eli sen myötä “täysi ihmisyys”. Venne 2007.

[109] Steele Ireland 2008, 683–84; de Lima Silva 2008, 4; Sugirtharajah 2001, 4.

[110] Henriksson 2007.

[111] Venne, 2007; Chavez Quispe 2011.

[112] Tästä esim. Richard 2002, 297; Pattell-Gray 2000, 1.

Intiaaniteologian näkökulmasta kristillisten kirkkojen ja lähetystyöntekijöiden imperialistinen valta liittyi niiden voimaan monopolisoida käsitteitä esittää antropologisia väitteitä. Ne alkoivat määritellä sitä, kuka oli jumalallinen, kuka jumalaton, ja erityisesti sitä, kenen totuus pyhästä oli oikea. Uskontunnustus kietoutui absoluuttisen todellisuuden tietämiseen. Kyse ei kriittisen intiaaniteologian mukaan ollut kahden totuuden tasa-arvoisesta kohtaamisesta ja dialogista. Lähetystyötä tehneet länsimaalaiset edustivat vahvempaa osapuolta, ja heidän toimillaan oli suorat seuraukset vastaanottajien kulttuuriin ja käsitykseen itsestään. Länsimaisen kristinuskon mukana tuli myös ajatus siitä, että ihminen voi päättää, mitä ympäristölle tehdään ja kuinka sitä muokataan. Poliittinen, uskonnollinen, sosiaalinen ja kulttuurinen valta kietoutuivat toisiinsa. Vielä nykyisinkin noiden eri elementtien erotteleminen on vaikeaa.[113]

Intiaanit ovat kohdanneet kristinuskon asettamat haasteet vaihtelevin tavoin: monet ovat omaksuneet kristinuskon ja jopa torjuvat kaiken kristinuskon ”ulkopuolisen” intianikulttuuriin viittaavan, kuten kielen ja tavat. Toiset torjuvat kaiken kristinuskoon viittaavan ja jopa taistelevat ja osoittavat mieltään sitä vastaan. Suurin osa yhdistelee eri tavoin elementtejä molemmista perinteistä.[114] Intiaanit ovat käyttäneet kristinuskoa omiin tarpeisiinsa, vaatineet sen avulla oikeudenmukaisuutta ja koko teologian uudelleenmäärittelyä. Monien intiaanien elämässä kristinusko näyttäytyy selviytymiskeinona tai esimerkiksi mahdollisuutena tulla hyväksytyksi vallanpitäjien toimesta. Intiaanit eivät siis ole passiivisia ja sivusta seuraavia objekteja, vaan käyttävät kohtaamiaan elementtejä luovasti omien maailmankatsomustensa rakentamiseen ja muovamiseen.[115] Monet kristityt intiaanit elävät kahden hengellisen totuuden rajapinnalla, ja nuo näkökulmat yhdistyvät heidän elämässään, toisinaan helpommin, toisinaan haastavamman ja kipeämmän neuvottelun ja tasapainottelun tuloksena.[116]

[113] Baldridge 1996, 85; Lakomäki 2004, 35, 55–56; Martínez 2008, 1; Hartz 1997, 95; Archambault 1996, 133–135, 146–147.
[114] West 1996, 34; Hartz 1997, 101.
[115] Ensimmäinen varsinainen intiaanikirkko perustettiin Natickin kaupunkiin vuonna 1660, kolme vuotta sen jälkeen, kun siirtomaavalloittajat olivat kääntäneet Raamatun algonquian kielelle. Kyseessä oli ensimmäinen Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen kielelle käännetty Raamattu, ja samalla ensimmäinen raamatunkäännös, joka painettiin Pohjois-Amerikassa. Tuolloin ohjakset olivat kuitenkin vielä irrottamattomasti valloittajien käsissä. Vähitellen, 1800-luvun lopulta lähtien, intiaanikansat ryhtyivät muodostamaan itsenäisiä kristillisiä ryhmiä ilman auktoriteettien ohjausta. Handy 1976, 50.
[116] Hämäläinen 2004, 6; Donaldson 2000a, 214–215; Handy 1976, 7; Treat 1996, 1, 8–10, 19–20; Cope-land 2005, 376–377; Warrior 2006, 240.

2.2.3 Nykyinen kolonialistinen todellisuus

Nykyisin Yhdysvalloissa on yli viisisataa liittovaltion tunnustamaa alkuperäiskansojen hallinnollista entiteettiä. Vuonna 2000 intiaaneja oli Yhdysvalloissa virallisten laskelmien mukaan noin 3 miljoonaa, joista vajaa miljoona asui reservaateissa. Viralliseen lukuun lasketaan mukaan kuitenkin vain se väestö, jolle hallitus on antanut intiaanistatuksen. Tämän vuoksi intiaanien määrää on vaikea arvioida, ja esitetyt luvut vaihtelevat suuresti. Intiaanien väkiluku myös kasvaa huomattavan nopeasti.[117]

Intiaanien näkökulmasta Yhdysvallat on eriarvoinen valtio. Kaupunkien köyhillä alueilla ja reservaateissa intiaanien on vaikea elää rikkoutuneen kulttuuri-identiteettinsä kantajina. Kulttuurisesta paineesta, reservaattien todellisuudesta, assimilaatiopakotteista sekä perinteisten kansallisten kielten ja kulttuurien aseman heikentämisestä ja kieltämisestä on seurannut paljon sosiaalisia ongelmia. Intiaaniyhteisöt kärsivät köyhyydestä, syrjäytymisestä, alkoholismista sekä lukuisista terveysongelmista. Intiaanien elinikäodote on huomattavasti alhaisempi kuin Yhdysvaltojen keskiarvo, ja koulutustaso on muuta väestöä heikompi. Työttömyys, asunnottomuus ja nuorten itsemurhat ovat myös yleisempiä kuin muissa väestönosissa.[118]

Monien tutkimusten mukaan intiaanit kohtaavat usein halveksuvia asenteita Yhdysvalloissa. Toisaalta, vaikka asenteet olisivat myönteisiä, tietämys intiaanien ongelmista ja elinolosuhteista on valtaväestön parissa vähäistä.[119] Intiaanijärjestöt raportoivat toistuvasti alkuperäiskansoihin kohdistuneista ihmisoikeusrikkomuksista, etnisestä syrjinnästä, pakkoassimilaatiopyrkimyksistä, kulttuurisen perinnön ja moninaisuuden tuhoamisesta, uskonnonvapausrikkomuksista, maaoikeuskiistoista ja kielten tuhoutumisesta. Kyseessä on myös ainoa ryhmä, jota koskevat lait eivät koske mitään muuta kansanosaa.[120]

Erityisesti osavaltiot ovat yrittäneet voimakkaasti vähentää intiaanien suvereniteettia halki 1900-luvun. Intiaanien oikeudellinen asema Yhdysvalloissa on hankalasti määriteltävissä, ja siihen liittyvät säädökset ovat epäselviä. Erityisesti reservaatti-intiaaneilla on hyvin vähän kansalais- tai poliittisia vapauksia. Valtataisteluja käydään toki reservaattien sisällä

[117] US Census Bureau 2011; Henriksson 1986, 1, 239; 2007. Yhdysvaltojen intiaaniasioinviraston tunnustuksen saaminen ei kuitenkaan ole helppoa, joten virallisen intiaanistatuksen ulkopuolelle jää jopa 9 miljoonaa identiteetiltään intiaania. Andersson & Henriksson 2010, 456–457. Tuo virallinen tunnustus on yhteiskunnallisesti merkittävä, koska vain sen myötä intiaaniyhteisö voi saada valtion alkuperäisasukkailleen tarjoamat oikeudet. Andersson & Henriksson 2010, 458. Intiaanien nopeaan väestönkasvuun on vaikuttanut muiden syiden ohessa se, ettei intiaaniudesta enää seuraa sanktioita, joten moni on uskaltanut virallistaa intiaanistatuksensa viime vuosikymmenten aikana. Andersson & Henriksson 2010, 458.
[118] Taylor 2001, 102; Brown 1987, 29; Andersson & Henriksson 2010, 9, 458, 460; Laitinen 1999, 75.
[119] Doble, Yarrow & Amber 2006.
[120] Andersson & Henriksson 2010, 467–468; Stuertevant 1988, 5–127.

niinkuin niiden ulkopuolellakin. Intiaanien oikeudellisen aseman määrittelee kuitenkin aina valtaväestö, eivät alkuperäiskansat itse. Perimmäinen kysymys koskee valtaa: Kenellä sitä on ja kuinka paljon? Saavatko intiaanit itse päättää omista asioistaan, vai päättääkö niistä joku muu?[121] Intiaaniteologia soveltaa noita kysymyksiä uskontoon ja hengelliseen elämään.

2.2.4 Intiaanien kulttuuriperintö ja hengellisyys

Luvussa 4 analysoin Tinkerin teologian rekonstruktiivisia elementtejä. Niiden rakennusaineisiin liittyy sekä eksplisiittinen että implisiittinen nojautuminen Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen hengellisiin perinteisiin. Tästä syystä taustoitan analyysia kuvaamalla tässä alaluvussa joitakin intiaanikulttuurien hengelliseen elämään liittyviä perusperiaatteita. Ensin on esitettävä huomautus siitä, että ”perinteisestä” elämäntavasta tai kulttuurista puhuminen voi ruokkia virheellisiä tulkintoja tiettyyn ajankohtaan pysähtyneestä kulttuurista ja jonkinlaisesta ”autenttisuudesta” – stereotyyppisistä elämäntavoista, jotka jäädyttävät eilänsimaiset kulttuurit joko antropologisesti tarkasteltuun nykyhetkeen tai arkeologisesti tarkasteltuun menneisyyteen.[122] Kulttuuriperinnön kuvailemisella tässä alaluvussa tavoitteenani ei siis ole alkuperäiskansojen yhteisöjen muutosalttiuden tai muutosprosessien yksinkertaistaminen, vaan pääpiirteittäinen kulttuuristen lähtökohtien erojen kuvailu. Samalla tiedostan, että kaikki kulttuurit ovat aina olleet muutosprosessien kohteena – ja toisaalta kaikki kulttuurit ovat samalla tavalla ”perinteisiä”.

Intiaanikielissä ei ole erillistä uskontoa tarkoittavaa sanaa. Uskonto ei koskaan ole ollut muusta elämästä irrallinen tai erillinen asia, vaan se on kuulunut saumattomasti kaikkiaan elämän osa-alueisiin. Tämän holistisuuden vuoksi on jokseenkin mahdotonta sanoa, missä uskonto loppuu ja jokin muu kulttuurin osa-alue alkaa. Voidaan puhua myös eräänlaisesta spiritualistisesta mielenmaisemasta, joka ei ole erotettavissa arjesta, ja johon kuuluu sekä materiaalinen että näkymätön ulottuvuus. Uskonto, yhteiskunta, politiikka, arki, seremoniat ja työ ovat perinteisesti olleet intiaaneille samaa kokonaisuutta, joten ”intiaaniuskonnoista” puhuminen voi antaa jopa harhaanjohtavan kuvan, kuten uskontohistorioitsija Åke Hultkrantz on huomauttanut. Käyttäessäni tässä tutkielmassa käsitettä intiaaniuskonnot tiedostankin sen rajoitukset. [123]

[121] Andersson & Henriksson, 2010, 467–468, 470–471.
[122] Saman huomioi esim. Kuokkanen 2002, 250.
[123] Ks. myös Hultkrantz 1997, 12; Lakomäki 2004, 40; Hämäläinen 2004, 7; Oswalt 1973, 15.

Keskeisellä sijalla intiaaniuskonnoissa on henkien maailma, joka kytkeytyy arkeen ja esimerkiksi elinkeinoihin. Intiaaniuskonnot ovat täynnä siteitä paikkoihin ja ympäristöön. Metsästäjäkansoille pyhää ovat olleet riistaeläimet, viljelijöille puolestaan maa ja sen jumalat. Myös ihmisten side tiettyihin paikkoihin on pyhä. Keskeistä intiaaniuskonnoissa on harmonia ja kaiken yhteenkuuluvuus. Yksilöt ovat osa yhteisöä, ja ihmisyhteisöt osa luonnon ja eläinten tasa-arvoista kokonaisuutta. Koko yhteisö kärsii, mikäli harmonia rikkoutuu. Käsitys maailmankaikkeuden kokonaisuudesta ja ihmisen yhteydestä siihen on täten keskeinen. Riitit, jotka liittyvät suureksi osaksi vuodenaikojen vaihteluun, säilyttävät maailman järjestyksen ja uudistavat sen alkuperäisen puhtauden. Intiaaniuskontoihin ei myöskään sisälly dikotomioita, kuten ehdotonta hyvää ja pahaa moraalisina käsitteinä.[124]

Kirjoituksettomissa kulttuureissa ”opin” ja uskonnon perinteet rakentuvat kokemuksellisesti, eikä niihin liity ajatusta järjestelmällisestä teologiasta, eksplisiittisistä opeista, ylöskirjatuista uskonnonharjoittamisen kaavoista tai institutionaalisesta rakenteesta. Myöskään lähetystyön perinnettä intiaanikulttuureissa ei ole. Perinteisesti intiaaniuskontoihin synnyttiin, koska jokaisen ajatellaan syntyvän oman kulttuurinsa jäseneksi ja yhteisönsä osaksi. Noissa yhteisöissä harjoitettiin suulliseen perimätietoon perustuvia uskonnollisia seremonioita ja tapoja, kerrottiin luomismyyttejä eteenpäin ja toteutettiin rituaaleja, jotka linkittyivät elämänrytmiin ja yhteisön tapahtumiin. Suulliseen perimätietoon pohjautuvat tavat ovat aina olleet myös alttiita muutoksille jo ihmisen muistin puutteellisuuden vuoksi. Tämä joustavuus näkyy myös intiaanien tavassa luopua vanhoista perinteistä ja luoda uutta esimerkiksi erilaisissa poliittisissa tilanteissa. Toisilta intiaanikansoilta omaksuttiin kulttuurilainoja hyvinkin luontevasti ja usein. Uskonnolliset tavat ja käsitykset muuttuivat vuorovaikutuksessa intiaanikansojen kesken.[125]

Muutaman viime vuosikymmenen aikana perinteiset uskonnolliset seremoniat ovat elpyneet, kun “intiaaniudesta” on tullut hyväksyttävää. Uskonnonvapauden saaminen on ollut intiaaneille pitkä prosessi, ja he saivatkin sen vasta 200 vuotta muiden yhdysvaltalaisten jälkeen. Virallisesti intiaaneille myönnettiin oikeus harjoittaa uskontojaan, tanssejaan ja rituaalejaan vuonna 1934. Käytännössä se ei kuitenkaan ollut mahdollista ennen vuotta 1978, jolloin asetettiin *American Indian Religious Freedom Act*. Senkin jälkeen uskonnonvapauden käytännöissä on intiaanien kohdalla ollut ongelmia.[126]

[124] Oswalt 1973, 18; Hämäläinen 2004, 8–9; Lakomäki 2004, 43, 46.
[125] Lakomäki 2004, 53.
[126] Andersson & Henriksson 2010, 461; Hartz 1997, 101, 115, 118.

3 TINKERIN TEOLOGIAN DEKONSTRUKTIIVISET PARADIGMAATTISET RAKENTEET

3.1 DEKONSTRUKTIO, DEKOLONISAATIO JA REKONSTRUKTIO

Luvuissa 3 ja 4 analysoin Tinkerin teologisen kokonaisratkaisun paradigmaattisia rakenteita ja keskeisiä teemoja. Tinkerin jälkikoloniaalinen intiaaniteologia jakautuu kahteen diskursiiviseen lähestymistapaan, dekonstruktioon/dekolonisaatioon (jonka analysoin luvussa 3) ja rekonstruktioon (luku 4).

Dekonstruktiolla viittaan tutkielmassani kriittisyyttä edustaviin korostuksiin Tinkerin teologiassa. Käytän käsitettä yleisessä merkityksessä ja viittaan lähestymistapaan, jossa ajattelujärjestelmästä riisutaan filosofiskulttuurisia sidonnaisuuksia ja elementtejä. Dekonstruktiivisilla lähestymistavoillaan Tinker edustaa kriittistä systemaattisteologista perinnettä, jonka tavoitteena on osoittaa kielen ja sosiaalisten merkitysten tulkinnanvaraisuus, tuoda esiin käsitejärjestelmissä piileviä ristiriitaisuuksia sekä valtarakenteita ja purkaa niitä.[127]

Jälkikoloniaalisen teologian diskurssissa dekonstruktiota on useimmiten kutsuttu *dekolonisaatioksi*, jolla viitataan pitkäkestoiseen ja tavoitteelliseen kolonialistisen vallan riisumiseen.[128] Tässä tutkielmassa dekonstruktio ja dekolonisaatio kietoutuvat käsitteinä toisiinsa: jälkikoloniaalinen dekonstruktio on väistämättä dekolonisaatiota.[129] Tinker itse käyttää useammin käsitettä dekolonisaatio, koska toteaa haluavansa irrottautua dekonstruktiokäsitteen länsimaisesta postmodernista historiasta. Hänen mukaansa esimerkiksi Jacuqes Derridan ajattelu on dekolonisaation kannalta mielenkiintoista, muttei yksiviivaisesti taustoita alkuperäiskansojen kriittistä teologiaa.[130]

Dekonstruktiivisuus on tyypillistä osalle kriittisiä identiteettiteologioita. Myös Tinkerin teksteissä korostuvat epäoikeudenmukaisuuden ja alistamisen teemat luovat vaikutelman ”vastarinnan teologiasta”. Tinkerin tuotannossa korostuu se, mikä kristillisessä traditiossa on jälkikoloniaalisen teorian valossa hankalaa tai kestämätöntä, ja kuinka noita haas-

[127] Sama korostus ilmenee esim. Wilson 2004, 359–360; Judd 2004, 212–213, 228; Pattell-Gray 2000, 1; López Hernández 2000, 109; Steigenga 2004, 238.
[128] Smith 1999, 20, 98. Kuokkanen kuvaa artikkeleissaan kokemuksiaan saamelaisena tutkijana ja kartoittaa (yhteiskunnallisen, ei teologisen) alkuperäiskansadiskurssin muotoutumista Pohjois-Amerikassa. Tuolla diskurssilla hän viittaa rekonstruktiivisiin näkemyksiin valtayhteiskuntien harjoittamasta alkuperäiskansatutkimuksesta ja -politiikasta. Kuokkanen 2000; 2002, 245.
[129] Toisinaan alkuperäiskansojen teoreettisessa paradigmassa tehdään erottelu dekonstruktion ja dekolonisaation välille. Dekonstruktiolla viitataan länsimaisen ja eurosentrisen tutkimustradition ja kielen purkamiseen, dekolonisaatio laajenee hallinnollisiin, kulttuurisiin ja psykologisiin sovelluksiin. Smith 1999, 3, 24; Kuokkanen 2002, 257.
[130] Tinker 2008a, 35. Länsimaisessa tieteenfilosofiassa käsite dekonstruktio viittaa jälkistruktualistisen filosofin Jacques Dérridan kehittämään kriittiseen lukutapaan. Dekostruktiolla on merkittävä rooli erityisesti mannermaisessa filosofiassa sekä kirjallisuudentutkimuksessa. Fearn 2003, 169, 174.

teita voisi rakentavasti käsitellä. Hänen ajattelunsa, kuten moni muukaan identiteettiteologia, ei ole kuitenkaan vain reaktiivista vastarintaa ja länsimaisen ajattelun torjumista.[131] Analysoimastani aineistosta rakentuu myös paradigmaattisia korostuksia, jotka ovat rekonstruktiivisia, ”uudelleen rakentavia”. Rekonstruktiolla viittaan positiivisiin, teologiaa luoviin paradigmoihin. Näitä alkuperäiskansojen uskon- ja elämänkokemusten, kulttuuristen perinteiden, maailmankatsomusten ja intiaani-identiteetin varaan rakentuvia Tinkerin teologisia korostuksia analysoin luvussa 4.

Koen kuitenkin tarkoituksenmukaiseksi käsitellä ensin dekonstruktiivisia rakenteita. Toisinaan länsimaisissa teologioissa huomioidaan kolmannen ja neljännen maailman teologioiden anti joko ”eksoottisena mausteena” tai käyttökelpoisena korostuksena silloin, kun se sopii länsimaisen teologian omaan kehitykseen. Intiaaniteologiaa on lainattu viime vuosina erityisesti ekoteologian merkityksen voimistuessa.[132] Näiden rekonstruktiivisten paradigmojen huomioiminen on kuitenkin vain puolittaista, ellei dekonstruktiivista kritiikkiä kuunnella ensin. Tinkerin intiaaniteologiassa dekonstruktio muodostaa myös rekonstruktiivisten rakenteiden systemaattisteologisen perustan.

3.2 USKONTOTEOLOGISET KOROSTUKSET

Tässä alaluvussa tarkastelen Tinkerin keskeisintä paradigmaattista korostusta ja teemaa, jota hän käsittelee teksteissään eniten: suhdetta uskontoteologisiin malleihin, missiologiaan ja lähetyksen käytäntöihin. Noihin elementteihin Tinker kohdistaa dekonstruktionsa ja dekolonisaationsa terävimmän kärjen, ja niitä hän käsittelee dogmatiikan ”perinteisistä” lokuksista eniten.

3.2.1 Suhde uskontoteologisiin malleihin

Uskontoteologioilla viitataan lähestymistapoihin, joita kristillisessä teologiassa esiintyy siitä, kuinka toisiin uskontoperinteisiin ja niiden sisältöihin tulisi kristinuskon opinkohtien ja niistä seuraavien käytäntöjen näkökulmasta suhtautua. Erilaiset uskontodialogiset käytännönratkaisut perustuvat niitä taustoittaviin uskontoteologisiin malleihin.[133]

[131] Samaa korostavat esim. Tamez 2006, 18; Archambault 1996, 134.
[132] Esim. Deane-Drummond 2008, 50–54. Vuola on kritisoinut samansuuntaisesti Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiassa ilmeneviä eko(teo)logisia korostuksia, joissa alkuperäiskansojen kulttuurit ja uskonnollisuus tulkitaan ja esitetään yleistäen tai romantisoiden. Vuola 2011, 98–99, 104, 106–108.
[133] Uskontoteologisen kolmijaon ekslusivismiin, inklusivismiin ja pluralismiin esitti ensimmäisen kerran Alan Race (1983). Sittemmin jaottelua on paitsi kritisoitu, myös kehitetty monisävyisemmäksi, esimerkiksi D’Costan (1997, 636–637) ja Paul F. Knitterin (2002) toimesta.

Uskontoteologisessa keskustelussa jokseenkin vakiintuneen nelijaon mukaan *eksklusivistisilla malleilla* viitataan lähestymistapoihin, joiden mukaan on olemassa yksi todellinen ja oikea uskonto, joka tarjoaa ainoan mahdollisen pelastustien. *Inklusivistiset uskontoteologiat* edustavat ajatusta, jonka mukaan yksi aidoin uskonnollinen malli täydentää muita, joissa Jumala voi kuitenkin olla salatusti läsnä. Kaikki Jumalan kohtaaminen on silti pohjimmiltaan peräisin kristillisesti käsitetyltä kolmiyhteiseltä Jumalalta.[134]

Pluralististen mallien mukaan kaikilla uskonnoilla on yhteinen, jaettu perimmäinen ydin. Yksikään uskonnoista ei ole ainoa oikea, vaan ne ovat saman asian ilmentymiä erilaisten uskonnollisten kielten muodossa ja erilaisissa kulttuureissa. Uskontoja voidaan kuitenkin arvioida niiden moraalisten pyrkimysten (eettis-käytännöllinen ulottuvuus; yhteiset globaalit haasteet) ja kokemuksellisuuden (uskonnollis-mystinen ulottuvuus) näkökulmista. *Post-pluralistiset ja relativistiset* uskontoteologiset mallit vastustavat – pluralistisissa malleissa ilmenevää – uskontojenvälisten erojen häivyttämistä. Noiden mallien mukaan uskonnot ovat erilaisia teitä *eri* päämääriin, eikä niitä tarvitse tai saa pakottaa yhteisten nimittäjien alle. Yhden universaalin totuuden tai ”samuuden” arviointi on mahdotonta, koska lintuperspektiiviä ei voi saavuttaa. Uskontoja ei tarvitse verrata toisiinsa, vaan tulee hyväksyä, että ne ovat erilaisia, eikä yhteistä perustaa välttämättä ole.[135]

Esittämäni uskontoteologisten mallien kuvaus on tarkoituksella yksinkertaistettu. Tämä johtuu siitä, että malleja ei voi sellaisenaan soveltaa Tinkerin teologiaan – niistä tarvitaan vain pääpiirteittäinen ymmärrys. Yleensä uskontoteologisia malleja on nimittäin sovellettu moniuskontoisessa ympäristössä ja eri uskontoperinteisiin sitoutuneiden ihmisten ja ryhmien kohtaamisissa. Tinkerin teologiassa ei kuitenkaan ole kysymys eri uskontojen kohtaamisesta, vaan erilaisten kristittyjen tavoista kokea ja käsitellä kristinuskon totuusväitteitä ja traditiota. Tinkerin intiaaniteologian uskontoteologiset korostukset perustuvat kristinuskon kolonialistista vallankäyttöä kokevan *kristityn* ajatteluun. Jälkikoloniaalinen intiaaniteologia nousee kahden ilmiön risteyskohdasta: kristillinen traditio, narraatiot, dogmit ja totuusväitteet sekä niistä seuraava lähetystyö kohtaavat yhteisöt, joiden kokemassa hengellisessä ja uskonnollisessa sorrossa, kolonialismissa ja alistamisessa kristinuskolla on keskeinen asema. Näin ollen Tinkerin uskontoteologinen dekolonisaatio käsittelee sitä, kuinka uskonnollisia totuusväitteitä voisi kohdata alkuperäiskansojen jälkikoloniaalisessa todelli-

[134] Tämä malli edustaa roomalaiskatolisen kirkon uskontoteologista linjaa Vatikaanin toisesta konsiilista lähtien. Murray 2005. Karl Rahner on esittänyt mallille tyypillisen ajatuksen muiden uskontojen piirissä elävistä ”anonyymeista kristityistä”. Knitter 2002, 72–74.

[135] Knitter 2002, 173–189. Pluralismia taustoittaa kopernikaaniseksi käänteksi kutsuttu uskontoteologinen paradigma, jossa dialogin lähtökohdaksi ja keskiöksi asetetaan kristinuskon sijasta jumaluus ja pyhyys. Knitter 2002, 114.

suudessa, ja kuinka ne voivat sijoittua uskonnollisesti alistetun ihmisen elämäntodellisuuteen ehjällä tavalla.

Tässä yhteydessä on keskeistä korostaa sitä, ettei Tinker itse käytä eksplisiittisesti sanaa uskontoteologia lainkaan. Hän ei myöskään (pluralismi poislukien) mainitse uskontoteologisia malleja nimeltä. Kun siis puhun ”Tinkerin uskontoteologiasta”, viittaan sillä omaan analyysiini: siihen, millainen uskontoteologinen malli hänen argumentaatiostaan mielestäni muodostuu, ja millainen implisiittinen suhde hänellä on perinteisiin uskontoteologisiin malleihin.

Ensinnäkin Tinkerin uskontoteologia vaikuttaa nousevan vain kohtaamisista, ei ”tyhjiössä” tapahtuvasta teoretisoinnista. Hän ei uskontoteologiassaan ole lähtökohtaisesti dogmaattinen tai systemaattinen kirjoittaja, eivätkä hänen ajatuksensa täysin sijoitu tarkkarajaisiin uskontoteologisiin malleihin, jotka ovat syntyneet hyvin erilaisissa konteksteissa kuin alkuperäiskansojen jälkikoloniaalinen teologia. Tinkerin ajattelussa ilmenee alkuperäiskansojen teologialle tyypillinen tapa mieltää oma uskontoperinne holistiseksi kokonaisuudeksi.

> Intiaanikulttuureissa ei valita, mihin hengelliseen traditioon liitytään. Kukaan ei esimerkiksi voi ”kääntyä” hopi-intiaaniksi, vaan syntyy tuohon yhteisöön ja osaksi sen hengellistä todellisuutta. (…) Intiaanien uskonnolliset perinteet kietoutuvat täysin erottamattomasti osaksi kulttuureja ja yhteiskunnallista elämää. Siksi intiaaniyhteisöissä ei ole olemassa erillistä ”uskonnoksi” nimettyä elämänaluetta. (…) Se, mitä me käsitämme spiritualiteetilla, on meille – kuten useimmille alkuperäiskansoille – enemmänkin tapa elää, ei uskonnollinen järjestelmä. (…) Se, mitä amereurooppalaiset kutsuvat uskonnoksi, on meille yksinkertaisesti ”se, kuinka elämme”(…) Spiritualiteettimme ei täten ole irrotettavissa kulttuureistamme. (…) Uskonnollinen identiteetti on kokonaisuus, joka koostuu esimerkiksi suhteista esi-isiin ja sukuun, maailmankuvasta ja sosiaalisesta kontekstista.[136]

Uskontoteologinen haaste alkuperäiskansojen kontekstissa onkin se, ettei uskontoa ole, koska se kietoutuu kaikkeen identiteetissä. Tämän vuoksi omasta ”uskonnosta” luopuminen, Tinker korostaa, vaatisi omasta identiteetistä luopumista.[137] Nämä lähtökohdat mielessäni sijoitan seuraavaksi Tinkerin ajattelun uskontoteologiseen keskusteluun.

Tinkerin teologiassa punaisena lankana kulkeva universalististen uskonnollisten totuusväitteiden kritiikki johtaa mielestäni *eksklusivismin* kieltämiseen. Tinker ei kuitenkaan puhu tuosta uskontoteologisesta lähestymistavasta paljon, vaan sivuuttaa sen ohimennen. Hänen mukaansa jälkikoloniaalinen maailma vaatii universaalien teologisten narratiivien torjumista ja keskittymistä erityiseen. Tinker pitää ikään kuin itsestään selvänä liittymistä jälkikoloniaaliselle teologialle tyypilliseen skeptisyyteen kristinuskon monopoliasemaa kohtaan. Hän toteaa, ettei totuusväitteiden tarvitse kilpailla keskenään: ”Jokainen osapuoli

[136] Tinker 1992, 319; 1995a, 128; 2004, 29–30; 2008a, 1; 2008b, 272.
[137] Tinker 1992, 319; 1995a, 128; 2004, 26; 2008a, 130.

voi ottaa osaa keskusteluun omasta positiostaan käsin tekemättä omasta tarinastaan ainoaa mahdollista ja oikeaa tarinaa."[138] Vaikuttaa siltä, ettei eksklusivismin kieltäminen hänen mukaansa johda kristinuskon arvon ja sisällön turhentamiseen, vaan kristinuskontulkintaan, joka ei nosta itseään intiaanikulttuurien yläpuolelle ja pakota muita muuttumaan. Eksklusivismin torjuminen ei Tinkerin ajattelussa ole teoreettinen, vaan pragmaattinen projekti. Sen tarkoituksena on torjua väkivaltaa ja kärsimystä. Tinker korostaa sitä, että eksklusivistinen uskontoteologia liittyy Pohjois-Amerikan kontekstissa alistamiseen ja assimilaatiopakotteisiin. Se myös rikkoo intiaanien suhdetta esi-isiinsä ja omaan yhteisöönsä, minkä johdosta se aiheuttaa kipua. Näin kristinuskon universaalisuusväitteistä tulee Tinkerin teksteissä käytännöllisiä, ihmisten elämään vaikuttavia kysymyksiä, joilla on todellisia, yhteisöjä koskettavia seurauksia.[139]

Tinkerin argumentaation mukaan inklusivistiset lähestymistavat voivat kuitenkin olla eksklusivismia huomattavasti "vaarallisempia", peitellympiä kolonialismin muotoja.[140] Inklusivismin dekonstruktioon Tinker keskittyykin painokkaammin kuin eksklusivismiin. Hän toteaa lähtökohdakseen sen, että ollakseen jälkikoloniaalista teologian täytyy pitää kolonisoitujen kansojen omaa uskonnollista perinnettä täysi- ja tasa-arvoisena. Kaikki käsitykset uskontoperinteen darvinistisesta kehittymisestä kohti uskontojen kruunua, kristinuskoa, ovat hänen mukaansa kolonialismia. Tinker korostaa alkuperäiskansojen perinteiden totuusarvoa *omassa kontekstissaan*, niiden parissa elävien keskuudessa.[141]

> Tuo suhde Luojaan ei (…) kaipaa täydellistymistä, eikä se ole vähempiarvoinen tai kehittymättömämpi kuin muut maailmankatsomukset. (…) Kansoillamme on aina ollut tiivis yhteys Luojaan sekä seremonioita, jotka ovat ylläpitäneet yhteisöjen harmoniaa itsensä ja maailman kanssa. Kaiken intiaaniteologian täytyy lähteä siitä, että tuo todellisuus otetaan vakavasti, eikä sitä tulkita kristinuskon läpi.[142]

Inklusivisimin kolonialistiseksi ongelmaksi Tinker osoittaa siis sen, että yhden tradition narraatioita tai olemassaolon muotoja punnitaan toisen uskonnollisen perinteen tulkintalasien läpi ja totuusväitteitä vasten. Hänen mukaansa niitä tulee tarkastella itsenäisinä kokonaisuuksina, sisäisten suhteiden ja merkitysrakenteiden näkökulmasta. "Oikeaoppisuutta" ei voi tulkita kristinuskon mittareilla – Tinker vertaa sitä väitteeseen jonkin kielen kielioppi-

[138] Tinker 2008a, 149.
[139] Tinker 2008a, 99–100.
[140] Huomioitakoon, ettei Tinker itse puhu "ekslusivistisesta uskontoteologiasta" tai "inklusivistisista lähestymistavoista", vaan käsittelee väitteitä, jotka voin kuvaamani uskontoteologisten mallien jaottelun pohjalta määritellä eksklusivistisiksi tai inklusivistisiksi.
[141] Tinker 2004, 2, 39.
[142] Tinker 2008a, 47–48; Tinker 2008a, 128.

virheistä, joita perustellaan toisen kielen rakenteilla, tai siihen, että pidetään palapelin paloja väärän muotoisina, kun niitä yritetään mahduttaa aivan toiseen peliin.[143]

Tinker tiedostaa eksplisiittisesti sen, että kristillisen teologian piirissä esiintyy myös ajattelua, jossa Jumalan läsnäolo muissa uskonnoissa otetaan lähtökohdaksi. Hän kuitenkin korostaa, että voimauttavaa tuo läsnäolon myöntäminen on vasta silloin, kun siitä ei seuraa kehittymisen ja muutoksen vaatimuksia. Tulkintani mukaan Tinker pitää inklusivisimia arroganttina ja yksisuuntaisena. Länsimaiset kristityt eivät hänen mukaansa ole kohtaamisessa valmiita inklusiiviseen intiaanikulttuurin omaksumiseen, vaan tavoitteena on intiaanien muuttuminen kristinuskon suuntaan. Tämän korostuksen Tinker perustelee kuvaamalla toistuvasti intiaanien parissa harjoitetun lähetystyön teologisia perusteita.[144]

> Intiaanien jatkuvasti kohtaaman lähetystyön parissa vallitsee voimakas, usein ääneen lausumaton ajatus siitä, että intiaaneilta puuttuu hengellisesti jotakin; he ovat joko ymmärtäneet Jumalan täysin väärin tai heidän hengellisyytensä kaipaa täydennystä.[145]

Tinker yhtyy jälkikoloniaalisessa teologiassa tyypilliseen ”vasta-apologeettiseen” lähestymistapaan: kyseessä on ikään kuin puolustuspuheenvuoro oman uskonnon, kulttuurin ja identiteetin olemassaololle.[146] Tinker laajentaa dekolonisaation koskemaan myös muita kuin omaa kontekstiaan. Hänen mielestään dekolonisoitua on vain sellainen teologia, jonka mukaan

> Jumala on ollut aina läsnä kaikkien kansojen keskuudessa, niin Amerikan mantereilla, Afrikassa kuin Palestiinassakin, eikä yksikään perinne voi ottaa kohtaamisen lähtökohdaksi sitä, että Jumalalla olisi heidän kanssaan eksklusiivinen suhde, joka sulkee muut todellisuuden näkemisen tavat ulkopuolelle. (…) On aika myöntää, että sillä Pyhällä Toisella, jota kristityt kutsuvat Jumalaksi, on hyvin monenlaisia suhteita maailman eri ihmisten ja kulttuurien kanssa. Vaatii rohkeutta kaiken vallankäytön ja kulttuurisen kontrollin keskellä sanoa, että meidän näkökulmamme ja maailmankatsomuksemme ovat täysin yhtä valideja ja pyhiä kuin valloittajamme käsitykset.[147]

Analyysini perusteella Tinkerin teologia liittyy laajempaan jälkikoloniaalisen uskontoteologian paradigmaan, jonka parissa kielletään yhden maailmankatsomuksen tai uskonnollisen tulkinnan universaalius. Sen sijaan Tinker korostaa pyhyyskäsitysten ja jumalakokemusten moninaisuutta, rinnakkaineloa ja vuorovaikutusta ilman väitelauseita toisen uskon oikeutuksesta.[148] Inklusivismikriittinen Tinker lainaa Ngugi wa Thiongon ajatusta kulttuurisesta kammasta (”culture comb”), joka kolonisoituihin kohdistuu. Thiongon mukaan heiltä riisu-

[143] Tinker 1993, 114; 2004, 32, 89; 2008a, 99. Vrt. Chavez Quispe 2011.
[144] Tinker 1995a, 121; 2008a, 92, 115. Vrt. Donaldson 2000a, 215–216; Charleston 1996, 60, 69; Woodley 2008, 614.
[145] Tinker 2008a, 86.
[146] Samaa lähtökohtaa jälkikoloniaalisissa teologioissa korostavat myös Warrior 2006, 241; Charleston 1996, 60, 69; Copeland 2005, 379, 376; Treat 1996, 20 ja Donaldson 2000a, 215.
[147] Tinker 2008a, 138; 1992, 317; 2000, 45; 2008, 138–139.
[148] Tinker 1995a, 119, 122; 2008b, 257, 261. Ks. myös Tinker 2002, 117; 2008a, 156–157.

taan heidän uskonsa identiteettiä kannattelevat elementit osoittamalla ne vajavaisiksi. Näin kolonisoitujen elämään syntyy tila, jossa imperialistinen valtakulttuuri vaikuttaa ”ratkaisulta” heidän hätäänsä, vaikka on itse asiassa sen alkuperäinen syy.[149]

Tästä nousee Tinkerin teologian mielestäni keskeisin luomis- ja uskontoteologinen lähtökohta. Hän korostaa eksplisiittisesti ajatusta siitä, että ”Jumala oli jo täällä”: kristinuskon Jumalaksi kutsuma ilmiö oli totta intiaanien parissa eikä kaivannut minkäänlaista täydellistymistä tai täyttymystä kolonialistiselta kulttuurilta. Koska tämä väite taustoittaa kaikkea Tinkerin teologiaa, olen nostanut sen tutkielman otsikoksi. Tulkitsen, ettei Tinker käytä Jumala-käsitettä pakottaakseen kristillistä pyhyyskäsitystä intiaanikulttuureihin, vaan käänteisesti: Hän toteaa kristityille heidän kielellään, että heidän ”Jumalaksi” kutsumansa uskonnollinen elementti oli intiaanien parissa totta, vaikka se ymmärrettiin ehkä eri tavoin ja vaikka siitä käytettiin eri nimiä.[150]

Tinker esittää omasta kulttuuristaan esimerkin siitä, kuinka inklusivistinen, ”hellävarainen” paternalismi toimii. Hän kuvailee tilanteita, joissa valtakulttuurin edustajat lähetystyössään ottavat käyttöön intiaanien kulttuurisia elementtejä ja yhdistävät niitä kristilliseen perinteeseen. Tästä yleinen sovellus on Tinkerin mukaan pyhän piipun tuominen kristillisen kirkon alttarille. Tällaisten, mielestäni inkulturatiivisiksi tulkittavien, käytäntöjen viesti on Tinkerin mukaan imperialistinen: intiaanien hengellisyys tulkitaan kristinuskoa palvelevaksi ”esiasteeksi”. Samalla piipun oma pyhyys kielletään: se toimii vain symbolina, joka korostaa todellista sakramenttia, kristinuskon sisältöä. Tällainen pyhän esineen välinearvoksi alistaminen on Tinkerin mukaan kolonialistista, vaikka lähtökohdat voivat olla hyväntahtoisia.[151]

Puhuessaan siitä, että Jumala oli Pohjois-Amerikassa, ja että alkuperäiskansoilla oli täysipainoinen ja terve suhde pyhyyteen jo ennen kristillisen sanoman saapumista heidän keskuuteensa Tinker muodostaa ajatuksen ”intiaanien Vanhasta testamentista”. Sillä hän viittaa intiaanikulttuureissa vallinneisiin jumalasuhteisiin ja pyhän kokemisen tapoihin. Tuota ”intiaanien Vanhaa testamenttia” hän kuvailee vastuulliseksi ja luonnolliseksi osaksi yhteisöjen elämää ja omakuvaa.[152]

> Alkuperäiskansojen kulttuureilla Pohjois-Amerikassa oli suhde Pyhään Toiseen kauan ennen kuin he olivat kuulleetkaan kristillisestä sanomasta. Siihen liittyi yhteisöjen jakama historia sekä kulttuuri-identiteetti. Tuolla hengellisellä perinnöllä täytyy olla olemassaolon oikeutus ilman vaatimusta siitä, että intiaanien tulisi omaksua vieras historia edellytyksenä kristillisyydelle. (…)

[149] Thiong´o 1986, 3. Tinkerillä ajatus esiintyy: 2004, 39.
[150] Tinker 1990, 142; 2008a, 86–87.
[151] Tinker 1993, 5, 8, 20, 115.
[152] Tinker 2000, 45; 2004, 89; 2008a, 137–139; 2009, 45.

> Monille intiaanikulttuureja edustaville papeille heidän kansojensa historiat, kulttuuriperintö, tarinat ja perinteiset seremoniat ovat riittävä liitto – kristillinen Vanha testamentti – heidän yhteisöissään. (…) Kristittyjen intiaanien (ja kolonialistikulttuureja edustavien kristittyjen) tulisi mieltää perinteiset intiaanikulttuurit, tarinat ja seremoniat osaksi ”vanhatestamentillista” traditiota, joka voi intiaaneille olla ainoa sopiva perusta, jolle kristillistä uskoa voi rakentaa. Miksi omaksua jonkun toisen ”testamenttia”, kun meillä on aina ollut omamme? Yksi mahdollinen, vaikka vaativa, tapa ottaa kristillinen kääntymys vakavasti, on vaatia valloittajien uskontoon kääntyneille intiaaneille oikeutta tulkita evankeliumia vapaasti itse ja rakentaa Jeesus-tulkintansa intiaanikulttuurien ”Vanhan testamentin” varaan.[153]

Se, että Tinker kuvaa tuota ”luonnollista liittoa Jumalan kanssa” intiaanien *Vanhaksi testamentiksi* herättää kuitenkin väistämättä kysymyksen hänen oman lähestymistapansa inklusivistisuudesta ja autoimperialismista. Se saa pohtimaan, miksi tuo liitto täytyy nimetä kolonialistisen narratiivin, Vanhan testamentin, mukaan. Eikö se ole imperialistista ja ulkoa annettua? Tinker ei myöskään kyseenalaista kristillisen tradition tapaa soveltaa juutalaisten uskonnollista kertomusta ”omiin tarpeisiinsa”, tai Vanhan testamentin käyttöä ja tulkintaa Uuden testamentin ”vajavaisena esiasteena”.

Tinkerin vastaus tällaiseen kritiikkiin lienee aineiston perusteella se, että hän rakentaa inklusivistisia malleja vain, koska monen intiaanin tilanne sitä vaatii. Lähtökohtainen inklusivisimin vastustaminen ei auta niitä intiaaneja, joiden elämässä kristinuskolla on merkittävä sija, ja jotka eivät halua siitä luopua. Silti hekin tarvitsevat dekolonialistista teologiaa identiteettinsä tueksi. Näin ollen Tinker korostaa, etteivät kristityt intiaanit ole vain kristillisen narratiivin kohde, vaan heidän kristillisyytensä muovaa traditiota: heillä on oma ainutlaatuinen ja radikaalisti eurooppalaisesta historiasta eroava liitto Jumalan kanssa, ja tuo liitto on myös erilainen kuin Välimeren tai Lähi-idän kansoilla.[154]

On siis todettava, ettei Tinker löydä eksklusivismista tai inklusivismista minkäänlaista toimivaa kokonaisratkaisua dekolonisaatioon. Näin ollen hän päätyy tasapainottelemaan *pluralististen* ja *relativististen* mallien välillä. Tinker suhtautuu myös pluralismiin hyvin kriittisesti. Nostan kuitenkin ensin esiin joitakin hänen korostuksiaan, joissa katson hänen liittyvän pluralistiseen perinteeseen. Tämän jälkeen esittelen hänen pluralismikriittiset korostuksensa.

Tinker korostaa sitä, että pluralistinen lähtökohta mahdollistaa etenemisen kohti aitoa dialogia: yhteyksiin keskittyminen voi rakentaa sovintoa. Näiltä osin hänen voidaan nähdä edustavan eräänlaista praktista pluralismia.

> Tällaisen näkökulman avulla voimme ymmärtää yhteenkuuluvuutemme ja vastavuoroisuutemme. (…) Dialogi uskontojen- ja kulttuurienvälisistä *yhteyksistä* mahdollistaa molemminpuolisen haa-

[153] Tinker 2004, 89; 2000, 45; 2008a, 138.
[154] Tinker 1990, 142; 1992, 317; 1995a 125; 2001, 65–66; 2004, 60; 2008a, 94–95. Samaa korostaa myös Donaldson 2000a, 216.

> vojen parantumisen. Erityisen tärkeää tuollainen kohtaaminen on tilanteissa, joissa erilaiset traditiot elävät rinnakkain samassa yhteiskunnassa.[155]

Tinker korostaa pluralismin roolia kristillisen eksklusivismin torjumisessa. Hänen mukaansa sen avulla voidaan ohittaa teologiat, jotka painottavat pelastuksen ainutlaatuisuutta kristinuskossa. Erityisen tärkeää tämä on Tinkerin mukaan taistelussa ”eri uskonnollisten perinteiden parissa ilmenevää aggressiivista fundamentalismia vastaan”.[156]

Kaikki pluralismimyönteinen ajattelu, jota aineistossa ilmenee, liittyy tiiviisti ruohonjuuritason kohtaamisiin.Tinkerin mukaan Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen todellisuudessa teemat, jotka tulkitsen uskontoteologisiksi, eivät ole teoreettinen kysymys tai vain intellektuaalista pohdintaa, vaan liittyvät usein (ainakin teologisesti) kouluttamattomien ihmisten arkisiin kohtaamisiin. Pluralismi on hänen mukaansa mahdollista silloin, kun praksis, toimijuus ja kohtaamiset ohjaavat ihmiset etsimään yhteistä pohjaa ja perustaa ajattelulleen. Se voi mahdollistaa molemminpuolisen kunnioituksen sekä yksilöiden että yhteisöjen välillä. Tinker korostaa, että pluralismissa keskeisimmän ja voimakkaimman yhteyskorostuksen tulee liittyä korostukseen ihmisyydestä: olemme samanarvoisia ihmisiä, ihmisyydessämme jaamme ”samuuden”, mutta tuon inhimillisen kulttuurin muodot voivat olla totaalisen erilaisia. Tähän hän viittaa painottaessaan pluralismin jälkikoloniaalista uudelleentulkintaa.[157]

Tinkerin teksteistä käy ilmeiseksi myös se, että hän kirjoittaa kertaakaan irrottautumatta Yhdysvaltojen intiaanien sosiaalisesta todellisuudesta. Pluralistinen lähestymistapa vaikuttaakin hänen teksteissään ”pienemmältä pahalta”, jonka avulla intiaanit pääsevät mukaan yhdysvaltalaiseen hegemoniaan samastamisen kautta. Tinker päätyy argumentaatiossaan siihen, että valtakulttuurin ideologinen ja hengellinen ylivalta on niin voimakasta, ettei intiaaniudelle siinä ole omaa, erillistä rooliaan, joten ainoa vaihtoehto päästä mukaan on tulla yhteyksien kautta rinnastetuksi valtakulttuurin hengellisyyteen. Tinker toteaa myös, että pluralistinen samanlaisuuden korostaminen voi auttaa intiaaneja muilla kuin uskonnollisilla kentillä ja muuttaa sekä yksilöiden henkilökohtaisia asenteita intiaaneja kohtaan että sosiaalisia rakenteita:

> Euro-amerikkalainen tulkinta kristinuskosta elää niin symbioottisessa suhteessa sosiaalisiin rakenteisiin ja poliittiseen valtaan Yhdysvalloissa, että pluralismin korostaminen uskonnollisella

[155] Tinker 2004, 113; 2008a, 111–112. Kursivointi tutkielman kirjoittajan.
[156] Tinker 2002, 106–107; 2008a, 88–89.
[157] Tinker 2008a, 35, 122–123.

> kentällä voi vaikuttaa paljon laajempaan elämänalaan kuin vain uskonnolliseksi miellettyyn todellisuuteen.[158]

Pluralismi vaikuttaa Tinkerin ajattelun mukaan käyttökelpoiselta keinolta toteuttaa visiota Pohjois-Amerikan yhtenäisyydestä: siitä, että kaikki voisivat olla mukana rakentamassa solidaarista yhteiskuntaa ja elää samoissa yhteisöissä, mitä hän pitää tärkeänä. Tämä onkin Tinkerin pluralististen ajatusten ydin: kun yhteyksien näkeminen ja rakentaminen nousee jokapäiväisistä kohtaamisista ja myös marginalisoitujen suunnalta, se voi olla dekolonisoivaa. Samuuden korostaminen on oikeutettua silloin, kun sitä ei pakoteta ylhäältäpäin, vaan kun se nousee toisten asemaan asettumisesta ja kokemusten tasa-arvoisesta jakamisesta yli kulttuurirajojen. Pluralismin dekolonisaatiota Tinkerin teksteissä puolestaan edustavat ajatukset siitä, ettei kukaan voi tarkastella ja vertailla eri perinteitä, tapoja, kulttuureja ja uskontoja lintuperspektiivistä, vaan jokainen on sidottu tarkastelemaan niitä omasta kontekstistaan käsin.[159]

Tinker ei siis mielestäni torju pluralismia täysin. Jälkikoloniaalisesta positiostaan käsin hän luo sille dekolonisoituja suuntaviivoja: pluralismi voi olla aitojen kohtaamisten väline, mikäli kaikki osapuolet ymmärtävät, että toiselle hänen totuutensa ja maailmankatsomuksensa ovat yhtä arvokkaita ja pyhiä kuin oma totuus itselle. Tinker korostaa myös sitä, että jokaisen on sitouduttava pluralistiseen projektiin omasta kontekstistaan käsin, mutta samalla tuota positiota ei saa asettaa vertauskohdaksi muille. Oppimisen, opettamisen ja muutoksen tulee olla kaikkien osapuolten prosessi, ei yksisuuntaista.[160]

Tinkerin ajattelussa pluralistiset korostukset ovat kuitenkin vasta ensimmäinen askel matkalla kohti aitoa dekolonisaatiota. Teoreettiseen ja akateemiseen pluralismiin hän nimittäin suhtautuu voimakkaan kriittisesti. Sen vaaraksi Tinker kuvaa ”naamioitunutta” imperialismia: se pakottaa painottamaan samuutta, samanlaisuutta ja yhteyksiä, mutta samalla häivyttää oikeuden eroihin ja erilaisuuteen. Analyysini perusteella katson, että Tinker kritisoi pluralistista uskontoteologiaa siitä, että erot nähdään sen parissa ongelmina, jotka täytyy peittää samuudella. Pluralismi hämärtää kuvan siitä, että kaikissa ihmisyhteisöissä elää uskontoja ja maailmankatsomuksia, jotka ovat usein täysin toisistaan poikkeavia, lähtökohtaisesti sovittamattoman erilaisia, ja siitä huolimatta yhtä arvokkaita. Voitaneenkin todeta, että Tinkerin dekolonisoituun uskontoteologiaan kuuluu erojen kunnioittaminen ja arvostaminen, ei samuuden etsiminen. Hänen argumenttinsa on, että jälkikoloniaalisen teologian on tarjottava oikeus ja mahdollisuus – ei samuuteen, vaan – eroon. Tinkerin mukaan erot eivät

[158] Tinker 2008a, 117.
[159] Tinker 2008a, 122–123, 149, 157, 161.
[160] Tinker 2008a, 122–125.

ole uhka, joka täytyy kätkeä tai selittää pois, vaan olemassa oleva fakta, jonka kanssa pohjoisamerikkalaisissa yhteisöissä tulee oppia elämään.[161] Tämä korostus johtaa Tinkerin mielestäni relativistisiin lähestymistapoihin ja voimakkaaseen pluralismikritiikkiin.

Tinker kritisoi myös pluralismin taipumusta implisiittisesti ylläpitää vallitsevaa yhteiskunnallista tilaa. Siitä voi hänen mukaansa tulla väline, jolla neutralisoidaan ja epäpolitisoidaan marginaaleista nouseva vastarinta sekä alistetaan jo kertaalleen alistetut ryhmät ”samuuden” alle. Yhtenäiskulttuurin luominen ei Tinkerin mukaan edistä eikä edesauta vallan uudelleenjakautumista, joka dekolonisaation näkökulmasta on välttämätöntä.[162] Näin ollen vaikuttaa siltä, ettei pluralismi Tinkerin mielestä mahdollista teologista oikeudenmukaisuustaistelua.

Toinen dekolonisaatiota vaativa elementti pluralismissa on Tinkerin ajattelun mukaan se, että sen parissa korostetaan – usein huomaamatta – yhtä narratiivia ja maailmankuvaa, jonka mainitaan olevan tuo ”jaettu ja yhteinen ydin”. Tämä implisiittinen narraation hegemonia koskee Tinkerin mukaan paitsi Pohjois-Amerikan intiaaneja, myös esimerkiksi juutalaisia ja muslimeja sekä aasialaisia uskontoja, jotka joutuvat ”samuuden terrorin” kohteeksi: heitä arvostetaan silloin, kun voidaan korostaa yhteyksiä ja samuutta kristilliseen narraatioon ja perinteeseen.[163]

Tinker kuvaileekin, että pluralismi voi pintapuolisesti vaikuttaa universaalilta ja tasa-arvoiselta. Sen parissa saatetaan hänen mukaansa kuitenkin käyttää kritiikittä kristillisiä kognitiivisia kategorioita ”yhteisinä ja jaettuina” tekijöinä. Näihin voivat lukeutua esimerkiksi käsitteet, kuten ”Jumala” tai ”pelastus”: ”Jumala toimii kaikissa uskonnoissa pelastaakseen ihmiset tavoilla, joita me emme aina tunne”. Tinkerin kritiikin mukaan tuon virkkeen – joka pintapuolisesti voi kuulostaa ”tasa-arvoiselta” – lausuja olettaa kaikkien perinteiden jakavan kristilliset käsitteet Jumalasta ja sovituksesta, mikä ei pidä paikkaansa. Tuollainen pluralistinen teologia vahvistaa Tinkerin mukaan länsimaista ja kristillistä hegemoniaa, eikä tarjoa tilaa toisenlaisille tavoille hahmottaa maailmaa. Tinker korostaa pluralismikritiikissä lähestymistavan ”ehdollisesti hyväksyvää” luonnetta: muut perinteet sopivat kuvaan vain, mikäli ne voi ymmärtää tai muotoilla kristillisin käsittein. Esimerkiksi se, että ajatellaan ”yksilön voivan pelastua minkä tahansa uskonnon piirissä”, jatkaa Tinkerin mielestä kristinuskon valta-aseman pönkittämistä korostamalla ensinnäkin uskonnon individua-

[161] Tinker 2002, 108; 2008a, 113–115, 149, 157.
[162] Tinker 2002, 111–112; 2008a, 158, 161.
[163] Tinker 2002, 109-116, 118; 2008a, 113–115, 121, 158–159.

listista luonnetta, ja toisekseen ajatusta pelastuksesta, jota ei kaikissa perinteissä lainkaan käsitellä.[164]

Tinker kutsuu pluralistista uskontoteologista mallia ja ajatusta globaalista ”samuudesta” värisokeudeksi. Hän esittääkin relativistisen vaatimuksen oikeudesta eroon, ei samanlaisuuteen. Erilaisia lähtökohtia ei tulisi arvottaa, vaan tulisi todeta, että ne ovat erilaisia, ja tuohon eroon täytyy olla oikeus.[165]

> Intiaanien toiveisiin ei ole koskaan kuulunut se, että meidät sisällytettäisiin ja ”hyväksyttäisiin mukaan” johonkin. Me emme halua samuutta, vaan vapauden elää ihmisyyttämme todeksi erilaisina, omine erilaisine arvoinemme ja hengellisyyksinemme.[166]

Tinkerin uskontoteologia osoittautuu monisyiseksi. Eksklusivismin hän torjuu postmodernissa maailmassa kestämättömänä lähestymistapana, inklusivismin puolestaan hiipivänä imperialismina. Näin hän jää tasapainottelemaan pluralististen ja relativististen painotusten välimaastoon ja valitsee niistä teksteissään aina kontekstin mukaan toimivamman vaihtoehdon; sen, joka ylläpitää kristillisen narraation ja intiaaniuden yhteiselon mahdollisuutta tietyssä, spesifissä tilanteessa. Koska jälkikoloniaaliseen teologiaan kuuluu universalististen väitteiden kritiikki, Tinker ei itsekään rakenna uskontoteologista kokonaisratkaisua, joka toimisi sellaisenaan kaikissa konteksteissa ja kaikkien ihmisten kohdalla. Tästä praktisesta lähestymistavasta johtuen Tinker vaikuttaa välillä relativistilta, toisinaan pluralistilta. Hänen pyrkimyksensä on ehdottoman tasa-arvoinen dialogi, jossa muutokset ovat mahdollisia ja suotavia, mikäli molemmat osapuolet ovat sekä opettajia että oppilaita.

Tinkerin uskontoteologia on näin ollen painokasta, mutta myös joustavaa, muutosaltista ja elävää. Erilaiset kontekstit, tilanteet, kokemukset ja kysymykset johtavat hänet erilaisiin vastauksiin. Hän ei mahdu yhden uskontoteologisen määrittelyn piiriin, edes pääpiirteittäin, vaan sijaitsee niiden rajalla. Systemaattisen analyysin näkökulmasta voi vaikuttaa siltä, että Tinker rakentaa epäkoherenttia teologiaa. Välillä hän liikkuu pluralistisilla ja inklusivistisilla vesillä todetessaan, että intiaaniuskonnoissa on paljon yhteistä kristinuskon kanssa, tai että niistä voidaan ammentaa kristinuskoon jotakin, tai että yhteyksien avulla kristinusko voi intiaaniyhteisöissä tulla ymmärrettäväksi. Toisinaan hän on hyvin pluralismikriittinen relativisti. Tämä ratkaisu on kuitenkin helppo ymmärtää praksis-korostuksen näkökulmasta. Tinker tiedostaa erilaisissa tilanteissa elävät intiaanit, heidän uskonnollisen moninaisuutensa, hybridiytensä ja kipujensa erilaiset kasvot. Toiset ovat täysin hylänneet

[164] Tinker 2002, 115; 2008a, 117–121. Tinkerin mukaan ”eurokristillisyydessä” kreikkalais-hellenistinen yksilökorostus on valistuksen ja modernin ajan myötä entisestään voimistunut ja vinouttanut kristillistä traditiota. Tinker 2008a, 9.
[165] Tinker 2001, 60; 2004, 62–63, 70; 2008a, 9, 122–125.
[166] Tinker 2008a, 149.

kristinuskon, toiset puolestaan etsivät tapaa yhdistää sukupolvia sitten kristinuskoon käännytetty kulttuuri ja intiaaniperinteet. Tinker pyrkii tarjoamaan erilaisia mahdollisuuksia elää ja hengittää sorrettuna, erilaisia tapoja kohdata kristillinen traditio ja ymmärtää sitä erilaisissa konteksteissa. Hän ei tarjoa yhtä absoluuttista tulkintamallia, vaan henkireikiä, joiden avulla erilaiset ihmiset voivat tulkita omaa kokemushistoriaansa. Tinkerin teologiasta käykin selkeästi ilmi se, kuinka eri tavoin problemaattista kristillinen traditio ja narraatio voivat eri konteksteissa olla.[167]

Toisaalta tuollainen määritelmiä pakeneva uskontoteologinen ajattelu herättää kysymyksen siitä, onko se positio lainkaan. Uskontojenvälisessä keskustelussa se ei sitä ole. Tinkerin teologiassa ei kuitenkaan ole kyse toisten maailmanuskontojen kristinuskolle esittämästä kutsusta dialogiin, vaan kristillisen maailman ja kristinuskon sisältä nousevasta kolonisoitujen kulttuurien ja alkuperäiskansojen esittämästä kritiikistä.[168] Tinkerin teksteissä korostuu uskontoteologian praktinen ulottuvuus. Hän rakentaa vastausmalleja erityisesti kristityille intiaaneille, joiden identiteetti voi olla pirstaloitunut. Tässä yhteydessä Tinker korostaa, että eläkseen kristittynä heidän ei tarvitse kokea, että heidän omat uskonnolliset perinteensä olisivat millään lailla vajavaisia. Tämä vaatii Tinkerin mukaan esimerkiksi sitä, että soteriologiaan voidaan lisätä omia kokemuksia, muistoja ja uskonnollisen perinteen elementtejä ”kokematta syyllisyyttä tai heresiasyytöksiä”.[169] Tinkerin uskontoteologiaa voidaankin pitää dialogina eksklusivistisen, inklusivistisen ja pluralistisen uskontoteologisen lähestymistavan kanssa kristinuskon kolonialistisen aggressiivisuuden kokeneen kansan (usein relativistisesta) näkökulmasta, ei kristinuskon ja toisen uskontoperinteen välisenä dialogina.

[167] Tässä ilmenee mielenkiintoinen yhtymäkohta feministiteologiaan. Yhdysvaltalainen Rosemary Radford Ruether on esittänyt feministiteologiassa vallitsevan kolmijaon: Evankeliset feministit korostavat Raamatun ja kristinuskon mahdollisuutta tukea naisten tasa-arvoisuutta, mikäli ne tulkitaan oikein. Liberationistit myöntävät perinteen patriarkaalisuuden, mutta löytävät siitä myös välineitä kritiikkiin ja muutokseen. Post-kristityt ovat hylänneet kristinuskon toivottoman seksistisenä. Vuolan (2006, 30) kuvaus Ruetherin (1981, 399–400) pohjalta. Vaikuttaa siltä, että Tinker näkee tuollaisen kolmijaon vallitsevan myös intiaaniyhteisöissä, ja rakentaa vaihtoehtoisia uskontoteologisia ratkaisuja erilaisten intiaanien voimauttamiseksi.

[168] Samaa korostavat: Charleston 1996, 69; Sugirtharajah 2001, 265. Alkuperäiskansojen teologiassa on pohdittu paljon sen suhdetta kristilliseen traditioon. Alkuperäiskansojen teologia ei yksiselitteisesti nouse kristillisen tradition sisältä, vaan myös eri perinteiden kohtaamisesta. Kyseessä ei kuitenkaan ole uskontodialogi, koska suuri osa alkuperäiskansojen edustajista on joko kristittyjä tai ainakin elää omassa yhteiskunnassaan kristinuskon voimakkaan vaikutuksen alaisena. Toisinaan alkuperäiskansojen teologian kohdalla on puhuttu “laajennetusta ekumeniasta” korostaen sitä, että kristillisen ja alkuperäiskansojen maailmankuvien luova yhdistäminen on yksi tapa olla kristitty. López Hernández 2000, 109; Starkloff 2007, 287; Judd 2004, 228.

[169] Tinker 2004, 110.

3.2.2 Dekolonisoitu lähetys

Tinkerin uskontoteologisesta argumentaatiosta seuraa aineistossa myös missiologisia implikaatioita ja praktisia sovelluksia. Tinker käyttää käsitettä ”missio” viitatessaan kristittyjen toimintaan yhteisöstään ulospäin; siihen, kuinka kristityt kohtaavat maailman ja sen haasteet, erityisesti ei-kristillisten uskonnollisten perinteiden ja kulttuurien edustajat. Tinkerin ajattelussa lähetys käsittää kaiken kirkon (tai muun kristittyjen muodostaman yhteisön) toiminnan ja suhteet yhteisönsä ulkopuolella. Aineistossa lähetykseen liittyy implisiittisesti ajatus kulttuurirajat ylittävästä toiminnasta ja kristillisen kirkon pyrkimyksestä laajentua ei-kristittyjen pariin.

Tinkerin ajattelussa lähetyksestä korostuu jälkikoloniaalisen teologian parissa tyypillinen pyrkimys anti-imperialistisen lähetyksen muotoilemiseen ja määrittelyyn. Hän esittää itselleen kysymyksen siitä, millainen voi olla missiologinen kohtaaminen, jossa imperialistisia elementtejä ei esiinny. Onko olemassa minkäänlaista jälkikoloniaalisen lähetyksen mahdollisuutta vailla vääristynyttä, usein tiedostamatonta, vallankäyttöä?

Tinkerin aineiston missiologiset implikaatiot esiintyvät siellä täällä ja kietoutuvat uskontoteologisiksi tulkittaviin väitteisiin. Metodini avulla olen kuitenkin koonnut nuo missiologiset korostukset yhteen, minkä pohjalta listaan seuraavaksi Tinkerin ajattelussa mielestäni ilmenevät jälkikoloniaalisen lähetysparadigman ”teesit”.

■ Jälkikoloniaalinen lähestymistapa vaatii ehdottoman sitoutumisen tasa-arvoiseen dialogiin, samanarvoisuuteen sekä molemmipuoliseen oppimisen ja muutoksen mahdollisuuteen. Kaikesta yksisuuntaisuudesta on luovuttava. Lähetys, jonka tarkoituksena, lähtökohtana tai toiveena on toisen ihmisen uskon muuttaminen tai muuttuminen[170], ei voi koskaan olla jälkikoloniaalista.

■ Kaikkien missiologiaa käytäntöön soveltavien tulee tunnustaa lähetyksen kolonialistinen potentiaali ja väkivallan riski.

■ Maailmassa on erilaisia uskonnollisia totuuksia, eikä sen myöntäminen tarkoita, että kristittyjen totuus Jeesuksesta Kristuksesta olisi kristityille yhtään vähemmän merkittävä.

■ Erilaisten perinteiden ja katsomusten kohdatessa toisen uskoa ei saa arvioida vertaamalla sen käytännön ilmenemistä ja epäonnistumisia oman uskonnon teoreettiseen ideaaliin. Nuo elementit eivät ole vertailukelpoisia. Toisen uskoa ei myöskään saa arvioida

[170] ”…conversion-oriented missionary outreaches.” Tinker 2008a, 142.

omasta näkökulmasta rakennettujen stereotypioiden tai virheellisten mielikuvien kautta, joita kyseisen uskon edustajat eivät itse tunnista.[171]

■ Pohjois-Amerikan intiaanien kontekstissa lähetyksen lähtökohtana on alkuperäiskansojen kolonialistinen kokemus ja hengellisestä väkivallasta parantuminen. Intiaanien keskuudessa missiologisia lähestymistapoja ei voi soveltaa tiedostamatta kristinuskoon kietoutuvia valtarakenteita intiaanien kokemushistoriassa. Kolonisoituja täytyy tukea siinä, mihin he itse kokevat tarvitsevansa tukea.[172]

■ Intiaaneille ei saa esittää vaatimuksia valinnasta henkilökohtaisen sielunpelastuksen ja intiaaniyhteisöjen hengellisen ja seremoniallisen elämän väliltä. Toisaalta myöskään intiaaniyhteisössä ei saa esiintyä väitteitä siitä, ettei intiaani saa olla kristitty ollakseen yhä intiaani.[173]

■ Ihminen itse on elämäntilanteensa asiantuntija. Ulkopuolinen ei voi kertoa toiselle, mitä hän kokee, tarvitsee tai mistä kärsii.[174]

■ Jälkikoloniaalinen lähetys voi edellyttää jopa kielellisistä lähestymistavoista luopumista, valtaväestön vaikenemista omista uskonnollisista totuuksistaan tai arvoistaan. Tinkerin mukaan kolonisoiduissa konteksteissa kieli on niin latautunut väline, että imperialististen ja alistavien sanamuotojen ja valintojen välttäminen on mahdotonta.[175] Hänen mukaansa tuollaisessa tilanteessa teologisten lausumien oikeaoppisuuden pohtiminen tai pienet sävyerojen kokoiset siirtymät eivät ole millään tavalla oleellisia. Erityisen vahingollista on toisten ihmisten opin puhtauden tarkkaileminen tai huoli uusien teologisten näkökulmien soveltumisesta vanhoihin rakenteisiin.[176]

■ Tinker painottaa siirtymää kielellisestä julistamisesta jälkikoloniaaliseen *toimintaan (action*) kaikissa suhteissa ja kohtaamisissa. Tuo missiologinen lähestymistapa, jota Tinker kuvaa lauseella ”*being Christ, not speaking about Christ*”, voi hänen mukaansa olla kolonialistisia yhteiskuntia parantava ja rakentava.[177] Tinkerin mukaan uskontoteologisissa malleissa on voimakkaasti keskitytty kieleen, mikä johtaa myös lähetyksen ja missiologian kielellistymiseen. Sen sijaan ”legitiimi lähetys” vaatii hänen mukaansa aktiivista läsnäoloa, toimintaa ja taistelua oikeudenmukaisuuden puolesta. Hän ei kuitenkaan korosta tuota toimintaa kuvatessaan vain eettisiä ulottuvuuksia, vaan

[171] Esim. Tinker 2008a, 27, 142; 2009, 46.
[172] Tinker 1993, 120-121; 2008a, 86.
[173] Tinker 2001, 54–55.
[174] Tinker 1993, 120–121. Vrt. Judd 2004, 211–212. 228; Norget 2004, 176; Archambault 1996, 135.
[175] Tätä Tinker perustelee kuvaamalla intiaanikansojen kokemushistoriaa ja sitä, että intianien kärsimyksen ja kristillisen lähetyksen välillä on implisiittinen side, joka ei ole rikottavissa kielen avulla. Tinker 1993, 3.
[176] Tinker 1995a, 125–127; 2008a, 123.
[177] Tinker 2002, 118; 2008a, 123–124.

> Kristuksen imitointia koko olemassaololla, mutta hiljaisesti, ei saarnaten, koska kaikki saarnat on intiaaniyhteisöissä jo kuultu, ja niistä seuraa hegemonisten rakenteiden voimistumista.[178]

■ Lähetykseen kuuluu erottamattomasti valta-analyysi, joka sisältää itsekriittisyyttä ja -reflektiota. Intiaanien parissa tehtävään lähetykseen täytyy Tinkerin mukaan kuulua myös kristittyjen osoittaman katumuksen ulottuvuus.[179]

■ Lähetys tapahtuu aina spesifissä tilanteessa, se on kontekstisidonnaista ja osa elettyä maailmaa. Lähetykseen ei ole systemaattista, staattista mallia, kaavaa tai teoriaa.[180]

■ Tinkerin kritiikki suuntautuu myös intiaaniyhteisöjen sisäisiin missiologisiin rakenteisiin. Intiaanien parissa ilmenee sisäistettyä uskonnollista kolonialismia, joka suuntautuu toisiin intiaaneihin ja konkretisoituu evankelioimisena sekä omien perinteiden arvon vähättelynä. Tinkerin mukaan tätä ilmenee erityisesti voimakkaasti kasvavissa helluntailaisissa ja evankelikaalista traditiota edustavissa ryhmissä[181] Tämän ilmiön dekolonisointi vaatii Tinkerin mukaan kritiikin sijasta hengellistä ja henkistä tukea ja prosessointia.[182]

Viimeisenä mainitun kohdan yhteydessä on paikallaan kuvata tarkemmin Tinkerin reflektiota intiaanien evankelikaalisesta kristillisyydestä. Hänen mukaansa monet kolonisoidut intiaanit ovat sisäistäneet opetuksen siitä, että heidän perinteensä ovat vaarallisia, virheellisiä ja johtavat johonkin pahaan. Monet intiaanit ovat hänen mukaansa oman rikkinäisyytensä vuoksi täysipainoisesti mukana yhteisöjensä hengellisessä alistamisessa. Tinker kuvailee, että evankelikaalisiin uskontulkintoihin sisältyy usein vahva, missionäärinen ajattelutapa, jonka mukaan intiaanien tulisi hylätä perinteinen hengellisyytensä ja tehdä henkilökohtainen uskonratkaisu kristinuskon suuntaan. Ilmiöön liittyy hänen mukaansa oman uskonnollisen perinteen ja kulttuuri-identiteetin voimakas torjunta, kääntymisen ja parannuksen tekemisen korostaminen, rituaalien käytön lopettaminen sekä synnin yksilöllisen ulottuvuuden korostaminen. Sisäistetyn kolonialismin kokemuksen hämmentämään ihmi-

---

[178] Tinker 2002, 118; 2008a, 124.
[179] Tinker 2002, 119; 2008a, 124–125.
[180] Tinker 2002, 119; 2008a, 124–125.
[181] Tulkintani mukaan esimerkiksi *North American Institute of Indigenous Theological Studies* edustaa Tinkerin kuvailemaa evankelikaalista perinnettä, jossa inkulturaation elementit ovat läsnä, mutta jossa jälkikoloniaalista kritiikkiä ei harjoiteta. Instituutin nettisivuilla sen kuvataan edustavan lähetysorientoitunutta evankelikaalista kristillistä teologiaa (*mission oriented evangelical Christian theology*). North American Institute of Indigenous Theological Studies 2012.
[182] Tämä korostus ilmenee myös monien afrikkalaisten jälkikoloniaalisten teologien teksteissä. Esimerkiksi eteläafrikkalainen missiologi Tinyiko Maluleke on kritisoinut afrikkalaisessa teologiassa esiintyviä tuomitsevia asenteita ja evankelioivia motiiveja. Hänen mukaansa monet ei-länsimaiset teologit ovat varsin kritiikittömästi omaksuneet länsimaisen lähetysteologian lähestymistapoja, ja esimerkiksi eteläafrikkalaiset jatkavat toistensa kolonisointia ja tekevät toistensa keskuudessa sen, mistä syyttävät länsimaita. Maluleke 2003; 2005, 489–490. Autokolonialismia on tarkasteltu myös monissa muissa jälkikoloniaalisissa teologisissa konteksteissa. Ks. esim. Sugirtharajah 2001, 70; 2006c, 495; de Lima Silva 2008, 5; Schreiter 2008, 501; West 1996, 35–36; Steigenga 2004, 235; Pattell-Gray & Trompf 1993, 174; Warrior 2006, 241; Judd 2004, 226.

seen vetoavatkin hänen mukaansa juuri kaikkein evankelikaalisimmat yhteisöt, joissa kipeän kokemushistorian saa jättää taakse.[183]

Jälkikoloniaalisessa teoriassa viitataan usein Franz Fanoniin, joka on todennut, että kolonialisoitu subjekti haaveilee pääsystä kolonialistin paikalle, ja kolonisoidusta tulee usein kolonisoija. Fanonin mukaan kolonisoidun on helppo lietsoa vihaa kaltaistaan ja omaa kulttuuriaan kohtaan, koska niistä hän näkee kuin peilistä oman tilanteensa sietämättömyyden. Viha omaa voimattomuutta kohtaan sekoittuu haluun jäljitellä kolonialistisen ”menestyjän” tapoja ja ajatusmaailmaa.[184] Kuokkanen on muotoillut saamelaiskontekstissa termin ”etnoskitsofrenia”, jolla hän viittaa sellaisiin ristiriitoihin oman kulttuurinsa ja siihen liittyvien maailmankatsomuksen ja arvojen ja valtakulttuurin välillä, jotka saavat ihmisen tuntemaan, että hänen persoonansa on jakautunut moneen maailmaan.[185] Tinkerin ajattelusta syntyykin vaikutelma, että autokolonisaatio olisi seurausta Kuokkasen kuvailemasta etnoskitsofreniasta, jota kolonialismista seuraa.

3.3 KRISTOLOGISET HAASTEET

3.3.1 Dekolonisoidut kristologiset vaihtoehdot

Tinkerin joustavasta ja muutosalttiista uskontoteologisesta lähestymistavasta seuraavat kristologiset mallit ovat ambivalentteja. Kriittisimmän mallin mukaan intiaaniperinteiden revitalisaatio voi vaatia kristologian täyden torjumisen. Tinkerin mukaan joidenkin intiaanien kohdalla se on välttämätöntä heidän identiteettiensä eheytymisen vuoksi. Tämä malli rakentuu Tinkerin argumentaatiossa seuraavasti: Koska kulttuurinen ja hengellinen kansanmurha intiaaniyhteisöissä on tapahtunut juuri Kristuksen nimessä, ei kaikkein kipeimmin kärsineiden yhteisöjen parantuminen ole mahdollista tuon saman symbolin ja hahmon avulla. Erityisen ongelmallista se on, koska useimmat intiaaniyhteisöissä sovelletut kristologiset mallit vaativat intiaaneja kieltämään Jumalan täyden läsnäolon omissa uskonnollisissa perinteissään, seremonioissaan, rukouksissaan ja maailmankatsomuksissaan. Nuo kristologiat edellyttävät myös sitoutumista Jumalan itseilmoitukseen intiaaneille vieraassa ajassa ja erityisesti paikassa, joka on heidän kulttuuri-identiteettinsä kannalta keskeinen kategoria.[186]

Tinkerin mukaan ainoa dekolonisoiva teologinen ratkaisu noissa yhteisöissä on se, ettei intiaanien tarvitse enää huomioida kristillistä traditiota, koska sen riisuminen kolo-

[183] Tinker 1993, 2–3, 118-119; 2004, 29–30; 2008a, 139.
[184] Fanon 1968. Tinkerin teksteissä on paitsi yhtymäkohtia Fanoniin, myös eksplisiittisiä Fanon-lainauksia (esim. Tinker 2008, 91).
[185] Kuokkanen 2002, 260.
[186] Tinker 2008a, 94, 140. Vrt. Richard 2002, 297.

nialistisista, vieraista ja omia uskonnollisia perinteitä rappeuttavista narraatioista on niissä vaikeaa. Tinker korostaa, että tämä ratkaisu on intiaaniyhteisöissä nykyisin mahdollinen (koska rangaistuksen pelko on vähentynyt viime vuosikymmeninä voimakkaasti, erityisesti nuorten sukupolvien keskuudessa), yleinen ja vapauttava. Se valaa Tinkerin mukaan

> hengellistä omanarvontuntoa ihmisiin, joiden ei enää tarvitse ahtautua tai muuttua kristilliseen muottiin kokeakseen olevansa hengellisen totuuden äärellä. Joissakin intiaaniyhteisöissä niiden kipeän kokemushistorian vuoksi Kristus ja kristologia eivät edes radikaaleissa ja itsekriittisimmissä muodoissaan ole sopiva lähtökohta intiaaniteologialle. (…) Jälkikoloniaalisella teologilla täytyykin olla rohkeutta sanoa, ettei Jeesus välttämättä ole vastaus kaikkien kysymyksiin. Erityisesti Hän ei ole sitä silloin, kun kristinuskolla kolonisoitu yhteisö haluaa elvyttää omaa kulttuuriaan ja arvojaan sekä vapautua henkisesti ja hengellisesti.[187]

Tällainen totaaliseen kieltoon perustuva ratkaisumalli ei kuitenkaan riitä intiaaniteologian kristologiaksi. Tinker toteaa, että intiaanien joukossa on paljon kristittyjä - sekä monista eri syistä kristityiksi kääntyneitä ihmisiä että jo monia sukupolvia kristillisiä traditioita todeksi eläneitä intiaanisukuja. Nämä ihmiset korostavat olevansa Kristuksen ruumiin jäseniä, ja se on monille heistä tärkeää. Samat ihmiset kokevat kuitenkin myös intiaaniperinteensä ja -identiteettinsä luovuttamattomiksi. He tunnistavat kristillisen kielen imperialistiset rakenteet, ja Kristus on heille vaikea hahmo.[188] Tinker toteaakin, että intiaanikristologiaa tulee ensisijaisesti muotoilla niiden intiaanien vuoksi, jotka ovat jääneet ikään kuin puun ja kuoren väliin. Heille tulee tarjota tulkintatapoja, jotka osoittavat intiaanikulttuurien uskottavuuden myös kristinuskon viitekehyksessä. Tinker korostaa, että intiaanikristologian ”tulee pystyä parempaan kuin negaation kautta toimineet länsimaiset kristologiat”. Näin ollen hän pyrkii rakentamaan dekolonisoitua, positiivista ja sisällyksellistä kristologiaa. Tinkerin tuotannossa kristologiset teemat saavatkin paljon huomiota. Tämä johtunee siitä, että hän painottaa kristologian olleen yksittäisistä opinkohdista voimakkaimmin intiaanikansoja kolonisoiva.[189]

Tinker toteaa, että kristologia on luonnollisesti kristillisen teologian keskiössä, koska se on kyseisen tradition uniikki anti. Kristus, inkarnaatio, sovitustyö, kuolema ja ylös-

---

[187] Tinker 1995a, 116–117; 2008a, 110–111, 140.

[188] Tinker arvioi, että suurimmalla osalla Yhdysvaltojen intiaaneista on jonkinlainen suhde johonkin kristilliseen kirkkokuntaan tai useampaan niistä. Monet heistä ovat kristittyjä ja kokevat kristinuskon sanoman merkitykselliseksi. Tinker toteaa, että syitä intiaanien kristillisyyteen on monia; menneisyydessä kääntymiseen ovat usein johtaneet pakkokeinot ja jopa lainsäädäntö. Osa on kastettu, koska oman suvun side perinteiseen hengellisyyteen on kolonialismin aikana katkennut. Toisaalta kristinusko on monille syvästi henkilökohtainen ja tärkeä valinta. Se on voinut olla myös strateginen mahdollisuus selviytyä alistavan vallankäytön alla, liittyä vahvempaan yhteisöön tai harjoittaa omaa perinteistä uskonnollisuutta ilman pelkoa lähetystyön kohteeksi joutumisesta. Tinker 1990, 142; 2001, 65–66; 2004, 51; 2008a, 10. Tinkerin ajattelu estää sellaisen kritiikin, jota womanist-teologit ovat esittäneet feministiteologeja kohtaan: hän huomioi sen, että Jeesus voi olla sorretulle paitsi imperialistinen ja patriarkaalinen käsite, myös rohkaiseva toivonlähde. Vrt. Grant 1989, 195–120.

[189] Tinker 1990, 145; 1995a 116–117, 120; 2000, 45; 2002, 118–119; 2008a, 15, 91, 99.

nousemus sitovat kristityt yhteen ja antavat lähtökohdat kirkon työlle sekä ekumeeniselle dialogille. Tämän vuoksi Tinker korostaa, että kristityt intiaanit tarvitsevat työkaluja, joilla he voivat ymmärtää kristillisen sitoutumisen omasta näkökulmastaan ja omaehtoisesti (”in their own terms”). Tällaisen kristologian täytyy olla holistista ja yhdistää intiaanien spiritualiteetin perinteitä kristillisyyteen tasavertaisina elementteinä. Tinker toteaa, ettei muunlainen kristologia voi tarjota ihmisille aitoa pyhän kokemusta, joka mahdollistaisi heidän eheytensä ihmisinä. Tästä prosessista hän käyttää nimitystä ”*nativizing Christianity*”.[190]

3.3.2 Kristomonismin kritiikki

Sijoitan seuraavaksi Tinkerin kristologisen argumentaation hänen – aineiston pohjalta rakentamaani ja edellä kuvaamaani – uskontoteologiseen järjestelmäänsä, jotta voin osoittaa, kuinka hän soveltaa uskontoteologiaansa yksittäiseen dogmatiikan lokukseen.

Eksklusivismi-kritiikki suuntautuu Tinkerin kristologisessa ajattelussa paitsi kristinuskon ja muiden uskonnollisten perinteiden kohtaamisessa ilmeneviin ongelmiin, myös kristillisen narraation itsensä sisällä esiintyvään hegemoniaan. Tämän kritisoimansa ilmiön hän nimeää *kristomonismiksi*. Kristinuskon sisäisissä rakenteissa tuo kristomonismiksi vääristynyt kristologia ilmenee Tinkerin mukaan erityisesti pohjoisamerikkalaisessa herätyskristillisyydessä, mutta myös muussa protestanttisessa sekä roomalaiskatolisessa teologiassa. Nämä sisäiset ristiriidat heijastuvat hänen mukaansa siinä, kuinka kolminaisuuden sisäiset suhteet länsimaisessa kristillisessä perinteessä vääristyvät. Tinkerin dekonstruktion mukaan pohjoisamerikkalaisessa kristillisessä teologiassa varhaisten ekumeenisten uskontunnustusten toinen opinkohta, Jeesus Kristus, ylikorostuu. Tämä asettaa hänen mukaansa ensimmäisen opinkohdan, Jumalan ja luomisen, alisteiseen asemaan. Tinker arvioi kristomonistisen vääristymän johtuvan tarpeesta korostaa kristinuskon ja muiden uskontojen välisiä eroja.[191]

Tinkerin dekonstrutiossa Jeesuksen Kristuksen roolia kristinuskossa ei ole tarkoitus häivyttää pois. Hän vaatii kolminaisuuden sisäisen tasapainon ”uutta tulemista” pohjoisamerikkalaiseen kristilliseen teologiaan.

> En halua haastaa niinkään kristologisia dogmeja sinänsä, vaan niiden suhteen muuhun systemaattisteologiseen ajatteluun ja siihen, millaiseen kehykseen kristologia asettuu. (…) Kristillisten yhteisöjen teologiselle itseymmärrykselle keskeistä on se, mikä on uskon lähtökohta ja kivijalka. Tuo perusta määrittelee sen, missä valossa kaikkea muuta tradition materiaalia tulkitaan. Kristomonismissa kristologiasta tulee teologian prolegomena, ei osa kokonaisteologiaa. Tämä häivyttää

[190] Tinker 2008a, 45–46, 110.
[191] Tinker 1990, 145; 2008a, 44–47, 75. Tinker kutsuu kristomonismia ”kristilliseksi harhaopiksi” (”*a neutral and less pejorative form of Christian heresy in our times*”). Tinker 2008a, 44.

> erityisesti luomisen ja Pyhän Hengen merkityksen maailmassa ja näin murentaa holistista kolminaisuuden teologiaa. (…) Ekumeenisten uskontunnustusten toinen opinkohta sivuuttaa muut tunnustuksen osat.[192]

Tuo Tinkerin ajatteluun sisältyvä kritiikki ei vaikuta teologianhistoriassa uudelta keksinnöltä. Hän kuitenkin eksplikoi sen yhdysvaltalaisessa kontekstissa, ja suuntaa sanansa erityisesti ruohonjuuritasolle ja niihin lähestymistapoihin, joilla intiaaneja on kristittyjen toimijoiden taholta missiologisesti lähestytty. Näin hän laajentaa kristomonismin kritiikin koskemaan paitsi kristinuskon sisäisiä rakenteita, myös uskontoteologisia implikaatioita. Tinkerin mukaan juuri kristomonismin vuoksi intiaanien kohtaaman kristinuskon parissa eksklusivistisista lähestymistavoista on tullut kirjoittamaton sääntö. ”Jeesuksen vastaanottamisesta henkilökohtaiseksi vapahtajaksi” on intiaaniyhteisöissä muodostunut universaali rajapyykki hyvän ja pahan, oikean ja väärän, pelastuksen ja kadotuksen, välille. Tinkerin mukaan kristomonismi on syy siihen, että postmodernissa maailmassa on vielä toimijoita, joiden mukaan käsitys perisynnistä tai pelastuksesta täytyy tulkita universaalisti sen sijaan, että ne toimisivat kristinuskon *sisäisinä* totuusväitteinä. Hän toteaakin eksplisiittisesti suuntaavansa osan kritiikistä länsimaalaisten kristittyjen eksklusivistisiin kristillisiin lähestymistapoihin intiaaniyhteisöissä. Hänen mukaansa kristinuskon ainutlaatuisuuden julistaminen täytyy teologisesti ja moraalisesti kyseenalaistaa, jotta jälkikolonialistinen todellisuus on mahdollinen.[193]

3.3.3 Inklusivistisen kristologian mahdollisuus

Toisaalta Tinkerin kristologiseen ajatteluun sisältyy paljon inklusivistisia lähestymistapoja ja yrityksiä sanoittaa Kristuksen merkitystä intiaaniyhteisöissä uudelleen. Hän rinnastaa Kristuksen kärsimyksen ja sijaiskärsimyksen monissa intiaanikulttuureissa vallitsevaan tarttumapintaan kärsimyksestä. Intiaaniseremonioissa puolestaan on hänen mukaansa paljon yhteistä Kristuksen koko maailmaa, kansaa, yhteisöä ja luomakuntaa koskevan sovituksen kanssa. Myös armo on Tinkerin mukaan käsite, joka monissa intiaanikielissä ja -kulttuureissa ilmenee, ja hän mainitsee teksteissään useita yhteyksiä evankeliumikertomusten ja intiaanien perinteisten narratiivien välillä.[194] Nämä korostukset ovat Tinkerin ajatte-

[192] Tinker 2008a, 45–46.
[193] Tinker 2002, 117–119; 2008a, 45– 47, 122–124, 130–131.
[194] Tinker 2008a, 85–86. Tinker vertaa Jeesusta *Corn Mother* ja *White Buffalo Calf Woman* -hahmoihin, joilla molemmilla on intiaaniperinteiden narratiiveissa sijaiskärsijän rooli. Tinker korostaa sitä, että kristinuskoon ja intiaanimytologioihin liittyy tarinoita uhrautuvasta parantamisesta ja yhteisön harmonian sekä eheyden palauttavasta uhrista. Muina ”siltoina” intiaanikulttuurin ja kristinuskon välillä Tinker mainitsee inkarnaation elementit, syömisen sakramenttina ja pyhän aterian. Tinker 1990, 143; 2000, 45; 2008a, 107–110. Myös muiden intiaaniteologien teksteissä inkarnaatiota tulkitaan intiaanikulttuurien kertomusten kautta, eikä näitä tarinoita

lussa jopa yllättäviä. Uskontoteologiassaanhan hän kritisoi kaikkia samastavia ja inklusivistisia lähestymistapoja, joiden parissa intiaaniuskontojen arvo ilmenee vain niiltä osin, kun ne vastaavat kristillisen perinteen elementtejä. Näin ollen hän toimii välillä autokolonialistisesti, vaikka kritisoi samoista argumenteista länsimaisia teologeja.

Tämä saa kysymään, kuinka Tinker onnistuu yhdistämään kristomonismin kritiikin Kristuksen merkityksen uudelleentulkintaan. Näen, ettei hän pyrikään noiden ratkaisujen saumattomaan yhdistämiseen, vaan tarjoaa niitä erilaisina dekolonisoinnin tapoina eri intiaaneille, joilla on erilainen suhde kristilliseen traditioon. Tinkerin teksteistä käy ilmi, ettei hän pidä inklusivistista kristologiaa lähtökohtaisena ja ideaalina mallina, vaan eräänlaisena ”pakkoratkaisuna” niiden intiaanien eheyttämiseksi, joiden elämässä kristinuskolla on luovuttamaton asema, mutta jotka eivät ole löytäneet tuon perinteen puitteista tilaa oman kulttuuri-identiteettinsä harjoittamiseen ja omien perinteidensä kunnioittamiseen. Inklusivistinen lähestymistapa vaikuttaa olevan Tinkerin vastaus monien intiaaniteologien esittämään paradoksiin intiaanikristityistä, jotka eivät voi luopua uskostaan, mutteivät myöskään halua menettää omia kulttuurejaan ja niiden spiritualiteetteja ja tulla ihmisiksi, joita he eivät pohjimmiltaan ole.[195]

> Kristuksen täytyy nousta kokonaan intiaanitradition sisältä ja puhua noiden perinteiden kieltä. Myös kristittyjen intiaanien itsensä tulee saada yhdistää Kristuksen persoona omiin perinteisiinsä ja tarinoihinsa, puhua Kristuksesta omin sanoin ja omilla kielillään sekä tulkita kokemuksensa ja uskonsa itse. Vain nuo tulkinnat tarjoavat dekolonisaation mahdollisuuden niille intiaaneille, jotka haluavat kristittyinä ottaa vakavasti myös omat kulttuuriperinteensä.[196]

Tinker pyrkii hahmottelemassaan inklusivistisessa kristologiassa huomioimaan dekolonisaation ja painottaa sitä, että omien perinteiden arvostamisen myötä syntyy uusia, erilaisia kristologisia käsityksiä, joihin tulee hänen mukaansa suhtautua hyväksyvästi. Hän väittää, että länsimainen teologia ja kirkot eivät ole antaneet intiaaniyhteisöille mahdollisuutta itse määritellä, mitä evankeliumi heille merkitsee, eivätkä he ole saaneet luonnostella omaa kristologiaansa.[197]

3.3.4 Praksiksen taustoittama totuuskäsitys

Tinkerin kristologia ei ole koherentti ja systemaattinen kokonaisuus, vaan kriittisen lähestymistavan ympärille rakentuva, ambivalentti asetelma. Se on pragmaattinen ja samalla

nähdä vastakkaisina kilpailijoina vaan toisiaan tukevina hengellisyyden elementteinä. Esim. Donaldson 2000a, 215–216; Charleston 1996, 60, 69; Woodley 2008, 614.

[195] Tinker 1995a, 117, 2008, 89. Vrt. Woodley 2008, 614–15.

[196] Tinker 2008a, 92–93.

[197] Tinker 1995a, 121; 2000, 46.

analyyttinen pyrkimys muotoilla jälkikoloniaalista kristologiaa intiaaniyhteisöjen kontekstissa.

Tinkerin kristologiassa korostuu hänen uskontoteologiansa praktinen luonne. Kristusnarraation ongelma ei ole filosofinen, teologianhistoriallinen tai teoreettinen, vaan kokemuksellinen. Raamattuargumentaatio on Tinkerin kristologiassa varsin vähäistä. Hän esittelee kristologialleen vain kaksi raamatullista lähtökohtaa. Ensimmäinen niistä on synoptisissa evankeliumeissa (esim. Matt. 16:13–16) esiintyvä kertomus, jossa Jeesus kysyy Pietarilta: "Kuka minä teidän mielestänne olen?". Tinkerin mukaan intiaaniteologiassa liikkeelle täytyy lähteä tuosta Jeesuksen esittämästä kysymyksestä – ei Pietarin vastauksesta. Tuo on hänen mukaansa keskeisin kysymys kristillisille yhteisöille, ja hänen kristologinen ajattelunsa pyrkii vastaamaan tuohon kysymykseen kolonisoidun yhteisön näkökulmasta.[198]

Toinen raamatunkohta, jota hän korostaa, on Paavalin toteamus: ”Vapauteen hän teidät vapautti.” (Gal. 5:1.) Tinker kysyy, kuinka pitkälle tuo vapautus jälkikoloniaalisessa kontekstissa saa mennä. Aito vapauttaminen viittaa Tinkerin mukaan alkuperäiskansojen yhteisöissä sorretun ja alistetun ihmisen oikeuteen valita paluu omiin kulttuurisiin hengellisyyden muotoihinsa. Sen tulee myös olla vapautta rukoilla tavoilla, joilla yhteisö on rukoillut ennen kristinuskon saapumista. Vasta tuollainen Kristuksen suoma vapaus on Tinkerin mukaan jälkikoloniaalisissa yhteisöissä todellista ja syvää, parantavaa ja toivoa luovaa vapautta. Vapautus voi hänen mukaansa jälkikoloniaalisen kristologian valossa tarkoittaa siis myös sitä, että ihminen saa sanoa ei Jeesukselle ja kristinuskolle, ja kokea silti elävänsä täysipainoista hengellistä elämää.[199]

Tinkerin uskontoteologiset ja kristologiset korostukset mahdollistavat analyysin hänen tavastaan käsittää totuus ja kieli. Muuttuva, mihinkään lähestymistapaan sitoutumaton ja useita erilaisia malleja soveltava uskontoteologia osoittaa, että Tinkerin ajattelussa uskonnossa ei ole kyse totuuslauseista, kantilaisittain ilmaistuna ”olemis-arvostelmista”, vaan ennemminkin ”arvoarvostelmista”. Tinker ei mielestäni kuitenkaan määritä uskonnollisten lauseiden arvoa Kantin tavoin eettisten implikaatioiden avulla, vaan sen mukaan, kuinka nuo lauseet palvelevat ihmisen hengellisen identiteetin terveyttä ja holistisuutta sekä dekolonisaatiota.[200]

Tinkerin uskontoteologia, jossa ilmenee paljon relativistisia, post-pluralistisia korostuksia, ei jätä tilaa totuusväitteistä keskusteluun – sen pohtimiseen, millainen todellisuus

[198] Tinker 2008a, 85.
[199] Tinker 1995a, 118, 122–123; 2000, 46; 2008a, 93, 139; 2008b, 261.
[200] Ks. Byrne 2000, 311–317.

uskonnollisten totuusväitteiden viittausten kohteena on, ja kuinka kristinuskon dogmit tuon totuuden tavoittavat. Tuotannossaan hän ei kommentoi sitä, ovatko kristologiset opinlauseet ”totta”. Näin ajatellessaan hän yhtyy laajempaan jälkikoloniaalisten teologioiden joukkoon, joka hylkää ajatuksen valinnasta totuuden ja epätoden välillä – väitteen siitä, että mikäli joku on hengellisesti ”oikeassa”, on toisin ajattelevan oltava ”väärässä”.[201] Tinkerille uskonnolliset todellisuudet eivät ole toisensa kohtaavia ja poissulkevia argumentteja, jotka voi asettaa ”todemmuusjärjestykseen”. Sen sijaan analysoimani aineiston mukaan eri ihmisyhteisöissä on olemassa erilaisia jaettuja totuuksia, jotka kamppailevat keskenään tullakseen legitimoiduksi, lähinnä vallalla. Eri konteksteissa eri totuuksilla on oma, toisista riippumaton arvonsa. Tämä sama korostus on läsnä useimmissa jälkikoloniaalisissa teologioissa; pyhyys ilmenee eri yhteisöissä eri tavoin, ja ihmiset vastaavat siihen kukin kontekstinsa ja kokemustensa mukaisesti.

Näin ollen uskonnollisista totuusväitteistä tulee Tinkerin ajattelussa valtaväitteitä. Keskeisiä ovat teologisiin väitelauseisiin sisältyvät ideologiset viestit: ne eivät ole totuusväitteitä, mutta ne muodostavat ”totuusjärjestyksiä”. Teologisten väitteiden suhde vallankäyttöön kiinnostaakin Tinkeriä enemmän kuin niiden suhde abstraktiin ”totuuteen”. Hänen muotoilemansa intiaaniteologia keskittyy siihen, miten ja miksi jokin hahmotetaan ”normaaliksi” ja normatiiviseksi, ja kuinka sosiaalisen todellisuuden ja erottelujen rajat syntyvät ja vaikuttavat ihmisten toimintaan.

Tämän perusteella voidaan todeta, että Tinker suhtautuu implisiittisen torjuvasti teologiseen realismiin, eli ajatukseen siitä, että uskonnollinen kieli voi puhua ihmisestä riippumattomasta, objektiivisesta todellisuudesta ja välittää väitelauseiden sisältämiä tietosisältöjä. Voidaankin väittää, että hän edustaa sen sijaan teologista non-realismia, joka korostaa uskonnollisen kielen subjektiivista ja kontekstuaalista luonnetta. Uskonnollisia ilmaisuja ei hänen mukaansa tule ymmärtää tiedollisiksi väitteiksi ulkoisesta todellisuudesta vaan uskonyhteisön jakamaksi merkitysrakenteiden joukoksi, joilla ilmaistaan tunteita, kokemuksia ja elämänasenteita. Ne ovat historiallisesti konstruoitu osa sosiaalisia neuvotteluprosesseja. Tämä kontekstikorostus tekee Tinkerin teologiasta voimakkaan antifoundationalistista: emme voi astua ulos omasta kontekstistamme, emmekä sosiaalisesti konstruoidusta ajattelusta. Myös tämä korostus tuo Tinkerin lähelle kantilaista tietoteoriaa: emme koskaan tavoi-

[201] Monet alkuperäiskansojen teologit korostavat lähtökohtanaan sitä, ettei totuusväitteiden pidä kilpailla keskenään, vaan jokaisen osapuolen täytyy ottaa osaa keskusteluun tekemättä omasta tarinastaan ainoaa oikeaa kertomusta. Useimmat heistä korostavat sitä, ettei kristinuskon arvo ja sisältö itsessään tule kielletyksi, mikäli torjutaan kristinuskontulkinta, joka nostaa itsensä alkuperäiskansojen hengellisyyden yläpuolelle ja tavoittelee toisten muuttumista. Warrior 2006, 241; Charleston 1996, 60, 69; Copeland 2005, 379, 376; Treat 1996, 20; Donaldson 2000a, 215; Cone 1995, 111; Sugirtharajah 2001, 282, 265; 2003, 124; de Lima Silva 2008, 4.

ta ”asiaa itseään”, minkä vuoksi jumalakäsityksemme kertoo enemmän meistä kuin maailmasta ulkopuolellamme.[202] Tämän myötä monet kulttuurintutkimuksen peruskäsitteet kietoutuvat Tinkerin ajattelussa konstruktionistisesti[203] yhteen.

Kantin lisäksi, tai oikeammin kantilaisuutta voimakkaammin, Tinker yhtyy habermasilaiseen ajatukseen tiedosta. Kantin transsendentaalinen subjekti ja ahistoriallisuus saa rinnalleen ”habermasilaisuuden”: tiedon subjektina on historiallinen yhteisö, ja havainnot ja kokemukset muuttuvat tiedoksi kauttaaltaan sosiaalisessa prosessissa. Tinker korostaa Habermasin tavoin, ettei ole olemassa historiallisista ja ideologisista seikoista vapaata tietoa. Tämän vuoksi juuri tiedostava suhde omiin tiedonintresseihin mahdollistaa reflektoidun tiedon syntymisen ja pätevyyden, tutkimuksen autonomian sekä tietoteoreettisen subjektin ja objektin yhteyden.

Tinkerin teologiassa on myös monia postmodernin lähestymistavan tunnusmerkkejä. Hän tarkastelee kieltä pohtien sitä, kuinka tieto syntyy ja kenellä on siihen omistusoikeus. Postmodernille tyypillisesti hän myös analysoi väitelauseita tavoitteenaan horjuttaa tasapainoa ja löytää väitteiden taakse kätkeytyvää moniäänisyyttä sekä hiljennettyjä näkökulmia. Hän myös kiistää yhden universaalin totuuden saavuttamisen mahdollisuuden. Tinkerin mukaan ihminen voi tietää todellisuudesta vain omasta kontekstistaan käsin. Hän myös kritisoi valistuksen myötä syntynyttä rationalismia ja objektiivisuuden illuusiota.

Aiemmassa tutkimuksessa on esitetty, että jälkikoloniaaliset teologiat ovat osa postmodernia keskustelua, mutta edustavat postmodernia lähestymistapaa vain puolittain.[204] Tässä tutkielmassa en voi syvällisesti ja hienosyisesti paneutua noiden lähestymistapojen suhteisiin[205], mutta otan seuraavaksi lyhyesti esille seikkoja, jotka erottavat Tinkerin ajattelun postmodernismista. Ensinnäkään Tinker ei suhtaudu skeptisesti materiaaliseen historiaan. Sen sijaan, että historia olisi relativistista tai täysin kulttuurisesti konstruoitua, se on hänen mukaansa materiaalista ja sisältää valta- ja olosuhteita, jotka vaikuttavat subjekteihin pääpiirteittäin samalla tavalla.[206] Tästä seuraa se, että Tinkerin intiaaniteologia ei täysin kiellä suuria narratiiveja tai poliittisia agendoja. Postmoderneissa teologisissa ratkaisuissa vierastetaan absoluuttisia eettisiä ja moraalisia väitelauseita, mutta Tinkerin ajattelussa so-

[202] Kantilaisesta tietoteoriasta: Byrne 2000, 311–317.
[203] Konstruktionistisella näkökulmalla viittaan ajattelutapaan, jossa sosiaalisesti rakentuvat diskurssit hallitsevat käsityksiä todellisuudesta. Konstruktionismi on moniulotteinen paradigmaattinen lähestymistapa, joten sopivampaa on puhua monikossa konstruktionismeista. Keskeistä on tehdä ero äärimmäisen konstruktionismin (jota kutsutaan myös konstruktivismiksi) ja maltillisen sosiaalisen konstruktionismin välille. Määritelmäni perustuu Hackingin (1999) ajatuksiin.
[204] Esim. Kallenberg 2008, 572–573; Ward 2005, 323, 335.
[205] Jälkikolonialismin, postmodernismin ja poststrukturalismin monisyisistä suhteista esim. Quayson 2000.
[206] Vrt. Albers 2002, 109.

siaalinen oikeudenmukaisuus ja eräänlainen vapautus näyttäytyvät ”suurena kertomuksena”, josta hän ei irrottaudu ja jota hän ei suhteellista. Hän tosin kritisoi moderniin sisältyviä hegemonisoivia ja alistavia suuria kertomuksia. Tinker ei näin ollen ole yhtä varovainen totuusväitteiden esittämisessä kuin postmodernit teologit. Postmodernin paradigman tavoin hän kuitenkin varoo kuvittelemasta omia arvojaan universaalisti päteviksi tai omaa kokemusta toisen ihmisen kokemusta aidommaksi.[207]

Tinkerin uskontoteologian ja kristologian dekonstruktiiviset elementit ylittävät ortodoksian rajat, mistä hän on itse hyvin tietoinen. Hän kuitenkin korostaa sitä, ettei kyse ole uskonnonfilosofiasta tyhjiössä, vaan eletystä kokemuksesta ja väkivallan kohtaamisesta. Hänen tavoitteensa on mahdollistaa intiaanien ja kristillisen narraation ehyt elämä samassa kontekstissa. Sama tasapainottelu ilmenee kaikissa jälkikoloniaalisissa teologioissa, jotka pyrkivät puhuttelemaan sekä kolonisoituja että kolonisoijia ja väistämään universalistiset väitelauseet ja hegemoniset rakenteet.[208] Homi Bhabha on todennut, että kriittinen jälkikoloniaalinen ajattelu voi suoda ihmisille uutta tilaa määritellä identiteettiään ja arvojaan sekä kyseenalaistaa vakiintuneita uskomuksia, jotka ovat saaneet aseman ajattomina totuuksina ja muotoutuneet itsestäänselvyyksiksi.[209] Näen, että Tinkerin dekolonialisoidussa kristologiassa tuo pyrkimys realisoituu.

3.4 DEKOLONISOITU RAAMATTUHERMENEUTIIKKA

3.4.1 Tekstin ja tulkinnan dekonstruktio

Dekolonisoiva metodi johtaa Tinkerin tarkastelemaan myös raamattuhermeneutiikkaa intiaanikulttuurien sosiaalisen todellisuuden läpi, imperialistisessa kontekstissa. Tinkerin teologiassa raamattuhermeneuttinen dekolonisaatio kohdistuu analyysini perusteella kahteen elementtiin:

1) Raamatun kirjojen sisäiset valtasuhteet ja kolonialistiset diskurssit

Ensimmäinen askel Tinkerin hermeneutiikassa on Raamatun tekstien imperialististen ja kolonialististen teemojen analyysi, erittely ja kritiikki. Hän pohtii sitä, kuinka imperialistiset asenteet ovat vaikuttaneet kirjoitusyhteisöissä ja millainen kirjoittajien maailmankuva ja kirjoituskonteksti on ollut. Keskeisiä kysymyksiä ovat: ketkä kertomuksissa saavat äänen, kenet vaiennetaan ja ketä vastaan tekstit ohjaavat lukijaa? Tutkimusteemoina painottuvat

[207] Perustan postmodernin teologian määritelmäni Raschken (2001, 506) muotoiluihin.
[208] Vrt. Cone 1995, 81, 110.
[209] Bhabha 1994.

kansojen kohtaaminen, vallankäyttö, etninen erottelu, pakolaisuus, ”toisten” ja ulkopuolisten kohtaaminen ja kohtelu sekä diaspora ja eksiili.[210]

Näiden kysymysten avulla Tinker pyrkii avaamaan tekstien tapoja normalisoida alistavat rakenteet, arvot ja ideologiat ”asiaankuuluviksi” tai välttämättömiksi Jumalan toiminnan sivutuotteiksi. Tähän sisältyy kirjoittajien tavoitteiden ja motiivien pohdintaa, stigmatisaatioiden ja negatiivisten kuvausten avaamista sekä sanavalintojen ja henkilöhahmojen arvottamisen. Syntykontekstin ja kirjoitusajan valtarakenteiden pohtimisen lisäksi Tinker nostaa esiin Raamatun henkilöitä ja teemoja, joita hänen mukaansa ei aiemmassa raamatuntutkimuksessa ole nostettu keskiöön.[211]

> Raamatun narratiivit eivät ole vain sarja jumalallisesti ohjattuja tapahtumia tai kuvauksia ihmisen ja Jumalan kohtaamisesta, vaan myös kansojen, uskontojen ja kulttuuristen tulkintojen kohtaamisia, joihin sisältyy kolonialistisia asenteita ja eri osapuolten välisiä hierarkioita.[212]

Tinker painottaa dekolonisoivassa hermeneutiikassaan sitä, ettei Raamatun kolonialistisessa käytössä ole kyse vain vääristä tulkinnoista: Raamattu itsessään tarjoaa lähtökohtia imperialismille. Tämän vuoksi Tinker korostaa Raamatun olevan jälkikoloniaaliselle teologialle suuri haaste. Se sisältää kaksi lähestymistapaa toiseuteen: vapautuksen ja alistamisen. Alistamiseen rohkaisevat Raamatun narratiivit, joiden mukaan tietty usko ja maailmankatsomus ovat ainoa oikea tapa elää, ja tuota katsomusta tulee levittää muidenkin keskuuteen. Tinker toteaa, että sekä Vanhasta että Uudesta testamentista löytyy vapauttavia, antikolonialistisia tekstejä, mutta myös toisinajattelijoiden ja toisinuskovien vaientamista ja jopa demonisointia.

2) Raamatun kolonialistinen tulkintahistoria

Raamatun tekstuaalisen sisällön rinnalla Tinker harjoittaa dekolonisoivaa hermeneutiikkaa myös Raamatun imperialistisia tulkintaperinteitä kohtaan. Hän kiinnittää huomiota tulkintahistoriallisiin kehityskulkuihin sekä esimerkiksi kommentaarien painotuksiin ja tapaan tukea tai vaieta kolonialistisista sisällöistä ja ideologioista. Tinkerin raamattuhermeneutiikan keskeisin korostus on, että Raamattua käytetään aina suhteessa omaan kontekstiin, etnisyyteen, luokkaan, sukupuoleen ja kansallisuuteen. Hän painottaa sitä, ettei ole olemassa objektiivista tai ”oikeaa” luentatapaa, vaan jokainen lähestymistapa sisältää erilaisia ennakko-oletuksia. Tinker kirjoittaa myös analyysiä siitä, ketkä ovat kirkkohistorian kuluessa tulkinneet tekstejä, kenelle tekstit ovat ”kuuluneet”, ja kenen tulkinnat on vaiennettu.[213]

[210] Tinker 2004, 89; 2009. Vrt. Steele Ireland 2008, 684; Sugirtharajah 2006b, 64.
[211] Esim. Tinker 2009, 45–50. Vrt. Sugirtharajah 2001, 251, 258.
[212] Tinker 2009, 45–46.
[213] Tinker 1995a, 121; 1995b, 70, 72; 2002, 118–119; 2008a, 84; 2008b, 262.

Raamatuntulkinta, jonka Tinker pyrkii dekonstruoimaan, perustuu kolonialistiseen hermeneutiikkaan. Hänen mukaansa tuollainen luenta korostaa Raamatun narratiiveja, joissa yksi kansa kuvitellaan Jumalan valitsemaksi, ja yksi usko ainoaksi oikeaksi tavaksi lähestyä pyhää. Ongelma on erityisesti imperialistinen motivaatio tehdä muista, eri tavoin ajattelevista, samoin uskovia. Raamattuhermeneutiikassa tuo kolonialistinen pyrkimys naamioituu Tinkerin mukaan ”vapauttamiseksi” ja ”pelastuksen välittämiseksi”. Kolonialistiseen hermeneutiikkaan liittyy hänen mukaansa myös tekstin merkityksen päättäminen ennen toisen kulttuurin kohtaamista. Imperialistinen tulkinta ei ota huomioon toisenlaisten maailmankatsomusten olemassaoloa ja sen oikeutusta.[214]

Tämän dekonstruktion tavoitteena Tinkerin ajattelussa on raivata tilaa jälkikoloniaaliselle luennalle. Tuossa tulkintatavassa huomio kiinnittyy ensinnäkin Raamatun syntykontekstin kolonisoituihin kansoihin ja perspektiiveihin, joita usein pidetään ”viholliskuvina”. Tinker opastaa lukemaan marginalisoitujen ja eri tavoin alistettujen henkilöiden sekä vääräuskoisiksi tuomittujen näkökulmista. Hän tarkastelee myös Raamatun henkilöiden identiteettien hybridiyttä ja moniulotteisuutta sekä korostaa sitä, että Raamattua kirjoitettaessa ihmisten, ajatusten, kulttuurien ja uskontojen moninaisuus on ollut todellisuutta, vaikkei se aina heijastuisi teksteistä.[215]

Tässä mielessä jälkikoloniaalinen hermeneutiikka tarkoittaa Raamatun tekstien ja tarinoiden uudelleenarviointia. Kriittisten lukutapojen avulla Tinker pyrkii korostamaan Raamattua, joka puhuu marginaaleille, mutta jossa myös marginaalit puhuvat. Näin hän etsii Raamatusta ääniä, joihin kolonisoidut voivat samastua. Monissa aineiston teksteistä Tinker korostaa, että raamatunlukuun liittyy aina paradigmaattinen valinta: Lukija itse ohjaa hermeneuttisesti sitä, kuinka hän lukee pyhiä tekstejä ja kohtaa niiden kolonialistiset rakenteet. Kun Raamatussa ilmenee vallankäyttöä, lukijan on päätettävä, kulkeeko hän tekstin mukana vai nouseeko sitä vastaan.[216]

3.4.2 Vanhan testamentin kaksi puolta

> ”Minä annan sen maan asukkaat teidän käsiinne, ja te voitte karkottaa heidät tieltänne.” 2.Moos 23:31

Tinkerin raamattuhermeneutiikan yksi osa-alue on Vanhan ja Uuden testamentin suhteen pohtiminen kolonisoidussa kontekstissa. Hän toteaa, että Vanha testamentti – sen seemiläi-

[214] Tinker 2004, 89–91; 2009, 45–50. Vrt. Brett 2009; Tamez 2006, 13–14; Steele Ireland 2008, 684.
[215] Tinker 2004, 89–95; 2009, 46. Vrt. Tamez 2006, 24; Sugirtharajah 2001, 253, 267.
[216] Tinker 1995a, 121; 1995b, 70, 72; 2002, 118–119; 2008a, 84; 2008b, 262; 2009. Samaa korostavat Elliott 2005, 86; Sugirtharajah 2001, 259; 2005b, 1; 2006c, 495; Steele Ireland 2008, 684; Tamez 2006, 15.

nen kieli, maailmankatsomukset ja narratiiviset maailmankuvat sekä tapa tarkastella yhteisöjä – on intiaanikulttuureissa helposti ymmärrettävä ja varsin yhteensopiva. Tästä syystä Vanha testamentti on hänen mukaansa monelle intiaanikristitylle erityisen tärkeä. Samalla Vanhan testamentin käyttö osoittautuu Tinkerin ajattelussa erityisen ongelmalliseksi intiaanien sosiaalisessa kontekstissa ja heidän kokemushistoriansa valossa. Hänen mukaansa se

> pakottaa omaksumaan omasta kontekstista vieraan historiallisen narraation, johon täytyy samastua ja identifioitua uskonnollisesti. Intiaaniyhteisöissä tämä on ongelmallista, koska alistamisen kokemuksemme koostuu juuri vieraan historiallisen narraation omaksumisen pakosta ja oman historian kieltämisestä. Tuo on kokemus, josta intiaaniyhteisöissä yritetään parantua ja päästä irti. Tämän vuoksi muinaisen Israelin (ja Juudean) ajallisesti ja paikallisesti vieras kulttuuri voi ilmetä intiaaniyhteisöissä uhkana: vieraan historian omaksuminen ja hyväksyminen tarkoittaa myös oman historian alistamista ”pyhemmälle” historialle. Intiaanien elämässä tämä on merkinnyt, ei vain Israelin historiaan samastumista, vaan väistämättä myös euro-amerikkalaisen kristillisen tradition ja länsimaisen kristinopin muotoilun omaksumista.[217]

Erityisen problematisoituja Vanhan testamentin narratiiveja Tinkerin hermeneutiikassa ovat eksodus- ja muut valloituskertomukset. Niitä dekolonisoidessaan Tinker tukeutuu Sugirtharahajin ja Warriorin esittämään kritiikkiin ja soveltaa sitä omaan kontekstiinsa.[218] Tinker toteaa, että vanhatestamentillista tarinaa orjuudesta vapautumisesta, Jumalan kulkemisesta valitsemansa kansan rinnalla ja luvatun maan haltuunottoa luetaan”yllättävän harvoin” kanaanilaisten näkökulmasta.

> Intiaaneille nuo alueella asuneet ja valloitetuiksi joutuneet ihmiset ovat kuitenkin ainoa rehellinen analogia ja samastumiskohta kertomuksessa. Israelin kansan kotiinpääsy vaati kanaanilaisten valloittamisen, sortamisen ja tuhoamisen. Tuo näkökulma on intiaanien raamatunluennassa väistämätön, ja siksi jälkikoloniaalisen teologian täytyy tarkastella ja dekolonisoida kyseisen narratiivin käyttöä.[219]

Tinker väittää, että länsimaisissa konteksteissa eksodus-narratiivia luetaan useimmiten israelilaisten ja harvoin kanaanilaisten näkökulmasta. Tämä johtaa hänen mukaansa automaattisesti – vaikkakin usein tiedostamatta – kolonialismin legitimointiin Jumalan tahtona. Warriorin tavoin Tinker korostaa sitä, ettei Israelin kansan historiallisen menneisyyden ja Raamatun kertomuksen vastaavuudella ole intiaaniteologiassa merkitystä. Keskeisempää on se, että tuota pyhää kertomusta eletään todeksi paradigman muodossa, sille annetaan uskonnollisia merkityksiä ja sitä julistetaan vapautuksen sanomana. Keskeistä on siis narratiivin rooli, ei sen takana oleva historia.

---

[217] Tinker 2008a, 131–132.

[218] Warrior oli ensimmäinen, joka kirjoitti jälkikoloniaalista kritiikkiä eksodus-narratiivista (esim. 2. Moos. 23:31-33 ja 5. Moos. 7:1-2) Pohjois-Amerikan intiaanien näkökulmasta ja osoitti, kuinka intiaaneille ainoa luonnollinen samastumiskohde tarinassa on kanaanilaisten kohtalo. Warrior kritisoi voimakkaasti myös vapautuksen teologien tapaa käyttää eksodusta sorrosta vapautumisen symbolina. Warrior 1996; 2006.

[219] Tinker 2004, 90.

Israelin historian omaksumista ja siihen identifioitumista on Tinkerin kritiikin mukaan käytetty myös Pohjois-Amerikan kolonialistisessa historiassa. Hän kuvailee eksoduskertomuksen roolia yhdysvaltalaisessa ideologisessa ilmapiirissä ja kansallisessa itsetunnossa, 1600-luvulla mantereelle saapuneiden puritaanien käsitystä Uudesta Israelista, sekä sosiaalisen evoluution ajatusta, valloituseksegeesiä, ja uskonnollispoliittista *Manifest Destiny* -oppia[220], jotka kaikki heijastuvat Tinkerin mukaan Yhdysvaltojen tämänhetkisessä sisä- ja ulkopolitiikassa.[221] Tinkerin raamattuhermeneutiikasta käy ilmi, että yhdysvaltalaisessa yhteiskunnassa ilmenevä identifikaatio luvattuun kansaan täytyy ymmärtää, jotta intiaaniteologian kritiikkiä voi tulkita oikein. Samasta teemasta Warrior on todennut: ”Amerikan intiaanit ovat olleet alistettuina nyt yli sata vuotta kauemmin kuin Israelin kansa traditionmukaan Egyptissä”.[222]

Tämän dekonstruktiivisen eksodus-luennan rinnalla Tinker rakentaa uutta hermeneuttista tulkintaa: hän lukee kertomuksen vaiennetun osapuolen näkökulmasta, kanaanilaisten kontekstista käsin. Warrior on painottanut, että kanaanilaisista täytyy tehdä teologisen reflektion keskus, jotta voidaan puhua minkäänlaisesta vapautuksen teologiasta. [223] Tinker yhtyy tuohon ajatukseen ja kysyy monia muita jälkikoloniaalisia teologeja lainaten: ”Tahtoiko Jumala todella, että Joosua tuhoaa väkivaltaisesti lukuisia sukupolvia ja valloittaa toisen kansan tuhoten sen elämän? Ja jos tahtoi, miksi se olisi iloinen sanoma?” Tinkerin mukaan eksodus-kertomuksen imperialismin pyhittäminen täytyy lopettaa, mikäli raamattuhermeneutiikka halutaan dekolonisoida.[224]

Tinkerin hermeneutiikassa eksegetiikka ja systemaattinen teologia tulevat lähelle toisiaan. Tämä on tyypillistä jälkikoloniaaliselle raamatuntutkimukselle.[225] Tinkerin tausta eksegetiikassa näkyy alkukielisten kokonaisuuksien analyysissa sekä kirjoituskontekstin tietoisessa huomioimisessa ja korostamisessa. Toisaalta systemaattinen lähestymistapa huomioi tulkintahistorian ideologiset ja hegemoniset rakenteet. Sugirtrajah on kuvannut jälkikoloniaalista raamattuhermeneutiikkaa monimetodiseksi työskentelyksi. Se ei siis ole homogeeninen metodi, vaan eräänlainen näköala tutkimukseen (”an avenue of inquiry”). Hänen mukaansa yhteistä jälkikoloniaaliselle raamatuntutkimukselle on sitoutuminen epä-

[220] Ks. *Manifest Destiny* -opin määrittelystä s. 32
[221] Tinker 2004, 89–90; 2008a, 132; 2009, 45.
[222] Warrior 2006, 240–241.
[223] Warrior 2006, 237, 240. Myös Copeland 2005, 380.
[224] Tinker 1995a, 129. Vrt. Steele Ireland 2008, 684; Sugirtharajah 2005b, 1; 2006c, 495.Sama teema on keskeinen palestiinalaisessa teologiassa. Esim. Stephanous 2008, 537, 540.
[225] Esim. Sugirtharajah 2003, 4; 2005, 538. Jälkikoloniaalista raamatunhermeneutiikkaa tutkivat ja tekevät paitsi eksegeettisen koulutuksen saaneet, myös muiden alojen edustajat, kuten systemaattiset teologit (esim. Kwok Pui-lan) ja kirjallisuuden tutkijat (esim. Laura E. Donaldson).

oikeudenmukaisuutta vastaan ja sellaisen tiedon tuottamiseen, joka problematisoi vakiintuneita positioita ja tuo esiin marginalisoitujen elämän ja näkökulmat. Samalla jälkikoloniaalista raamattuhermeneutiikkaa värittää kriittisyys länsimaisia hermeneuttisia lähestymistapoja kohtaan. Niihin sisältyy jälkikoloniaalisten teologien mukaan valistuksen rationalismin myötä asenteita eurooppalaisesta ylemmyydestä ja länsimaisten kategorioiden ja metodien ”absoluuttisesta totuudesta”. Jälkikoloniaalinen raamatuntutkimus sisältää alkuperäiskansojen tulkintoihin perustuvia hermeneuttisia lähestymistapoja, joita on historialliskriittisen lukutavan parissa pidetty eurooppalaisia metodeja alempiarvoisina.[226]

Jälkikoloniaaliselle teologialle tyypillinen korostus Tinkerin ajattelussa on myös kriittisyys käännöksiä ja kieltä kohtaan. Tinker pohtii seemiläisen kielen ja maailmankatsomusten kääntämisen mahdollisuuksia. Hän korostaa sitä, etteivät kielet ole kuin koodeja, jotka voi helposti vaihtaa toisiksi. Kielen myötä täytyy myös kääntää kokonainen maailmankatsomus ja kulttuuri. Tämän vuoksi Tinker korostaa sitä kulttuurista eroa, joka Raamatun syntykontekstien ja erilaisten postmodernien lukukontekstien välillä on. Intiaaniyhteisöjen keskuudessa ongelmalliseksi kielelliseksi esimerkiksi Tinker nostaa ”herruuden” (*the language of Lordship*). Tinker väittää, että ”Herra” on metafora joka on Pohjois-Amerikassa menettänyt täysin alkuperäisen symbolisen merkityksensä, ja sitä käytetään anakronistisesti ymmärtämättä ensimmäisen vuosisadan Välimeren alueen maailmaa ja sen kielelliskulttuurista historiaa. Toisaalta Tinker toteaa, että vaikka eksegeettistä osaamista käytettäisiinkin tuon metaforan analysointiin, se ei ratkaise ongelmaa, sillä intiaaniyhteisöissä ainoa Herra-sanaan liittyvä mielenyhtymä on länsimaisen kulttuurin sille antama merkitys, joka on kaukana palestiinalaisen kulttuuripiirin alkuperäisestä merkityksestä.[227]

> Intiaaniyhteisössä ”Herra” on satuttava ja väkivaltainen, kolonialistiseen alistamiseen ja orjuuteen yhdistyvä sana. Intiaanien kokemus herruudesta on syntynyt vain kolonialismin myötä ja on siksi merkitty vääristyneellä valtasuhteella. (…) Jeesuksen kutsuminen Herraksi vahvistaa kolonialistista hierarkkista todellisuutta ja sosiaalisia rakenteita sekä sisältää intiaaneja alistavia merkityksiä, joita käyttämällä intiaanit itse ottavat osaa omien kulttuuriensa pahoinpitelyyn.[228]

Kielelliseksi ongelmaksi Tinker nimeää muidenkin maskuliinisten ilmaisujen käytön. Hän toteaa, että kristillinen teologia on rakentunut vahvojen hierarkkisten metaforien varaan, eikä niitä aina ymmärretä kontekstuaalisiksi symboleiksi. Hän korostaa, että esimerkiksi Jumalasta käytetyt miehiset ja hallintaan liittyvät sanat (kuten Herra, Kuningas, valtakunta) eivät tavoita intiaanien ymmärrystä pyhästä, vaan vaikuttavat imperialistisilta. Näin ollen metaforia tuleekin Tinkerin mukaan voida kontekstualisoida, uskonnollisen kielen

[226] Sugirtharajah 2001, 258. Ks. myös Steele Ireland 2008, 684.
[227] Tinker 2000, 46; 2004, 88; 2008a, 97–98.
[228] Tinker 1995a, 126–127; 2008a, 96–97.

täytyy elää ja saada tulla ymmärretyksi erilaisissa ympäristöissä. Hänen dekolonialistiseen hermeneutiikkaansa sisältyykin vaatimus siitä, että jokainen yhteisö voisi kääntää heidän pariinsa tuodut metaforat omasta kokemusmaailmastaan nouseviksi, heitä puhutteleviksi kielikuviksi. Kenenkään ei tulisi Tinkerin mukaan jatkaa pakotettujen ja ulkopuolelta annettujan metaforien käyttöä, varsinkaan kontekstissa, jossa ne eivät ole ymmärrettäviä, tai erityisesti mikäli ne ovat imperialistisia. Tinkerin omissa teksteissä esimerkiksi ”kansasta” tulee teologinen kategoria ja konsepti, ei vain sosiologinen ja kulttuurinen realiteetti.[229]

3.5 VAPAUTUKSEN TEOLOGIAN DEKONSTRUKTIO: YHTEYDET JA EROT

Tinkerin teologisen ajattelun suhdetta muihin kriittisiin identiteettiteologioihin on mahdollista tarkastella kahdesta näkökulmasta: siitä, kuinka hän itse reflektoi tuota suhdetta eksplisiittisesti, ja siitä, kuinka se aineiston teologisissa argumenteissa rakentuu implisiittisesti.

Tinker itse sijoittaa teologiansa voimakkaimmin ”neljännen maailman” teologiseen perheeseen, joka hänen ajattelussaan kuuluu tiiviiksi osaksi 2/3-maailmaa. Hän kuitenkin korostaa, että alkuperäiskansojen konteksti, kokemushistoria sekä monet kulttuuriset, poliittiset ja erityisesti hengelliset kysymykset erottavat heidät muista identiteettiteologioista. Tämä tekee Tinkerin mukaan suhteesta jännitteisen, mutta hedelmällisen. Myös muussa jälkikoloniaalisessa teologiassa suhtaudutaan usein kriittisesti erityisesti ”perinteiseen” vapautuksenteologiseen paradigmaan.[230] Seuraavaksi tarkastelen sitä, kuinka Tinker tuotannossaan sijoittuu vapautuksen teologian paradigman piiriin, ja kuinka hän toisaalta ottaa siihen etäisyyttä.

Itse näen, että Tinkerin ajattelussa on paljon selkeitä yhtymäkohtia vapautuksenteologiseen paradigmaan.[231] Mielestäni niillä on:

1) Jaettu lähtökohta: vaiennettujen ja marginalisoitujen ihmisten ääni ja kokemus, toiseuden ottaminen vakavasti, hallitsevien ja hegemonisten tulkintojen esiin tuominen ja kyseenalaistaminen sekä valtasuhteiden analyysi.[232]

2) Jaettu käsitys tiedosta: objektiivisuuden ajatuksesta irrottaudutaan, eikä omaa tai muiden tulkintoja pidetä universaalisti pätevinä tai neutraaleina. Kontekstualisoinnin haaste osoitetaan myös muille teologeille, ja teologian lähtökohdaksi otetaan praksis.

[229] Tinker 2008a, 26–28. Vrt. Nirmal 1993, 169–170; Rieger 2007.
[230] Tinker 1992, 312; 1995a, 120; 2008a, 91. Vrt. Cleary & Steigenga 2004, 11; Parratt 2004, 2.
[231] Vapautuksen teologiaa kuvailen tässä yhteydessä seuraavaan kirjallisuuteen tukeutuen: Saraneva 1991; Vuola 1991, 1997; Libanio 1997; Escobar 2000; Goizueta 2008.
[232] Esim. Tinker 1995a, 116.

3) Jaettu tavoite: kärsimyksen lieventäminen, länsimaisen kulttuurin nopean laajentumisen negatiivisten seurauksien vähentäminen, oikeudenmukaisuus ja parantavan uskonnollisen elämän rakentaminen sortavan tilalle. Tässä yhteydessä keskeistä on myös teologian toiminnallinen puoli sekä yhteys ruohonjuuritason järjestöihin.[233]
4) Jaettu metodologia ja toimintatapa: Yhteiskuntatieteiden asema teologian rinnakkaistieteinä voimakkaampi kuin filosofian. Yhteiskunnallinen ja kirkollinen aktiivisuus yhdistyy teologian tekemiseen, ja poliittiset, kulttuuriset ja uskonnolliset kysymykset nähdään toisiinsa kietoutuvina.

> 2/3-maailman teologioissa on pohjimmiltaan kyse samasta kaipuusta ja asioista, joiden kanssa olemme tekemisissä päivittäin; eri yhteisöjen kokemuksista ja todellisuudesta, jossa kukin eri ryhmä elää sekä asioista, joita he kohtaavat arjessaan ja yhteisöissään, ja jotka tuottavat heille kokemuksen alistetusta asemasta.[234]

Myös Tinker itse myöntää nuo yhteydet ja erityisesti sen, että muut kriittiset identiteettiteologiat ovat hyötyneet suuresti vapautuksen teologian varhaisista muotoiluista. Samalla hän kuitenkin korostaa 2/3-maailman teologioiden sisäistä heterogeenisyyttä ja eroja. Ensimmäinen noista korostuksista on kolonialistisen nykytodellisuuden kontekstien eroavuus. Tinker toteaa, että alkuperäiskansojen keskuudessa fyysinen ja hallinnollinen kolonialismi ovat yhä todellisuutta, ja siksi post-etuliitteeseen kolonialismin edessä on välttämätöntä suhtautua kriittisesti. Kun muualla 2/3-maailmassa kolonialismikritiikistä on tullut abstraktimpaa, esimerkiksi globaaliin talouteen liittyvää maailmanlaajuisten valtarakenteiden tarkastelua, alkuperäiskansat ovat yhä konkreettisesti ja fyysisesti sekä maantieteellisesti kolonisoituja. He eivät ole koskaan itsenäistyneet hallitsijoiden vallan alta. Tässä yhteydessä Tinker korostaa myös eri alkuperäiskansojen teologien kontekstien eroavaisuutta.[235] Oman teologiansa kohdalla hän reflektoi yhdysvaltalaisuuttaan: haluamattaan hän on ”osa koko 2/3-maailman näkökulmasta keskeisimmän taloudellisen ja poliittisen vallanpitäjän toimintaa”.[236]

Toinen keskeinen ero on identiteetin eri osa-alueiden korostuminen. Tinkerin teksteissä eivät painotu talouden, luokan, etnisyyden tai rodun kaltaiset käsitteet, kuten monissa muissa vapautuksen teologioissa. Hänen ajattelussaan keskeisiä erottelevia kategorioita ovat hengellisyys, spiritualiteetti, itsemääräämisoikeus (suvereniteetti) ja kulttuuri. Noiden käsitteiden alakategorioiksi hänen ajattelussaan kuuluvat sukupuoli ja maan pyhyys.[237] Täs-

[233] Esim. Tinker 1992, 312; 2008a, 2.
[234] Tinker 2008a, 151.
[235] Tinker 2004, 10–11; 2008a, 81.
[236] Tinker 1995a 115, 121.
[237] Tinker 1995a, 127–130.

sä yhteydessä Tinker pyrkii korostamaan alkuperäiskansojen teologian eroavuutta vapautuksen teologioista, joissa lähtökohtana on köyhyys taloudellisena ja hengellisenä ilmiönä: Jumala on ekonomisesti sorrettujen Jumala. Tinker korostaa, etteivät alkuperäiskansat ole ainakaan yksiselitteisesti osa ”köyhien luokkaa”, ja vapaus viittaa intiaaniteologiassa paljon muuhun kuin luokkataisteluun – erityisesti vapauteen toteuttaa omaa uskontoaan ja kulttuuriaan valtaväestöstä poikkeavalla tavalla.[238] Toisalta Tinkerin mukaan kaikista 2/3-maailman teologioista on erityisesti EATWOT-työskentelyn myötä löytynyt tasapaino poliittisen ja kulttuurisen analyysin välillä: afrikkalaisissa ja aasialaisissa vapautuksen teologioissa on huomioitu taloudellinen sorto, ja Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologioissa kulttuurien, uskontojen ja sukupuolten moninaisuus.[239]

Identiteettiä rakentavien erojen, kuten sukupuolen, etnisyyden, kansallisuuden, seksuaalisuuden ja luokan, tarkastelemista toisiaan leikkaavina, toisensa sisään sulkevina ja toisiaan muokkaavina elementteinä kutsutaan *intersektionaalisuudeksi*.[240] Intersektionaalisuus korostaa eri ryhmien sisäisiä ja välisiä eroja ja eri sosiaalisten kategorioiden kytköksiä. Kyseinen ilmiö esiintyy monien jälkikoloniaalisten teologien ajattelussa, vaikkeivät he kutsu sitä tuolla nimellä. He peräänkuuluttavat eri muuttujien huomioimista vapautuksen teologioiden parissa. Kyseinen kritiikki kohdistuu erityisesti perinteiseen, varhaiseen vapautuksen teologiaan, jonka parissa kulttuuri-identiteettiin kiinnitettiin varsin vähän huomiota luokkataistelun rinnalla.[241] Tinkerin ajattelussa ilmenee toisinaan voimakkaitakin intersektionaalisuuden korostuksia, jotka ovat luonteeltaan holistisia ja yhdistäviä, eivät erottavia. Hän painottaa sitä, että taloudellinen, poliittinen, uskonnollinen ja kulttuurinen imperialismi ovat saman ilmiön eri puolia.

Tinkerin teologia on esimerkinomainen yksittäistapaus, joka havainnollistaa laajempaa liikehdintää 2/3-maailman teologioiden parissa. Erityisesti 1990-luvulta lähtien vapautuksen teologioiden ja jälkikoloniaalisten teologioiden vuorovaikutus on monien teologien

---

[238] Tinker 2008a, 143. Tässä näen yhtymäkohdan politiikan teoreetikon Nancy Fraserin muotoilemaan erontekoon sosioekonomisen epäoikeudenmukaisuuden (poliittistaloudellinen tulonjako, työnjako ja muut perusrakenteet) ja kulttuurisen/symbolisen epäoikeudenmukaisuuden välillä. Jotta voitaisiin edistää ihmisten pitkän aikavälin sitoutumista tasa-arvoisempaan sosiaaliseen ja kulttuuriseen muutokseen ja kyseenalaistaa vallitseva epäoikeudenmukainen sosiaalinen järjestys, tarvitaan Fraserin mukaan paitsi sosioekonomisia toimia, myös symbolisia ja kieleen liittyviä muutoksia. Fraser 1997, 15. Tinker yhtyy mielestäni tuollaiseen jaotteluun korostaessaan intiaanispiritualiteettiin ja -identiteettiin liitettyä stigmaa sekä tarvetta syvälliseen ja laajamittaiseen muutokseen representaation ja tulkinnan sosiaalisissa rakenteissa.

[239] Tinker 1995a, 118; 1995b 73; 2004, 90; 2008a, 23, 25, 89.

[240] Intersektionaalisuus on muotoiltu feministisen teorian parissa. Käsitteen varhaisimpia muotoiluja esitti Kimberlé Crenshaw (1991, 1241–1299).

[241] Tätä kritiikkiä esittävät esimerkiksi Cleary & Steigenga 2004, 11; Horst 2004, 65; Judd 2004, 215; Richard 1995, 44; Cone 1995, 110; Taylor 2001, 101.

mukaan lisännyt molempien lähestymistapojen intersektionaalisuutta.[242] EATWOT-keskusteluissa muun muassa naiset, alkuperäiskansojen edustajat ja mustat teologit ovat osoittaneet, että alistetuilla kansoilla on oma spiritualiteettinsa ja uskonnollinen elämänsä, ihonvärinsä ja sukupuolensa, jotka teologiassa tulee huomioida.

Kolmas korostus, jonka avulla Tinker pyrkii erottautumaan vapautuksen teologian perinteisestä paradigmasta on irrottautuminen länsimaisista diskursseista. Hänen mukaansa vapautuksen teologioissa sekä Pohjois- että Etelä-Amerikassa on käytetty kritiikittä länsimaisia diskursiivisia ja kielellisiä teologisia lähestymistapoja sekä teologisia, poliittisia ja taloudellisia järjestelmiä teologian tukena. Hän väittää, että myös aputieteinä käytetyt yhteiskuntatieteiden muodot on lähes kopioitu länsimaisista malleista ja keskustelusta. Tinker kritisoi sekä sosialistisen, demokraattisen että solidaarisuuteen perustuvan diskurssin tuhoavan neljännen maailman hengellistä perintöä ja spiritualiteettia, koska ne ovat perustaltaan länsimaiseen individualismiin ja antroposentrisyyteen nojautuvia.[243]

Tässä kritiikissä Tinker seuraa Vine Deloria Jr.:n radikaalia kritiikkiä vapautuksenteologisten paradigmojen länsimaista metodologiaa ja lähestymistapoja kohtaan. Deloria väittää jopa, että vapautuksen teologia ei tuhoa sorron juuria, vaan pikemminkin auttaa alkuperäiskansoja kestämään sortoa. Delorian mukaan vapautuksen teologia on yhtä universalistista, absoluuttista ja imperialistista kuin kolonialistinen länsimainen teologia. Hänen tuotannossaan korostuu kaikkien länsimaisten tietoteorioiden hylkääminen.[244] Tinker ottaa tuon kritiikin vakavasti ja liittyy siihen. Samalla hän kuitenkin edustaa selvästi intiaaniteologian ”toista sukupolvea” analysoidessaan myös vapautuksen teologioiden ja alkuperäiskansojen teologioiden yhtymäkohtia sekä molempien paradigmojen sisäistä heterogeenisyyttä. Tinker edustaa ajattelua, jonka mukaan kulttuurianalyysilla ja poliittisella analyysilla on 2/3-maailman teologien parissa turhaan jännitteinen suhde, kun nuo lähestymistavat voisivat pikemminkin täydentää toisiaan.[245]

Neljäs ero on käsitys vapautuksen vaatimuksen sisällöstä. Tinker tulkitsee vapautuksen teologian ottavan kristinuskon ja sen perustavat diskurssit ja kognitiiviset kategoriat kritiikistä huolimatta teologian itsestään selviksi lähtökohdiksi. Hänen argumentaationsa analyysi johtaa seuraavanlaisen logiikan löytymiseen: Vapautuksen teologian parissa va-

[242] Tätä painottavat esimerkiksi Judd 2004, 221; Richard 1995, 39; Cone 1995, 110; Copeland 2001, 505–506; Parratt 2004, 11; Sugirtharajah 2001, 260.
[243] Tinker 1992, 315; 2004, 101, 106; 2008a, 77–79.
[244] Deloria 1973, 219–238, 237–270. Ks. myös Copeland 2005, 378, 380; Treat 1996, 16–17.
[245] Tinker 2004, 6; 2008a, 87. Tuo jännitteinen ja hedelmällinen dynamiikka käy konkreettisesti esille EATWOT:n julkaiseman *Voices from the Third World* -journaalin numerosta 2/1995, jonka sivuilla eri 2/3-teologioiden edustajat analysoivat lähestymistapojensa välisiä suhteita. Kaksi primaariaineistoni artikkeleista (Tinker 1995a ja 1995b) on julkaistu osana tuota keskustelua.

pautus nousee kristinuskon sisältä ja kiinnittyy alistavista tulkinnoista riisuttuun kristinuskoon. Tinkerin mukaan vapautuksen teologia ei täten tarpeeksi kyseenalaista kristillistä projektia *per se*, vaan kristinusko otetaan annettuna ja ainoana tosi uskontona. Tinkerin mukaan tämä homogenisoiva lähestymistapa sisältyy vapautuksen teologiohin usein tiedostamatta. Samalla siitä voi seurata alkuperäiskansoihin kohdistuvia, hienovaraisia assimilaatiopakotteita ja vapautus-korostuksella legitimoitu kristinuskoon kääntymisen implisiittinen oletus. Tinker korostaa, että vapautuksen teologioiden imperialismia voi olla se, että vapautus tulkitaan sorretuille heidän puolestaan.[246]

Myös tämä kritiikki yhdistää Tinkerin Sugirtharajahin korostuksiin. Sugirtharajahin mukaan vapautuksen teologian paradigma on jälkikoloniaalista teologiaa ”kristinuskokeskeisempi”: sen parissa esiintyy väitteitä siitä, että totuus ja oikeudenmukaisuus löytyvät (vain) kristinuskon parista. Vapautuksen teologian sosiaalinen ajattelu perustellaan Raamatulla, kristologian universaaliutta ei usein kyseenalaisteta ja moniuskontoinen todellisuus hämärtyy taustalle. Vapautuksen teologioissa ei ilmenekään voimakasta uskontoteologioiden pohdintaa tai uskontoteologisen pluralismin kritiikkiä, kuten alkuperäiskansojen teologiassa ja Tinkerin ajattelussa. Uskolla viitataan useimmiten eksklusivistisesti (juutalais)kristilliseen perinteeseen. Jyrkimmän jälkikoloniaalisen kritiikin piirissä vapautuksen teologiaa on väitetty yhtä kolonialistiseksi kuin perinteistä länsimaista teologiaa, koska sen agendalla on myös köyhien evankeliointi siihen uskoon, jolla heitä on sorrettu.[247] Tinker ei esitä näin voimakasta kritiikkiä, mutta ymmärtää sitä ja pitää sitä legitiiminä. Sugirtharajahin mukaan jälkikoloniaalisen teologian parissa kristinusko puolestaan nähdään yhtenä maailmankatsomuksena muiden joukossa, ja vain yhtenä vaihtoehtoisena vapautuksen lähteenä. Raamattua pidetään yhtenä monista vapauttavista *tai kahlitsevista* pyhistä teksteistä. Raamatun apologeettista puolustamista ja missionääristen projektien tukemista vältetään.[248] Tinker edustaa tuota lähestymistapaa.

Tinker toteaakin, että alkuperäiskansojen teologia joutuu monin paikoin valitsemaan erilaisia ratkaisuja kuin muut jälkikoloniaaliset teologiat. Vapautuksen teologia ja musta teologia lähtevät hänen mukaansa usein liikkeelle radikaalista Jeesus-tulkinnasta: Kristus on köyhien ystävä ja vierellä kärsivä vapauttaja.[249] Tinkerin mukaan tuo ei voi olla intiaaniteologian lähtökohta, koska Kristusta ei voida ottaa itsestään selvästi vapautuksen lähteeksi,

[246] Tinker 1995b, 70; 2004, 104; 2008b, 260.
[247] Kritiikin eri muodoista: Sugirtharajah 2001, 260–65; 2005a 547–548; 2006, 5; Cone 1995, 82; Tamez 2006, 19.
[248] Tinker 2008b, 260. Sugirtharajah 2001, 260–265; 2005a 547–548; 2006a, 5.
[249] Tinker 1995a, 117, 123; 2004, 101. Vapautuksen teologian kristologiasta esim. Sobrino 1993, 124–145; Bravo 1993, 106–123.

eikä ajatus kristinuskosta vapautuksen sanomana kaikille ihmisille, heidän kulttuuristaan tai uskonnostaan riippumatta, ole mahdollinen.

> Intiaaniyhteisöissä radikaalikin Jeesus-tulkinta voi merkitä hiljaista hyväksyntää sille pahuudelle ja vääryydelle, jota aiemmat sukupolvet ovat kokeneet. Intiaanit joutuisivat tuon Kristuksen hyväksyessään myöntämään omien perinteidensä puutteellisuuden ja valloittajien uskonnollisten väitteiden oikeuden.[250]

Tinkerin teologiasta syntyykin kaksitahoinen malli: intiaaniteologia voi olla tunnistettavasti ja identiteetiltään kristillistä, mikäli se yksittäisen ihmisen ja erityisesti yhteisöjen elämässä on mahdollista ja rakentavaa. Se voi kuitenkin olla myös hyvin tietoisesti ei-kristillistä, jopa anti-kristillistä. Tinkerin ajattelussa ilmenee sovelluksia molemmista malleista. Silloinkin, kun hän muotoilee teologiaa kolonisoiduille, jotka identifioituvat osaksi kristillistä maailmaa, hänen ajattelunsa poikkeaa totutuista klassisen kristillisen teologian diskursseista ja metodeista.

Tinkerin teologiseen kokonaisratkaisuun sisältyy erilaisten kolonisoitujen positioiden ymmärtäminen. Hän kirjoittaa esimerkiksi siitä, kuinka lukuisat intiaanit ovat yhteiskunnallisen vapautumisensa myötä tietoisesti vetäytyneet kristillisistä kirkoista ja niiden vaikutuspiiristä ja palanneet yhteisönsä spiritualiteetin ääreen. Tinker toteaa, että on mahdollista, vaikkei välttämätöntä, että tuo ratkaisu on heille ainoa tie identiteetin voimistamiseen ja tiedostamiseen sekä itsetunnon kohenemiseen. Jälkikoloniaalisena teologina hän näkee mitä ilmeisimmin tehtäväkseen tukea erilaisia vapauttavia ratkaisuja, sijoittuivat ne kristillisen tradition piiriin tai sen ulkopuolelle.

> Kolonisoidut, valloitetut, objektivoidut ihmiset saattavatkin valita paluun omiin perinteisiinsä, irroittautumisen ulkoa-annetusta kristillisestä diskurssista, vaikka heitä uhattaisiin sillä, että Luoja kuulee vain Jeesuksen nimessä lausutut rukoukset. (…) Intiaaniteologiaan kuuluu tuon kokemuksen täysipainoinen kunnioittaminen ja arvostaminen, ei kristinuskon keinotekoinen pakottaminen kaikille kolonisoiduille intiaanille sopivaksi.[251]

Muiden intiaaniteologien tuotannon pääpiirteiden tarkastelu osoittaa, että osa heistä pyrkii ymmärtämään Kristus-narraatiota oman kulttuurinsa valossa, mutta osa heistä ei ryhdy tuohon prosessiin, vaan tulkitsee sen imperialismiin alistumiseksi. Tinkerin ajattelussa on piirteitä molemmista ratkaisuista, koska hän muotoilee elävää ja muutosaltista teologiaa erilaisten ihmisten tarpeisiin ja erilaisen kärsimyksen lieventämiseen.[252]

---

[250] Tinker 2008a, 88. Kirjoittaessaan vapautuksen teologiasta Tinker viittaa erityisesti perulaiseen Gustavo Gutiérreziin, jota usein pidetään vapautuksen teologian varhaisimpana edustajana. Esim. Tinker 1992, 313; 2004, 101–102. Gutiérrezin teologiasta esim. Gutiérrez 1971; McGrath 2000, 216.

[251] Tinker 2008a, 93.

[252] Esim. Tinker 1995a, 118; 2008a, 90. Gerald West on kuvaillut samaa ambivalenssia eteläafrikkalaisessa teologiassa ja raamattuhermeneutiikassa, esim. West, 2002. Intiaaniteologioiden erilaisista Kristus-narraation inkulturatiivisista sovelluksista: Peelman 1995, 97–160.

Tinker väittää, että vapautuksen teologiassa vapautta tavoitellaan usein kristinuskokeskeisesti suhteessa samuuteen, oikeuteen olla kristitty samanarvoisesti kuin muut kristityt. Mielestäni tässä yhteydessä Tinkerin kritiikki kohdistuu kuitenkin turhan kapeasti käsitettyyn vapautuksen teologiaan: kyseisen paradigman parissa esiintyy myös uskontoteologista reflektointia. On silti totta, että Tinkerin teologiassa paitsi kulttuurisen, myös uskonnollisen eroavuuden oikeuden tavoittelu korostuu voimakkaammin kuin monissa muissa kriittisissä identiteettiteologioissa. Hänen pyrkimyksensä ei ole vain päästä mukaan kristilliseen perheeseen tasa-arvoisena jäsenenä, vaan myös oikeus pysytellä tuon tradition ulkopuolella ja analysoida sitä vallankäyttöä, jota kristillisessä perinteessä kohdistuu ei-kristillisiin uskontoihin ja perinteisiin. Tinkerin mukaan tämä on alkuperäiskansojen teologioille spesifi korostus.[253] Itse kuitenkin yhdistän sen erityisesti aasialaisen jälkikoloniaalisen teologian korostuksiin, jotka vaativat oikeutta ei-kristillisiin uskonnollisuuden muotoihin. Myös EATWOT:ssa länsimaisen kristillisyyden Kristus-keskeisyyden ottivat ensin esiin aasialaiset teologit, jotka korostivat, että eksklusivistinen kristillinen teologia voi osoittautua ongelmalliseksi, jopa väkivaltaiseksi maailmassa, jossa eri perinteet elävät rinnakkain. Näin he haastoivat myös muut EATWOT:ssa toimivat teologit arvioimaan kriittisemmin Kristuksen absoluuttisuutta, uniikkiutta ja lopullisuutta. Tämä avaus on auttanut alkuperäiskansojen edustajia ottamaan samoja ongelmia esiin EATWOT:ssa myöhemmin.[254]

Tinker suhtautuu kriittisesti myös eksodus-narratiivin käyttöön vapautuksen teologiassa ja väittää, että tuota tekstiä käytetään liikaa ja toisinaan kritiikittömästi. Perinteistä vapautuksen teologiaa kritisoidessaan Tinker ei huomioi sitä, että eksodus on orjuus-teeman vuoksi myös Pohjois-Amerikan mustassa teologiassa usein käytetty vapautuksen lähde. Tinkerin tavoin Sugirtharajah korostaa, että vapautuksen teologia on profiloitunut hyvin ”Raamattu-uskolliseksi” liikehdinnäksi, jossa kritiikki on kohdistettu lähinnä erilaisiin raamatuntulkintatapoihin ja niiden ongelmiin Raamatun tekstien sisältöjen ja auktoriteetin sijaan. Sugirtharajahin mukaan sekä jälkikoloniaalisessa että vapautuksen teologiassa Raamattua luetaan ”vastakarvaan”, mutta jälkikoloniaalisen teologian parissa tuo hermeneutiikka on huomattavasti moniulotteisempaa (”far more complex activity”) ja kritiikki viedään pidemmälle. Raamattu on paitsi mahdollinen ongelmien ratkaisu, myös niiden läh-

[253] Esim. Tinker 1992, 312–313.
[254] Aasialaisesta jälkikoloniaalisesta teologiasta esim. Pui-lan 2005. Ks. myös Cone 1995 81, 110. Vrt. Tinker 2004, 106; 2008b, 261.

de, monimutkainen ja ambivalentti kirjasto.[255] Tämä sama korostus esiintyy feministiteologiassa: patriarkaalisuus ei välttämättä ole ”virheellisten” raamatuntulkintojen tuotetta, vaan tekstien itsensä sisällä esiintyvä ongelma.[256] Tinkerin teologiassa tuo kritiikki esiintyy usein kysymysmuodossa:

> Kuinka kävi vapautuneen Israelin kansan kohtaamille vastaanottajille? Kuinka kävi hävinneille? Kuinka kävi kanaanilaisille, ja heidän jälkeensä palestiinalaisille, Australian ja Amerikkojen alkuperäiskansoille tai maoreille? Mitä vapautuksen teologian korostama Kristus sai aikaan heidän uskonnollisille perinteilleen? Kuinka Jumala voi asettua yhden kansan puolelle ja tuhota toisen?[257]

Tällaista vapautuksen teologian reflektiota on esittänyt myös Sugirtharajah. Hänen mukaansa Raamatusta löytyy Jumala, joka sekä vapauttaa että orjuuttaa. Tämän vuoksi eksodus-narratiivi ei hänenkään mukaansa toimi vapauttavana sanomana alkuperäiskansoille, vaan vetoaa enemmän valloittajaan. Tämä korostus tekee hänen mukaansa alkuperäiskansojen teologiasta vapautuksen teologiaa voimakkaammin toiseutettujen ja vaiennettujen teologiaa.[258] Tinker yhtyy aineistossa tuohon ajatukseen.

Moniin vapautuksen teologioihin liittyy Tinkerin mukaan myös intiaanien näkökulmasta ongelmallinen suhde sosialismiin ja marxilaiseen teoriaan. Hän irtisanoutuu eksplisiittisesti marxilaisesta luokka-analyysista ja sosialistisista teorioista, koska intiaanikulttuureissa ei hänen mukaansa ole ollut samanlaista luokkajärjestelmää kuin länsimaisissa, teollistuneissa yhteiskunnissa. Tästä syystä luokkakritiikkiin samastuminen on vaikeaa ja ulkoa-annettua. Tinkerin mukaan marxilaiseen luokka-anayysiin liittyy väistämättä kulttuuristen erojen sivuuttaminen ja sosiaalisesti homogeenisen yhteiskunnan tavoittelu. Tuossa ilmenee sama ”oikeus samuuteen, ei eroihin”, jota Tinker vapautuksen teologiassa laajemminkin kritisoi. Sosialistiseen paradigmaan liittyykin Tinkerin mukaan uhka universalisoivasta hegemoniasta ja samojen arvojen normatisoinnista kaikkien parissa etnisyydestä, uskonnosta tai kulttuuritaustasta riippumatta. Tinker toteaa, että sosialistisessa mallissa pienet, kulttuurisesti erilliset yhteisöt uhkaavat tulla niputetuiksi esimerkiksi köyhien homogeeniseen, yhtenäiseen joukkoon. Tämä samastaminen on Tinkerin mukaan identiteettien rakentumisen kannalta ongelmallista. Alkuperäiskansojen näkökulmasta se asettaa samanlaisia vaatimuksia kuin kolonisointi ja evankelioiva lähetystyö, vaikka intentio onkin solidaarisuus sorrettujen kesken. Intiaanien omaleimaiselle hengellisyydelle se on Tinkerin mukaan uhka. Myös sosialistisessa systeemissa intiaanit kohtaisivat hänen mukaansa samat

[255] Sugirtharajah 2001, 260–261; 2005a, 547; 2006a, 5.
[256] Esim. Vuola 2006, 37.
[257] Tinker 1995a, 129; 2008a, 106; 2009.
[258] Sugirtharajah 2001, 260–61; 2005, 547; 2005a 547; 2006a, 5–7.

ongelmat: assimilaatiopakotteet ja kulttuurierojen tuhoutumisen. Vapautus onkin Tinkerin teologiassa *kulttuurisen yhteisön kollektiivista* vapautta eroihin, omaan kulttuuriin, identiteettiin, itsehallintoon ja arvoihin.[259] Vaikka tämä sosialistisen järjestelmän kritiikki vaikuttaa alkuperäiskansojen konktekstissa perustellulta, Tinker ei huomioi sitä, etteivät marxismi ja sosialismi ole kaiken vapautuksen teologian lähtökohtia, eivätkä kaikki vapautuksen teologit kannata niitä.[260] Välillä Tinkerin pyrkimys osoittaa kriittisten identiteettiteologioiden heterogeenisyys johtaakin hänet muotoilemaan vapautuksen teologiasta jopa olkinuken.

Tuosta vapautuksen teologiaa kohtaan osoittamastaan kritiikistä huolimatta Tinker asemoi teologiansa selvästi osaksi 2/3-maailman teologioiden perhettä, samaa taistelua ja yhteistä dialogia. Hänen pyrkimyksensä on hyvin erilainen kuin Delorian tai muiden ”ensimmäisen aallon intiaaniaktivistien”. Tinkerin mukaan intiaaniteologian tarve ei ole irrottautua ja kritisoida muuta 2/3-maailman teologiaa. Sen sijaan hän korostaa sitä, että kaikilla konteksteilla on annettavaa, ja mitä useampi kokemus teologiassa huomioidaan, sitä lähemmäs Jumalaa voidaan päästä – sitä enemmän kunkin kontekstin sorretut voivat kokea vapautuksen kuuluvan myös heille.[261] Tinkerin tavoite on 2/3-maailman teologioiden holistinen ymmärrys kulttuurintutkimuksellisen ja vapautuksenteologisen sekä poliittisen paradigman yhteyksistä. Näin ollen hän ei ehdota yhdenkään vapautuksenteologisen mallin tai työkalun hylkäämistä, vaan rakentavaa kritiikkiä vallitseviin normatiivisiin lähestymistapoihin sekä kolmannen ja neljännen maailman välistä yhteistyötä.[262]

> Erilaiset sorrettujen ryhmien ruohonjuuritason kokemukset voivat monipuolistaa vapautuksen paradigmaa. Ylikorostunut ero vapautuksen teologioiden ja kulttuuristen korostusten välillä täytyy kuroa umpeen. (…) Yhteistyö on Amerikan intiaanien näkökulmasta tärkeää: tarvitsemme tukea vapaustaisteluumme, erityisesti koska olemme valloittajiimme verrattuna pieni ja voimaton ryhmä. (…) Toisaalta intiaaniteologialla on nuorena ja vasta rakentuvana paradigmana paljon opittavaa muilta EATWOT-teologeilta.[263]

[259] Tinker 1992, 131–314, 316; 2004, 14, 23, 90, 101–107; 2008a, 23–24, 90, 136–137; 2008b, 260.
[260] Vapautuksen teologian suhteesta marxismiin ja sosialismiin esim. Escobar 2000, 860–861.
[261] Tinker 1992, 313; 2008a, 19. Alkuperäiskansojen teologiassa esitettyyn vapautuksen teologian raamattuhermeneutiikkaa koskevaan kritiikkiin on vastannut muun muassa Elsa Tamez, feministisen vapautuksen teologian edustaja: ”Me kuvittelimme, että juutalaiskristillinen Raamattu on ainoa kaanon, jota tulee lukea alistettujen näkökulmasta (…) saimme häveten huomata oman arroganssimme ja ylemmyytemme sekä sen, kuinka olimme systematisoineet länsimaista teologista diskurssia (…) Jumala paljastaa itsensä muissa kulttuureissa, ja me pyydämme noiden kulttuurien edustajilta anteeksi sitä katastrofia, jonka olemme raamatunluennallamme aiheuttaneet niin monien vuosien ajan.” Tamez 2006, 18–19, 23.
[262] Tinker 2004, 101, 103. Petrella peräänkuuluttaa vapautuksen teologioiden yhteistyötä sekä laaja-alaisen ja yhteisen paradigman rakentamista spesifeihin konteksteihin kiinnittäytymisen sijasta. Ks. Petrella 2008. Tinkerin korostus puolestaan on se, että vasta erityiskonteksteja ja niidenvälisiä voimakkaita eroja korostamalla vapautuksen paradigma voi muodostua kattavaksi ja inklusiiviseksi. Tinker 2004, 104–106; 2008a, 4, 33–35.
[263] Tinker 2008a, 2, 34. Tässä yhteydessä Tinker käyttää nimitystä “EATWOT-teologiat”, koska teksti on osoitettu kyseisen liikkeen edustajille kutsuksi keskinäiseen reflektioon ja dialogiin.

Tinkerin voidaan siis katsoa rakentavan siltaa kohti vapautuksen teologiaa; hän raivaa tilaa vuoropuhelulle, molemminpuoliselle oppimiselle ja solidaarisuudelle kolmannen ja neljännen maailman välillä. Tämä on mahdollista, koska ensimmäisen aallon, kuten Delorian, työ on tehty, ja alkuperäiskansojen paradigmat on esitelty äärimmäisen kriittisestä näkökulmasta jo ennen Tinkerin tuotantoa.[264] Näin ollen Tinker ei niinkään kyseenalaista vapautuksen teologiaa, vaan pyrkii jatkamaan sen alkuperäisen näyn soveltamista erilaisessa kontekstissa. Toisaalta hänen työskentelyssään on kyse myös professori James Treatin kuvaamasta alkuperäiskansojen teologian tehtävästä: ne haastavat muita vapautuksen teologeja itsekritiikkiin ja keskinäiseen solidaarisuuteen.[265] Tinker korostaa ajattelussaan sitä, ettei vapautuksen teologialla saa paradigmana olla hegemonista asemaa 2/3-maailman teologioiden keskuudessa, eivätkä EATWOT-teologiat saisi itse muodostaa keskuuteensa vääristyneitä vallan rakenteita, joita muissa teologioissa kritisoivat.[266]

Tämä liittyy myös sukupuolinäkökulmaan, jota Tinker pitää esillä painokkaasti ja toistuvasti. Hän osoittaa itsekritiikkiä todetessaan, että sekä vapautuksen teologioissa että alkuperäiskansojen teologioissa tulee kiinnittää huomiota naisten näkökulmiin ja feministiseen teoriaan.

> Olen täysin samaa mieltä niiden naisten kanssa, jotka EATWOT:ssa käydyissä keskusteluissa kutsuvat meitä tunnustamaan syntimme ja katumaan seksismiä organisaatiossamme. Olipa kyse sitten intiaaneista tai muista 2/3-maailman yhteisöistä, meidän tulee kiinnittää huomiota sukupuolten tasa-arvoon syvällä ja analyyttisella tavalla. Meidän 2/3-maailman miesteologien tulee haastaa omien yhteisöjemme patriarkaaliset rakenteet ja reflektoida kriittisesti teologisia konstruktioitamme. (…) Meidän on kysyttävä itseltämme, miksi ja kuinka osallistumme naisten marginalisointiin. Emme voi vaatia vapautusta, ellemme ole valmiita näkemään alistavia rakenteita, joiden pönkittämiseen itse osallistumme. Naisten tarinat väkivallasta koskettavat minua syvästi. Eivät vain kertomukset rakenteellisesta väkivallasta, joka suuntautuu heihin yhteisömme ulkopuolelta, vaan myös väkivallasta, jota he kohtaavat yhteisöjemme sisällä. Minua koskettavat toistuvat kertomukset rakenteellisesta ulossulkemisesta (*structural exclusion*) ja syrjinnästä, jota naiset ovat kokeneet vapautuksenteologisissa liikkeissämme.[267]

Tinker pitää kuitenkin myös feministiteoreettisessa näkökulmassaan esillä jälkikoloniaalin teorian korostuksia:

> Valkoiset feministit ovat toisinaan olettaneet olevansa naisten kokemusten asiantuntijoita, jotka osaavat kuvata intiaanikulttuurien alistavia rakenteita. Heidän, kuten meidän miestenkään, ei tuli-

[264] Eräässä viimeisimmiksi jääneistä artikkeleistaan Deloria kirjoittaa roolistaan intiaanien teoreettisen viitekehyksen rakentajana vaatimattomasti, mutta Tinkerin tekstien analysoinnin näkökulmasta osuvasti: "*My books should be regarded as simple sketches of general areas and topics that might serve as frameworks for others coming after me to fill in with footnotes and statistics. I have most often seen my work as merely clearing away some of the silly ideas and leaving a better landscape for future development*." (Deloria 2003, 323.) Analyysini perusteella Tinkerin teologia edustaa juuri tuota "tulevaisuuden kehitystä" suhteessa Delorian teksteihin.
[265] Treat 1996, 15.
[266] Tinker 1992, 315; 2008a, 35.
[267] Tinker 2008a, 20, 28–29.

> si puhua 2/3-maailman naisten puolesta. Yhteisöjemme naiset osaavat puhua omasta puolestaan. He eivät ole unohtaneet niitä sosiaalisia rakenteita (*social arrangements*), jotka kulttuureissamme tukevat sukupuolten tasa-arvoa, ja he ovat valmiita muistuttamaan meitä miehiä velvollisuudestamme niihin sitoutumiseen.[268]

Tinkerin teologiassa on sekä eksplisiittistä että implisiittistä rajanvetoa ja suhteiden rakentamista myös muihin Pohjois-Amerikan kriittisiin identiteettiteologioihin. Tässä yhteydessä luen tuon käsitteen alle mustan teologian, womanist-teologian ja latino/a-teologiat.[269] Näiden kriittisten identiteettiteologioiden joukossa intiaaniteologia on akateemisilta muotoiltaan nuorimpia. Yhteistä niille on Tinkerin mukaan ”toiseuden” kokemus suhteessa yhdysvaltalaiseen valtakulttuuriin, sekä psykologinen, kulttuurinen, sosiaalinen ja historiallinen sijainti marginaaleissa. Noiden ryhmien historiaan liittyy myös yhteiskunnallisen altavastaajan asema, rasismi, poliittinen näkymättömyys ja vallankäytön kohteena oleminen. Yhdysvaltojen sisältä nousevat protestiteologiat kyseenalaistavatkin ensisijaisesti pohjoisamerikkalaisen historiakäsityksen; ne korostavat yhdysvaltalaista väkivallan historiaa, paternalismia, vähemmistöjen kansalaisoikeustaistelua ja vastarintaa, joka ei aina pääse hallitsevissa narratiiveissa esille.[270] Tinkerin ajattelussa näkyy solidarisuus muita Yhdysvaltojen vähemmistöjä edustavia teologeja kohtaan. Hän huomioi heidän historiansa ja erityisesti vähemmistöihin kuuluvien naisten ongelmat. Tinkerin teologiassa korostuu se, etteivät Pohjois-Amerikan kriittiset teologiat ole muualta 2/3-maailmasta lainattuja vapautuksen teologian sovelluksia, vaan omaleimaisia traditioita, joiden korostukset ovat pikemminkin suhteessa oman mantereen historiaan ja valtasuhteisiin.

[268] Tinker 2008a, 30–31. Tinker esittää myös feministisiä tulkintoja intiaaniperinteistä: Tinker 2004, 99; 2008a, 30–33.
[269] Näiden keskinäisistä suhteista ovat kirjoittaneet esim. Richard 1995; Copeland 2005.
[270] Waldenfels 1997, 86; Cone 2000, 205; Copeland 2005, 358.

4 TINKERIN TEOLOGIAN REKONSTRUKTIIVISET PARADIGMAATTISET RAKENTEET

4.1 PRAKSISKOROSTUS: KOKEMUS INTIAANIUDESTA JA SORROSTA TEOLOGIAN KIVIJALKANA

Tässä luvussa analysoin sitä, millaisia rekonstruktiivisia ratkaisuja Tinker teologiassaan esittää. Keskeisin niistä on hänen koko teologista kokonaisratkaisuaan taustoittava praksiskorostus. Tässä tutkielmassa käsitteellä praksis viitataan kokemuksiin, käytäntöihin sekä ihmistenväliseen toimintaan ja suhteisiin. Praksiksen näkökulmasta teologiaa ei vain kirjoiteta, lueta, tutkita tai opiskella, vaan sitä tehdään (*doing theology*).[271] Jälkikoloniaalisessa teologiassa tuo lähtökohtana oleva kokemus on pääsääntöisesti kokemus sorrosta, alistamisesta ja kärsimystä tuottavista valtasuhteista.[272]

Tinkerin teologisen metodin perustana onkin kokemus ja sosiaalinen todellisuus. Se näkyy erityisesti argumentaatioanalyysissa kokemusargumenttien painottumisena. Tinkerille kokemus ei ole vain yksi käsite teologisessa työskentelyssä, vaan se on eräänlainen horisontti, jota vasten kaikkia muita teemoja tarkastellaan ja jossa ne myös saavat uuden, omaleimaisen merkityksen.[273]

> Lakota-intiaaneilla on lyhyt rukous, joka vangitsee hyvin sen hengellisyyden, jota eletään todeksi lähes kaikissa Pohjois-Amerikan intiaanikulttuureissa. *Mitakuye ouyasin*, he rukoilevat, ”kaikkien suhteitteni puolesta”. Tämä rukous ei sisällä vain oman kansan jäseniä, vaan kaikki kaksijalkaiset. Se ei sisällä vain kaksijalkaisia, vaan kaikki nelijalkaiset, eikä vain niitä, vaan kaiken luodun: lentävät ja liikkuvat luodut, puut ja kivet, vuoret ja joet, kalat ja käärmeet. Tästä syystä esimerkiksi metsästykseen ja viljelyyn liittyy aina vastavuoroisuuden seremonioita, joiden avulla pyritään säilyttämään maailman tasapaino ja harmonia. Sen sijaan väkivaltainen epätasapaino johtaa koko maailman harmonian järkkymiseen. Tämä on se merkitysten maailma, jossa intiaanina elän.[274]

Toisaalla Tinker kirjoittaa:

> Ilosanoma ei ole oikein toiminut intiaaniyhteisöissä. Evankelioinnin perintö näkyy kauhistuttavissa tilastoissa, jotka kertovat kroonisesti traumatisoituneiden intiaaniyhteisöjen sosiaalisesta tilasta Pohjois-Amerikassa: he ovat köyhempiä kuin yksikään toinen kansanosa USA:ssa. Työttömyysprosentti on lähes 60. (…) Silti jopa ne ihmiset, jotka saavat mahdollisuuden todistaa köy-

---

[271] Praksis (*praxis*) on kriittisille identiteettiteologioille keskeinen metodologinen käsite, jonka kääntäminen suomeksi on hankalaa. Se ei ole suoraan käännettävissä vain käytännöksi tai toiminnaksi, vaan viittaa teologiseen työskentelyyn, joka jäsentyy käytännön ja todellisuuden kohtaamisen kautta, ja jossa huomioidaan historialliset juuret sekä yhteiskunnallinen, taloudellinen, poliittinen ja sosiaalinen todellisuus. Ks. Vuola 1997, 45–51; Latvus 2002, 20–23; Saraneva 1991, 57. Praksiskorostukselle tyypillistä on, ettei toiminta pysähdy teoriaan, ajatteluun ja oppiin, vaan suuntautuu kohti sitoutumista, asioiden ajamista ja muutokseen johtavaa käytäntöä. Tämä tieto-opillinen korostus, johon Tinker liittyy, herättää kysymyksiä tiedon ja tietämisen perusteista sinänsä. Latvus 2002, 20–23; Ahonen 2004, 12; Vuola 1991, 19–22.

[272] Taylor 2001, 89–90; Steigenga 2004, 231; Rayan 2000, 66.

[273] Vrt. sama ilmiö vapautuksen teologiassa Saraneva 1991, 52. Feministiteologiassa puolestaan korostetaan naisten kokemuksia (*women's experience*). Esim. Vuola 1997, 113–125, 2006, 32.

[274] Tinker 1992, 319.

> himpien reservaattiemme surkeutta ja ruostuneita autonrunkoja hylättyjen talojen pihoilla, jatkavat edelleen romanttisia kertomuksiaan intiaanispiritualiteetista ja luontosuhteestamme. (…) Kuinka vaikeaa onkaan ylläpitää minkäänlaista perinteistä intiaanikulttuurien perspektiiviä luomakuntaan, kun koko yhteisö kärsii kolonialismista seuranneesta traumaperäisestä stressireaktiosta, ja kun vanhemmat joutuvat jatkuvasti miettimään, kuinka taata lapsilleen turvallinen toimeentulo.[275]

Nuo kaksi lainausta Tinkerin teksteistä eivät ole poikkeuksellisia sivupolkuja aineistossani. Päinvastoin. Suuri osa hänen tuotannostaan koostuu kuvauksista siitä, millaisessa todellisuudessa Pohjois-Amerikan intiaanit elävät, ja kontekstista, jossa hän itse elää. Tuo kokemusargumentaatio rakentuu kahdesta elementistä: Ensimmäinen on kokemus omasta perinteestä, kulttuurista ja tavasta kohdata pyhyyttä (kulttuurihermeneuttinen lähtökohta). Toinen puolestaan on kokemus sorrosta, vallankäytöstä ja epäoikeudenmukaisuudesta (vapautuksenteologinen ja jälkikoloniaalinen lähtökohta). Aineistossa nuo korostukset esiintyvät rinnakkain ja lomittain, erottelemattomina. Tinker itse toteaa, että nuo lähestymistavat ovat merkityksettömiä, ellei niitä huomioida yhtenä kokonaisuutena, synteesinomaisesti.[276] Seuraavaksi tekemäni erottelu onkin keinotekoinen, mutta se selventää Tinkerin prolegomenan lähtökohtia.

4.1.1 Kulttuurihermeneutiikka

Kulttuurihermeneuttista kokemusargumentaatiota taustoittavat Tinkerin tarkat kuvaukset intiaaniyhteisöjen kulttuurisista ja hengellisistä elementeistä. Hän ottaa niiden arvon ja säilymisen teologiansa keskeiseksi lähtökohdaksi ja ”vapautuksen” sisällöksi.[277] Kulttuurihermeneuttiseen kokemusargumentaatioon kuuluvat Tinkerin kuvaukset intiaanikulttuurien perinnöstä, uskonnollisuuden muodoista, maailmankatsomuksista, mytologioista, spiritualiteetista, seremonioista, yhteiskunnallisista rakenteista ja tavoista. Kaiken tuon Tinker rakentaa teologiansa lähtökohdaksi ja prolegomenaksi, ja hän pyrkii löytämään länsimaisista kategorioista poikkeaville elementeille luontevaa tilaa teologiassaan. Kokemusargumenteista muodostuu näin ollen raamattuargumenttien ja rationaalisuusargumenttien validiuden mittari. Raamatun arvovalta on suhteessa siihen, kuinka paljon sen teksteistä voi tulkita löytyvän arvostusta ihmisten erilaisuudelle ja kulttuurien itsemääräämisoikeudelle. Tällainen kulttuurihermeneutiikka on alkuperäiskansojen teologioille tyypillistä: vapaus tulkitaan

[275] Tinker 1993, 117; 2008a, 60.
[276] Tinker 1995a 118; 1995b, 72; 2008a, 127–128.
[277] Kyseessä ei mielestäni ole yksiselitteinen inkulturaatiopainotus (*inculturation, indigenization*), koska Tinkerin päällimmäinen tavoite ei ole kristinuskon ”kotoperäistäminen”, vaan intiaaniyhteisöjen voimauttaminen: kielten, maailmankatsomusten, tapojen ja uskonnollisten sekä kulttuuristen traditioiden säilyttäminen. Inkulturaatiosta Ahonen 2004, 12; Pui-lan 2004, 9, 14; Martey 1993, 11, 55, sekä tämän tutkielman viite 40.

niiden parissa ilmenevän siinä, että alkuperäiskansojen uskontoja saadaan pitää pyhinä, arvokkaina ja itsenäisinä.[278] Tästä seuraa Tinkerin teologiassa vahva spiritualiteetinteologinen korostus, joka läpäisee kaikki osa-alueet, kuten etiikan, dogmatiikan ja uskonnonfilosofian.

Kulttuurihermeneutiikan vuoksi on paikallaan analysoida Tinkerin tapa käsittää *kulttuuri*. Aineistossa kulttuuri hahmottuu ihmisyhteisön käyttäytymisessä ilmeneviksi responsseiksi heitä ympäröivään maailmaan ja toisiinsa. Tinkerin ajattelussa suurin osa kulttuurin ilmenemismuodoista eli käyttäytymisen elementeistä ei ole tietoista, vaan automaattista ja reflektoimatonta sosiaalista ja hengellistä koheesiota voimistavaa toimintaa, jota yhteisö itse ei ainakaan jatkuvasti havaitse. Vaikuttaa siltä, että Tinker mieltää kulttuurin niin voimakkaaksi ihmiselämän kivijalaksi, ettei tuota maailman tarkastelemisen tapaa ole mahdollista ”vaihtaa”. Omasta kontekstista ”ulos astuminen” on hänen ajattelussaan käytännössä lähes mahdotonta. Tinker siis korostaa sitä, ettei kulttuurissa ole kyse pinnallisista tavoista, jotka toki voivat muuttua, vaan ajattelun ja toiminnan syvärakenteista.[279] Hän toteaa myös, että vaikka elävän kulttuurin luonteenomaisia tunnusmerkkejä ovat muutos ja uudistuminen, voivat valtarakenteet vääristää tuota muutosta ”luonnottomiin” suuntiin. Alistamisen, assimilaatiopakotteiden ja sorron seuraukset eivät ole hänen mukaansa osa luonnollista muutosta, vaan niistä on tuhoisia seurauksia kaikille osapuolille.[280]

Tinker tasapainottelee modernin ja postmodernin kulttuurikäsityksen välillä. Modernin kulttuurikäsityksen mukaisesti hän hahmottaa kulttuurit omavaraisina, sisäisesti jokseenkin yhteneväisinä kokonaisuuksina, joiden arvot ja uskomukset siirtyvät yhteisöjen jäseniltä toisille jokseenkin samalla tavalla. Hänen ajattelussaan kulttuuriin sisältyy jonkinlaista ”sosiaalista sementtiä” – jaettuja merkityksiä, jotka ylläpitävät sosiaalista järjestystä ja varmistavat yhteisöjen toimivuuden ja organisoitumisen. Tinkerin ajattelussa esiintyy myös korostus siitä, että kulttuurit ovat toisistaan erillisiä ja erilaisia. Tanner mainitsee, että tuollainen kulttuurikäsitys sisältyy usein keskusteluun kolonialistisesta hallinnasta ja valtasuhteista, mutta se voi samalla sivuuttaa suuren määrän muita sosiaalisen kontrollin muotoja ja muuttujia.[281]

Tinker ei kuitenkaan edusta puhdasverisesti modernia kulttuurikäsitystä. Hän kieltää ajatuksen tiukkarajaisesta ja homogeenisestä kokonaisuudesta, koska kirjoittaa kontekstissa,

[278] Alkuperäiskansojen kulttuurihermeneutiikasta ks. esim. Richard 2002, 309–311; Pattell-Gray & Trompf 1993, 176; Woodley 2008, 614–15; Donaldson 2000a, 215–216; Charleston 1996, 60, 69; Warrior 2006, 241; Copeland 2005, 379, 376; Rayan 2000, 65–66; Althaus-Reid 2000, 57.
[279] Tinker 1993, 114; 2004, 29–30, 33, 2008b, 272.
[280] Tinker 1993, 5; 2004, 64–65.
[281] Modernin ja postmodernin kulttuurikäsityksen määrittelyt: Tanner 2007, 530–531.

jossa kulttuurienvälisen sekoittumisen ja päällekkäisyyksien sivuuttaminen on mahdotonta. Postmodernista kulttuurikäsityksestä Tinker omaksuukin ajatukset kanssakäymisen väistämättömyydestä, kulttuurisista ”neuvotteluprosesseista”, keskinäisestä riippuvuudesta, kulttuurien sisäisistä konflikteista ja identiteettirajojen epämääräisyydestä. Tinker myöntää, että kulttuurit muuttuvat historiallisten prosessien myötä.[282] Samalla Tinkerin jälkikoloniaalinen teologia eroaa jyrkän postmoderneista lähestymistavoista, koska siinä ilmenee kulttuurierojen ja rajojen jyrkkyyttä sekä ”suojelun” tarvetta. Hänen mukaansa jotkut kulttuurien kohtaamiset ja kulttuurienväliset prosessit ovat epäoikeudenmukaisia, epätasa-arvoisia, väkivaltaisia ja vääränlaisen vallankäytön värittämiä. Vaikuttaa siltä, että Tinkerin mielestä on olemassa kulttuurisia valtasuhteita, jotka ovat niin haavoittavia, että niitä täytyy nousta vastustamaan, vaikka riskinä olisikin yleistäminen tai homogeenisen kuvan antaminen. Kolonialistisen väkivallan ja etnisen syrjinnän kohdalla ei ole kyse kulttuurien luonnollisesta kohtaamisesta, vaan traagisesta epäoikeudenmukaisuudesta, jota ei Tinkerin mukaan tule hyväksyä.

Tinkerin kulttuurihermeneutiikka korostuu, kun hän kuvailee intiaaniteologian ydintä samalla tavoin kuin Judd, jonka mukaan Jumala ei halua tuhota alkuperäiskansojen uskontoja tai kulttuureja, vaan pyhyys ja jumaluus ovat olleet läsnä alkuperäiskansojen elämässä, myyteissä, rituaaleissa, yhteisöissä ja toiminnassa täysipainoisesti ennen valkoisten saapumista. Juddin tavoin Tinker painottaa alkuperäiskansojen kulttuurihermeneuttista metodia: alkuperäiskansat on asetettu maailmaan tarkoituksella, ja heidän perinteillään on kristilliselle traditiolle paljon annettavaa.[283] Tinkerin mukaan on tärkeää, ettei intiaaniteologian kulttuurihermeneuttinen argumentaatio jää vain mielenkiintoiseksi mausteeksi, jolla ”länsimaalaiset teologit ja new age -harrastajat voivat tyydyttää eksoottisuuden tarpeensa”.[284] Hän toteaakin, ettei käytä kulttuurihermeneuttista metodia intiaanikulttuurien ja -uskontojen romantisointiin tai eksotisointiin. Tuollainen toiseuttaminen on hänen mukaansa estettävissä sillä, että kulttuurisen ja uskonnollisen kokemuksen rinnalla teologiaa taustoittaa poliittisen, yhteiskunnallisen ja sosiaalisen todellisuuden analyysi. Hänen mukaansa se ”liian usein puuttuu” antropologisista ja etnografisista lähestymistavoista. Keskeinen teologian metodia rakentava kysymys ei ole: ”ketä intiaanit ovat ja mihin he uskoivat ennen?”, vaan ”kuinka voimme rakentaa teologiaa, joka tekee tulevaisuudesta ehjemmän kuin menneestä?”. Jälkimmäiseen kysymykseen ei Tinkerin mukaan voida vastata antropologisella tai

[282] Tuollaista käsitystä Tanner kuvailee postmoderniksi. Tanner 2007, 531–533.
[283] Judd 2004, 220.
[284] Tinker 2008b, 258.

etnografisella tutkimuksella, vaan valtaväestön ja intiaaniyhteisöjen suhteiden, vallan ja alistamisen analyysilla.[285]

4.1.2 Sorron kokemus

Tinkerin kokemusargumentatiivisen lähestymistavan toinen puoli onkin kokemus sorrosta ja kolonialismista. Hänen teksteissään *kolonialismi* osoittautuu monimutkaiseksi ja kompleksiseksi kategoriaksi. Toisinaan Tinker viittaa kolonialismiin historiallisena käsitteenä. Tällöin se tarkoittaa yhden kulttuurin tai kansan poliittista hallintavaltaa ja viittaa yhteisöön, joka saapuu toisen kansan keskuuteen ja alistaa tämän omilla järjestelmillään, säännöillään ja lainsäädännöllään. Useimmiten Tinker kuitenkin viittaa kolonialismilla tuon ilmiön perintöön: vääristyneeseen valtasuhteeseen kansojen tai kulttuurien välillä. Keskeistä hänen tavassaan käsittää kolonialismi on se, ettei kyseessä ole vain taloudellinen tai poliittinen, vaan myös psykologinen, diskursiivinen ja kielellinen sekä erityisesti hengellinen vallankäyttö.[286]

Tinker kuvailee teksteissään kokemusta kolonialismista monista eri näkökulmista. Hän kirjoittaa yksityiskohtaisesti eri intiaaniyhteisöjen siirtämisestä pyhiltä mailtaan, oman reservaattinsa arjesta, kokemuksesta omanarvontunnon, kulttuurisen itsemääräämisoikeuden ja spiritualiteetin menettämisestä, sosiaalisesta riippuvuudesta valtaväestöstä, assimilaatioprojekteista, rasismista ja aggressiivisesta lähetystyöstä. Hän kertoo konkreettisista hallituksen toimista, laeista ja lähetystyöntekijöiden kohtaamisesta sekä kirkkojen toiminnasta intiaaniyhteisöjen keskuudessa. Hän esittelee hengästyttävällä tahdilla tilastoja intiaanien arjesta ja todellisuudesta nykyaikana: köyhyydestä, teini-ikäisten itsemurhista, työttömyydestä, alhaisesta eliniästä, vankien määrästä, terveysongelmista, sosiaalisesta pahoinvoinnista ja syrjäytyneisyydestä. Niistä seuraa hänen mukaansa sosiaalisia, taloudellisia, mielenterveydellisiä ja hengellisiä ongelmia.[287] Hän esittää aineistossa myös oman viiteryhmänsä, osage-kansan, valloitushistorian ja sen, kuinka tuo kokemus on heidän elämässään – myös hänen omassa identiteetissään – jatkuvasti läsnä.[288]

---

[285] Tinker 1990, 143; 2001, 67; 2004, 3, 24; 2008a, 1–4, 151. Vrt. Treat 2003.
[286] Esim. Tinker 1993, 119–120.
[287] Tinker 1990, 141; 1993, 1, 3, 117; 2004, 3–4, 14, 18, 39–42, 61, 80, 128; 2008a, 38, 152–153. Samasta lähestymistavasta esim. Archambault 1996, 133; Pattell-Gray & Trompf 1993, 169–170.
[288] Tinker 2004, ix; 2008a, 17. Tinkerin tekstit edustavat alkuperäiskansojen hermeneutiikalle tyypillistä narratiivisuutta. Suullisiin perinteisiin painottuvissa kulttuureissa järjestelmällinen dogmaattinen lähestymistapa ja systemaattisteologiset mallit korvautuvat usein kertomuksellisuudella sekä omaelämäkerrallisella materiaalilla. Alkuperäiskansojen hermeneutiikan narratiivisuudesta: Pulitano 2003, 1–17; Treat 1996, 12–13; Woodley 2008, 617; Pattell-Gray & Trompf 1993, 169, 175–76; Pattell-Gray 2000, 1.

Vaikka Tinker itse painottaa teksteissään, että kulttuurihermeneuttinen ja sorron kokemusta korostava lähestymistapa muodostavat yhdessä praksis-korostuksen perustan, aineistossa jälkimmäinen saa enemmän tilaa. Sen keskeisen merkityksen Tinker perustelee sillä, että mikäli intiaanien kokemaa kolonialismia ei oteta vakavasti, ei teologia voi olla elämää ylläpitävää ja intiaanien näkökulmasta millään tavalla merkityksellistä.[289] Seuraavaksi esittelen Tinkerin praksis-korostuksen keskeiset sortoon kytkeytyvät rakennuspalikat, jotka analyysini yhteydessä nousivat aineistosta esiin. Korostan kunkin teeman kohdalla sen rekonstruktiivista antia praksis-metodin osana.

Kokemus eurosentrismistä: Aineistossa korostuu kritiikki länsimaisen kulttuurin uskosta omaan ylemmyyteensä. Tinkerin kritiikki kohdistuu selvästi yhdysvaltalaiseen yhteiskuntaan, ei jonkinlaiseen ”yleiseen” länsimaiseen kulttuuripiiriin. Hänen mukaansa Yhdysvalloissa muut kuin valtakulttuuria edustavat yhteisöt ja ihmiset joutuvat elämään euroamerikkalaisen hegemonian ”kääntöpuolena” ja valtakulttuurin hallinnan alaisina.[290]

> Voimakkaat ideologiset ja hegemoniset rakenteet luovat vaikutelman siitä, ettei esimerkiksi intiaaneilla olisi omaa, valtakulttuurista riippumatonta ajattelua, historiaa tai arvoja. Yhdysvalloissa vallitsee epäterve mytologinen valloituksen illuusio, jonka vuoksi intiaanilapsetkin joutuvat kouluissa juhlimaan Kolumbus-päivää. Valtakulttuurin normatisoima kehitysajattelu sanelee talouselämän lainalaisuudet, poliittiset diskurssit ja tieteelliset paradigmat.[291]

Tinkerin painotus ei ole se, että länsimainen ajattelu olisi ”virheellistä” tai vähemmän arvokasta kuin alkuperäiskansojen perinteet. Hänen rekonstruktiivinen tavoitteensa on, että niidenväliset erot todetaan, huomioidaan ja hyväksytään. ”Keskeistä on ymmärtää se, että on olemassa äärimmäisen erilaisia kulttuurisia lähtökohtia ja maailman näkemisen tapoja, eikä jokin niistä saa sanella muille omaa totuuttaan ainoana oikeana”.[292]

Kokemus teologian eurosentrisyydestä: Tapa, jolla kieltä käytetään teologisessa keskustelussa, on Tinkerin mukaan kolonisoiva. Hän toteaa, että pohjoisamerikkalaisessa yhteiskunnassa kieli on valloittajien muotoilema ja perustuu heidän kognitiivisiin kategorioihinsa. Teologinen kieli on länsimaista, usein akateemista kieltä, ja kaikki muut äänet ovat joko ”soraääniä” tai poikkeuksia.[293] Esimerkiksi intiaaniperinteille tyypillisiä suullisia traditioita ei ole pidetty tieteellisessä arvossa.

---

[289] Tinker 2004, 3.
[290] Kritiikissään Tinker toteaa toiseuttamisen kohdistuvan myös juutalaisiin ja muslimeihin sekä muihin vähemmistöuskontoihin Yhdysvalloissa. Tinker 2008a, 113–114.
[291] Tinker 1993, 2.
[292] Tinker 2004, 21–24; 2008, 62.
[293] Jälkikoloniaalisten teologien mukaan eurosentrismi ei ole kokoelma ennakkoluuloja, vaan pikemminkin arvojen ja asenteiden viitekehys, joka heijastuu tutkimuksessa. Toisin sanoen se on institutionalisoitunut tulkintatapa, joka sisältää kokoelman oletuksia ja uskomuksia empiirisestä todellisuudesta. Henderson 2000, 58–

> Jokaiselta teologilta Yhdysvalloissa vaaditaan euro-amerikkalaisen teologisen ajattelun kehityskulkujen tuntemusta, vaikka hän haluaisi tehdä esimerkiksi intiaaniteologiaa tai mustaa teologiaa. On hyvin imperialistista, ettei minkään muun näkökulman tai kontekstin syvällinen tuntemus riitä: vain 1800–1900 -lukujen eurooppalainen ajattelu edustaa kansainvälisessä keskustelussa aitoa teologiaa ja ainoaa legitiimiä keskustelukumppania.[294]

Tinkerin mukaan tuo johtaa siihen, että kaikkien muiden kulttuurien perinteet menettävät merkityksensä vakavasti otettavina tiedonlähteinä. Tästä seuraa Tinkerin mukaan vaarallinen kehityskulku: esimerkiksi intiaaniteologien täytyy tukeutua heille kulttuurisesti vieraisiin tulkintoihin kristinuskosta.

> Joudumme jäljittelemään länsimaisia kieliä ja konsepteja ja katsomaan maailmaa länsimaisten linssien läpi. Näin ajattelun kategoriat normatisoituvat. Länsimainen individualismi, yksilön pelastuksen korostaminen ja ekumeeniset uskontunnustukset otetaan automaattisesti universaaleina, vaikka ne ovat hyvin tiukasti juurtuneet myöhäisklassiseen (hellenistis-) kreikkalaiseen filosofiaan, stoalaisuuteen ja keskiplatonismiin, ja kaikki länsimainen teologia on siitä lähtien rakentanut implisiittisesti tai eksplisiittisesti noiden kategorioiden päälle.[295]

Tästä syntyy Tinkerin mukaan vaikutelma siitä, että nuo tavat tehdä teologiaa tavoittaisivat totuuden jotenkin aidosti ja absoluuttisen puhtaasti, eivätkä olisi lainkaan kulttuurisia metaforia. Jotkut jälkikoloniaaliset teologit käyttävät samasta ilmiöstä nimitystä ”kolonialistinen hermeneutiikka” tai ”kognitiivinen imperialismi”. Tinkerin rekonstruktiivinen tavoite onkin teologian moniäänisyys ja se, että ”marginaaleihin työnnetyt” saisivat ravistaa harteilleen asetetun eksoottisuuden viitan pois.[296]

Autokolonialismi: Aineistossa korostuu kolonialismin subjektinsisäinen vaikutus, ei yksinomaan ulkoinen vallankäyttö. Tinkerin mukaan kolonialismi jatkaa elämäänsä intiaanien sisäistämänä alemmuudentunteena. Sisäistetyllä kolonialismilla (*internalized colonialism, autogenocide*) hän viittaa samankaltaiseen ilmiöön kuin se, että pahoinpidelty lapsi tai raiskattu nainen syyttää väkivallasta itseään. Sisäistettyyn rasismiin liittyy Tinkerin mukaan intiaaneja koskevien stereotypioiden uskomista ja hyväksymistä, omanarvontunnon puutetta, oman hengellisyyden kieltämistä ja itseinhoa. Sekä kolonisoidut että kolonisoijat alkavat pitää valtaväestön kulttuurisia normeja ”oikeina”.[297] Tinkerin mukaan sorto onkin kaikkein alistavinta silloin, kun kohde itse sisäistää kokemuksensa.

---

60. Alkuperäiskansojen tieteellisten lähestymistapojen marginalisoinnista myös muun kuin teologian parissa esim. Helander 1996; Kalstad 1996; Smith 1999, 39 ja Kuokkanen 2002, 250, 254.

[294] Tinker 1993, vii-viii; 2000, 45.

[295] Tinker 2008a, 134.

[296] Sugirtharajah 2001, 61–69; 2006, 1; West 1996, 34; Battiste 1996, 20.

[297] Tinker 1993, 2–3, 41, 118–119; 1995a, 128–129; 2008a, 132, 151.

> Kolonialismi on johtanut sosiaaliseen riippuvuuteen valtaväestöstä. Odotamme heiltä hyväksyntää ja oikeutusta hengellisyydellemme. Länsimaalaiset kristityt saavat kertoa, mikä kirkoissa käy päinsä tai mikä intiaaneille on hengellisesti hyväksi.[298]

Myös monien muiden jälkikoloniaalisten teologien teksteissä sisäistettyä kolonialismia ja kääntymistä omaa kulttuuriperinnettä sekä uskontoa vastaan pidetään keskeisenä haasteena kolonisoidun toimijan vapautumiselle. Ilmiöstä käytetään nimityksiä kuten kulttuuristunut uhriutuminen tai marttyyrirooli. Tämä viittaa siihen, että imperialistisen lähetyksen valtarakenteet vaikuttavat ihmisten itseymmärrykseen, ja niistä seuraa epätasa-arvoinen yhteiskunnallinen roolitus. Vääristyneen valtarakenteen sekä tasa-arvon ja vastavuoroisuuden puutteen voi näiden kirjoittajien mukaan tunnistaa kysymyksillä, kuten: kenen oletetaan oppivan keneltä, kuka on tarvitsija ja kuka auttaja, kuka opettaja ja kuka oppilas? Onko toinen osapuoli ikään kuin uskonnollisesti lapsi ja toinen aikuinen?[299]

Tinker yhtyykin Thiong'on ajatteluun mielten dekolonisaatiosta, joka viittaa sisäisistä kolonisaation seurauksista ja prosesseista vapautumiseen ja tietoisuuteen kielen kyvystä välittää arvoja ja merkityksiä. Mielen dekolonisaatiossa on Thiong'on mukaan kyse siitä, että länsimainen tiedonmuodostus kuvataan vain yhdeksi ääneksi muiden joukossa, muusta maailmasta tuotettu tieto korvataan muun maailman *itse tuottamalla* tiedolla, ja kohteista tulee toimijoita.[300] Tinkerin rekonstruktioon sisältyy voimakas korostus mielten dekolonisaatiota seuraavasta askeleesta: systemaattisesta yhteiskunnallisesta ja kulttuurisesta tilan ottamisesta ja äänen vaatimisesta.[301]

Vaikea ja kipeä suhde kristinuskoon: Tinker toteaa, että intiaaniyhteisöjen kokema alistaminen "liittyy siihen, kuinka valloittajamme rukoilevat, kuinka he ymmärtävät suhteensa Luojaan ja muiden ihmisten suhteen tuohon Luojaan". Hänen mukaansa pohjoisamerikkalaisen kristillisen hegemonian ja euroamerikkalaisen kulttuurin yhteys on edelleen voimakas, ja se vaikuttaa siihen, kuinka erilaisia maailmankatsomuksia Yhdysvalloissa tulkitaan.[302]

Tämän vuoksi kristilliseen lähetykseen intiaaniyhteisöissä ja intiaanien elämässä liittyy Tinkerin mukaan hengellistä ja henkistä vallankäyttöä, jota kohtaamisen osapuolet eivät useimmiten tiedosta. Kolonialismin perintöä jatkaa lähetys, joka sisältää oletuksen oman

[298] Tinker 1993, 118; 2004, 69.
[299] Tästä kirjoittavat esim. Steele Ireland 2008, 684; Aleaz 2000, 107; Grűnder 1997, 70; Sugirtharajah 2001, 64–67; Archambault 1996, 147–148.
[300] Thiong'o 1986. Ks. myös Kuokkanen 2002, 246; Young 2008.
[301] Tinker 1993, 119–120.
[302] Tinker 1993, 10; 2004, 115; 2008a, 145.

uskonnon paremmuudesta ja omien arvojen universaaliudesta.[303] Myös monien muiden jälkikoloniaalisten teologien mukaan kolonialistinen kristillinen toiminta voi olla paitsi tiedostamatonta, myös hyväntahtoista – ei siis välttämättä fyysistä väkivaltaa, taloudellista riistoa tai aseellisia yhteenottoja. Tuo auttamishaluinen lähtökohta mutkistaa heidän mukaansa kolonialistisia prosesseja. Epäsuoralla ja hienovaraisella imperialismilla voi olla empaattiset päämäärät, mutta samalla se on psykologisesti ja sosiokulttuurisesti vaurioittavaa, syyllisyydentunteilla manipuloivaa ja hallitsemaan pyrkivää. Paternalismi sisältää jälkikoloniaalisen teologian mukaan epätasa-arvoisia valtasuhteita, joihin liittyy ajatus toisin ajattelevien opettamisesta, kouluttamisesta ja sivilisoinnista, kulttuuristen vääryyksien oikaisemisesta kristillisen sanoman avulla ja pelastuksen eksklusiivisuudesta.[304]

Tinkerin mukaan hyväntahtoiseen ja tiedostamattomaan kolonialistiseen kristillisyyteen voi liittyä jopa radikaalia vastarintaa kolonialistisia rakenteita ja hallitsijoita vastaan. Hän toteaa, että monet lähetystyöntekijät ovat nousseet ja nousevat puolustamaan sorrettuja vähemmistöjä esimerkiksi kolonialistista sotilaallista hallintoa vastaan. Tuollainen toiminta ei kuitenkaan Tinkerin mukaan vähennä heidän uskonnollisen ajattelunsa ja motivaationsa paternalistisuutta, imperialistisuutta ja ylemmyyttä.[305]

Tinker korostaa, ettei kyse ole yksilöiden persoonallisuuksista, vaan rakenteellisesta ja ideologisesta ongelmasta. Yhteiskuntien institutionalisoituneet ja sosiaaliset valtarakenteet ylläpitävät huomaamattomia hierarkioita, jotka vaikuttavat siihen, ketä ihmiset ovat yksilöinä ja yhteisöinä.[306] Tinkerin jälkikoloniaalisen teologian – tulkintani mukaan rekonstruktiivinen – tavoite onkin avata noita kaikkien kansojen ja kulttuurien parissa vallitsevia sosiaalisia konstruktioita. Yhdysvaltojen kontekstissa kristinuskon tarina on edelleen useimmiten valtaväestön näkökulmasta kerrottu narratiivi, joka usein sisältää myös heroista patriotismia, mytologisointia ja jopa romantisointia.[307] Tinker painottaakin mielestäni

[303] Tinker 1993, viii, 4, 9, 120; 2004, 103.
[304] Näin argumentoivat esim. Althaus-Reid 2000, 57; Grűnder 1997, 69; Taylor 2001, 87–90; Sugirtharajah 2005b, 222; 2006a, 8; Keller & Nausner & Rivera 2004.
[305] Tinker 1992, 314–315; 1993 , vii-viii. Myös Edward Saidin jälkikoloniaalisen tulkinnan mukaan erilaiset lähetysjärjestöt ovat alistetun kulttuurin näkökulmasta usein kolonialistisen projektin toimijoita, asettuvat lähetystyöntekijät sitten poliittisen vallanpitäjän rakenteita vastaan tai niiden puolelle. Said 2003, 63. Vrt. Löytty 2006, 204.
[306] Tinker 1993, 16, 113, 115–116. "…the whole constellation of institutional and social structures that determine much of who we are individually and collectively." Tinker 1993, 16.
[307] Tinker analysoi ensimmäisessä teoksessaan lähettien omaelämäkertoja intiaanien näkökulmasta. Piispa Bartolomé de Las Casas on Latinalaisen Amerikan kirkkohistoriassa toisinaan Tinkerin mukaan tulkittu "hyväntahtoiseksi" imperialistiksi ja alkuperäiskansojen puolustajaksi, joka vastusti valloittajien barbaarista väkivaltaa. Sittemmin esimerkiksi vapautuksen teologian parissa on korostettu sitä, ettei Las Casasin toiminta kohteiden näkökulmasta ollut romanttista tai sankarillista, vaan osa hengellisen alistamisen perinnettä. Teoksessaan Tinker soveltaa samaa kritiikkiä neljään Pohjois-Amerikassa "juhlittuun" kristillisen lähetyshistorian hahmoon; John Eliotiin, Pierre-Jean De Smetiin, Junípero Serraan ja Henry Benjamin Whippleen. Tinkerin

rekonstruktiviisesti, että intiaaniteologian tärkeä tehtävä on hyväntahtoisen lähetysmentaliteetin korvaaminen ”kohdekulttuurin” kokemuksilla.[308]

Tinkerin laatiman lähetyksen historiallisen katsauksen ja lähetyksen kohteena olemisen kokemuksen kuvauksen rekonstruktiivisena antina on kriittinen katse vallankäytön ilmenemiseen tämän päivän monikulttuurisissa konteksteissa.

> Meidän tulee astua askel eteenpäin kysymyksestä: ”Kuinka he saattoivat olla niin sokeita?” ja kysyä: ”Mitkä ovat meidän sokeita pisteitämme tässä ajassa?” Samat vallankäytön elementit ovat läsnä myös nykyisin, ja myös niin kutsuttujen liberaalien lähettien ja teologien ajattelussa ja toiminnassa.[309]

Rekonstruktiivinen analyysi voikin Tinkerin mukaan parhaimmillaan mahdollistaa sen, että huomattuamme millaisiin vallankäytön muotoihin itse osallistumme, erityisesti uskonnon ja hengellisyyden alueella, pyrimme muuttamaan käytöstämme tietoisesti. Keskeistä on hänen mielestään kysyä: mikä on oma kulttuurinen ja teologinen kontekstimme? Jatkammeko tiedostamatonta vallankäyttöä teologiamme avulla? Mitä lähetysprosesseissa todella tapahtuu? Kolonisoiduille tällainen praksiskorostus tarjoaa Tinkerin mukaan mahdollisuuden tunnistaa alistamisensa lähteet, lopettaa itsesyytökset ja kertoa oma tarinansa todeksi kokemallaan tavalla.[310]

Kokemus kulttuurisesta kansanmurhasta: Tinker luonnehtii intiaanien kokemushistoriaa kulttuuriseksi kansanmurhaksi (*cultural genocide*), joka on hänen mukaansa YK:n kansanmurhamääritelmää laajempi käsite. Se ei viittaa vain suoraan toimintaan esimerkiksi armeijan tai poliisin toimesta, vaan myös sortaviin rakenteisiin, kulttuuriseen vallankäyttöön ja alistaviin diskursseihin. Uskonto ja hengellisyys ovat hänen mukaansa yhä edelleen yksi kulttuurisen kansanmurhan toimintamuodoista intiaanien keskuudessa. Rekonstruktion tavoite onkin ”kansanmurhattoman” (*non-genocidal*) yhteiskunnan rakentaminen.[311]

Kokemus romantisoinnista: Tinker kuvailee Pohjois-Amerikan intiaanien kokemusmaailman yhdeksi elementiksi uuskolonialistista intiaanikulttuurien ja -uskontojen

---

kritiikin ydin on, että intiaanien näkökulmasta noiden lähetystyöntekijöiden asettaminen esimerkeiksi on ongelmallista. Hänen mukaansa oletukset omasta ylemmyydestä, ”opettajan” asemasta ja yhdestä absoluuttisesta totuudesta ovat olleet osa hyväntahtoisimmankin lähetystyöntekijän tarinaa intiaaniyhteisöjen parissa. Tinker kuvaa näitä hahmoja “hyvien aikeiden traagisen historian” edustajiksi: he eivät voineet kurkistaa oman kontekstinsa ulkopuolelle ja hahmottaa rooliaan valtasuhteiden kehittymisessä. Tinker toteaakin, ettei intiaaniteologiassa vaadita kuolleita historiallisia henkilöitä anakronistisesti tilille. Kritiikki kohdistuu siihen, kuinka tuota historiaa ja sen ilmenemismuotoja tulkitaan nykyisin. Kuinka suhtaudutaan esimerkiksi ”lähes hagiografian tavoin kirjoitettuihin muistelmiin läheteistä ja heidän uhrauksia vaatineesta sankarillisesta työstään”. Tinkerin mukaan lähetyshistoriasta puuttuu usein kriittinen ote. Tinker 1992, 315; 1993; 2004, 6, 105; 2008a, 12. Vrt. Löytty 2006; Morris 1992, 61–62.

[308] Ks. myös Grűnder 1997, 69; West 1996, 33; Wilson 2004, 360; Maluleke 2005, 489; Parratt 2004, 5.

[309] Tinker 1993, 113.

[310] Tinker 1993 viii, 5, 9, 117.

[311] Tinker 1993, 5–7.

mystifiointia ja romantisointia, jota ilmenee erityisesti sekularisoituneiden länsimaalaisten uudelleen heränneessä hengellisessä etsinnässä. Tinker korostaa, että se on imperialistista, koska sen parissa intiaanien spiritualiteettia

> käytetään vain länsimaisen individualismin välineenä, kulutustavarana, jonka osia voi yhdistää omaan yksilölliseen projektiin. Tuon lähestymistavan ongelma on se, ettei intiaanispiritualiteettia ole olemassa ilman kulttuurista kontekstiaan ja yhteisöä. Hyväntahtoinen, länsimaalainen, intiaanispiritualiteetista kiinnostunut ihminen harvoin ymmärtää, ettei siinä ole kyse yksilön hengellistä elämää voimistavista seremonioista tai itse valitusta ja omiin mieltymyksiin sopivasta uskonnollisuudesta.[312]

Intiaaniuteen on Tinkerin mukaan aina liittynyt ajatus siitä, että omaan hengelliseen yhteisöön ja kulttuuriin synnytään, sen osaksi tullaan, sitä ei valita itse. Näin ollen individualisoituminen ja yksilöiden tapa tulla ja omaksua intiaanispiritualiteetista haluamansa itse asiassa tuhoaa sitä. Seremonioiden ja intiaanikulttuurin syvämerkitys katoaa, vaikka muodot säilyisivät ennallaan. Länsimaalainen new age -henkinen etsijä ei voi tästä syystä ”ryhtyä” uskonnollisesti intiaaniksi. Valkoisten ihailijoiden myötä intiaanien seremoniallinen kieli on Tinkerin mukaan myös vaarassa kristillistyä, jolloin seremonioiden merkitykset ja perusta muuttuvat, esimerkiksi kielikuviltaan yksilökeskeisemmiksi.[313]

Tinker toteaa myös, että individualistisesti intiaaniperinteistä nauttivia länsimaalaisia tarvittaisiin pikemminkin sitoutumaan intiaaniyhteisöjen yhteiskunnalliseen taisteluun, ei mystifioimaan ja eksotisoimaan intiaanien hengellistä perintöä.[314] Tästä rekonstruktiosta Tinker kirjoittaa:

> Tarvitsemme ystäviä, jotka taistelevat omissa poliittisissa järjestelmissään, emme ystäviä, jotka hylkäävät nuo poliittiset taistelut epäoleellisina, ja tulevat luoksemme kuin johonkin retriittiin, reservaatin nirvanaan, missä kaikki heidän omat ongelmansa poistuvat hengellisessä ilmapiirissä. Kun he ovat tappaneet intiaanikulttuurit kauttaaltaan, he voivat lopuksi iloita ja juhlia sitä, että ovat varastaneet myös meidän spiritualiteettimme ja tehneet siitä kauppatavaraa, yksilöllisen länsimaisen projektin osan.[315]

Intiaaniyhteisöjen koko totuus on Tinkerin mukaan myyttistä ihannoitua kuvaa ”huomattavasti monimutkaisempi ja rumempi”, ja rekonstruktio voi tarkoittaa näin ollen myös romanttisen kuvan tilalle rakennettavaa uutta, realistisempaa käsitystä todellisuudesta.[316]

[312] Tinker 2004, 53.
[313] Tinker 1993, 122; 2001, 68; 2004, 57, 61–64, 70–72, 77–78; 2008a, 39, 53, 114, 140–141.
[314] Tinker 1993, 122.
[315] Tinker 1993, 21.
[316] Tinker 2008a, 60–61.

4.1.3 Kokemusargumentit muun teologian ”muottina”

> Lähdemme liikkeelle omasta kontekstistamme, aivan kuten länsimainen teologia lähtee liikkeelle omastaan. Nuo kontekstit ovat erilaisia. Emme voi kertoa eteenpäin meille vieraita ja haavoittavia valloittajiemme tarinoita. Meidän on kerrottava omiamme.[317]

Kontekstuaalisuuden painotus viestii Tinkerin *praksiskorostuksesta*. Hän sitoutuu teologiassaan tietoisesti ja eksplisiittisesti *kokemukseen*. Kokemus kyseenalaistamattomana lähtökohtana on kuin muotti, johon muu teologia, esimerkiksi rationaalisuusargumentit tai raamattuargumentit, mukautuvat – joskus ahtautuvat. Praksiskorostus ei siis ole jokin yksittäinen teema, jonka Tinker teologiaansa tuo, vaan teologian tekemisen *tapa*.[318]

Toisaalta praksis on myös sisällöllisesti Tinkerin teologianharjoituksessa keskeistä. Hän tulkitsee ja analysoi kaikki kristinopin osa-alueet konkreettisen elämän kautta sitoutuen emansipatoriseen toimintaan. Teologia on vasta tuon toiminnan seuraus, niin kutsuttu toinen akti. Kokemuskorostuksen äärellä teologianhistorialla ei ole maininnanarvoista roolia. Tinker ei rakenna teologiaansa toisten tekstien päälle tai kannanottona vallitsevaan akateemiseen keskusteluun. Praksis nostaa esiin ne kysymykset, joita teologiassa on relevanttia tarkastella.[319] Näin ollen Tinker liikkuu teologiassaan yksittäisestä yleiseen (induktio). Tieto-opillisesti tämä lähtökohta eroaa länsimaisesta teologiasta, jossa on perinteisesti keskitytty tekstianalyysiin ja metafyysisiin kysymyksiin, joita on sovellettu yksittäisiin konteksteihin (deduktio). Klassisessa opinmuodostuksessa teologia on käsitetty sarjana argumentteja ja väitelauseita, jotka edeltävät kokemusta. Tällaista teologiaa on jälkikoloniaalisen teologian parissa kutsuttu ”teologiaksi pystysuunnassa” (*vertical theology*). Praksiksen painottuminen tekee teologiasta väitelauseiden sijasta elämänkokemusten reflektointia, teologiaa ”vaakasuunnassa” (*horizontal theology*).[320]

Tämän rekonstruktion myötä Tinkerin teologiassa ei ole kyse Jumalalta tulevan yhden totuuden etsimisestä, vaan kilpailevista vallan muodoista, eri ihmisten ja kontekstien totuuksista, joista voimakkaimmat saavat normatiivisen aseman. Absoluuttisen totuuden etsimisen sijasta huomio kiinnittyy erilaisten totuusväitteiden suhteisiin. Teologiassa ei ole kyse tiedosta, jota ihminen voi saada Jumalalta hänen sanansa kautta, vaan tiedosta, joka syntyy kokemusten, eletyn todellisuuden ja käytännön kautta. Teologiset väitelauseet ja tulkinnat esimerkiksi kristillisistä dogmeista ovat kokemuksista koostuvan prolegomenan päälle rakentuva toinen taso. Tämä metodologinen rekonstruktio korostaa siirtymää propo-

[317] Tinker 2004, 110.
[318] Vrt. Vuola 1991, 22; Saraneva 1991, 58; Charry 2007, 416, 430.
[319] Ks. Saraneva 1991, 58; Vuola 1991, 20
[320] Jako vertikaaliseen ja horisontaaliseen teologiaan: Nirmal 1993, 170–171.

sitioista ja väitelauseista arvaamattomiin ihmisiin. Loogisuus, systemaattisuus ja johdonmukaisuus vaihtuvat elämän epäloogisuuteen, monimuotoisuuteen, arvaamattomuuteen ja epäjohdonmukaisuuteen, jota teologian on uskallettava seurata ja tulkita.

Tähän praksiskorostukseen liittyy Tinkerin keskeinen metodologinen rekostruktio. Kyseessä on *paikallistamiseksi* kutsuttu metodi, jonka parissa oma konteksti avataan perusteellisesti. Paikallistaminen viittaa siihen, että vasta kontekstinsa avaava teologia on aidosti yleispätevyyteen pyrkivää, koska se tiedostaa omat rajansa ja rajoittuneisuutensa.[321]

Länsimaisen teologian tapaa monopolisoida tiedon omistusoikeus Tinker kutsuu *metodologiseksi marginalisoinniksi*. Hänen mukaansa siitä seuraa se, ettei ”intiaanien tekemää teologiaa enää kutsuta primitiiviseksi, sivistymättömäksi tai taikauskoiseksi, kuten aiemmin, vaan heidän akateemista reflektiotaan saatetaan pitää jopa ’kiinnostavana’ – omassa kontekstissaan”. Metodologinen marginalisointi viittaa siis siihen, etteivät kontekstualisiksi karsinoidut teologiat pääse vaikuttamaan valtavirran teologiaan. Tinker kirjoittaa, että samasta ilmiöstä on kyse silloin, kun feministiteologeista todetaan, että: ”He ovat oikein hyviä sukupuoliteemoissa.” Noiden teemojen tulisi Tinkerin mukaan olla kaikkea teologiaa läpileikkaavia, ei marginaaliin työnnettyjä erityisaiheita.[322]

Praksiskorostus yhdistää Tinkerin moniin muihin kriittisiin identiteettiteologioihin, joissa ilmenee emansipatorisen tieteenihanteen elementtejä: teoreettinen teologinen ajattelu yhdistyy konkreettisiin muutosvaatimuksiin ja toimintaan. Intiaaniteologian praksiksen omaleimaisuus perustuu siihen, että se tangeeraa monien kriittisten identiteettiteologioiden leikkauskohdassa: se ei nouse kolmannesta maailmasta, vaan perustuu pohjoisamerikkalaiseen kontekstiin (kuten esimerkiksi musta teologia), toisaalta siinä korostuvat köyhyyden ja sorron teemat (vapautuksen teologia), kulttuurihermeneuttinen metodi ja moniuskontoinen todellisuus (aasialaiset teologiat) sekä etnisyyden huomioiminen (esimerkiksi hispanoteologiat). Tämä praksiskorostuksen poikkileikkaavuus tekee Tinkerin teologiasta huomattavan intersektionaalista.

Tinker sitoo teologiansa eksplisiittisesti myös Pohjois-Amerikan intiaanien yhteiskunnalliseen vastarintaan sekä sosiaalisiin ja poliittisiin liikkeisiin. Erityisesti hän kytkee

[321] Tinkerin lähestymistavan kaltainen vahva alleviivaavuus esimerkiksi intiaani-identiteetistä ja kokemuksista voi synnyttää tunteen siitä, että hän pyrkii ”legitimoimaan” intiaanien ajattelua; ikään kuin he eivät saisi hänenkään mielestään sanoa mielipidettään ja tehdä teologiaa kuten muutkin, vaan heidän täytyy itse marginalisoida itsensä ”intiaaniajattelijoiksi” pelkkien ”ajattelijoiden” sijasta. Paikantamisen motiivi on kuitenkin se, että se suuntautuu myös muihin teologeihin ja kutsuu keskustelukumppania tarkastelemaan omaa kontekstiaan ja sidonnaisuuksiaan, jotka jokaisella on. Esim. Tinker 2008a, 62. Sugirtharajah on korostanut, että jälkikoloniaalisia teologeja saa kahlita etuliitteillä vain, jos kaikkien teologiasta tulee etuliiteteologiaa. Sugirtharajah 2003, 163.

[322] Tinker 2008, 18–19.

intiaaniteologian synnyn Amerikan intiaaniliikkeen aktivismiin.[323] Rekonstruktiiviseksi tulkitsemani yhteys sosiaalisiin ja yhteiskunnallisiin liikkeisiin on tyypillistä muillekin 2/3-maailman teologioille. Tinker korostaa monien muiden alkuperäiskansojen teologien tavoin myös sitä, että ”vastarinnan teologia” on elänyt ruohonjuuritasolla siitä asti, kun alkuperäiskansat kohtasivat länsimaisen kulttuurin vaikutteineen. Nuo kannanotot eivät vain ole päätyneet kansainvälisen teologisen keskustelun valokeilaan.[324] Näin Tinker rekonstruoi teologianhistoriaa.

> Intiaaniteologialla on yhteys niiden esi-isiemme sydämiin, jotka vastustivat kolonialismia jo kauan ennen kuin jälkikoloniaalisesta teoriasta puhuttiin yhtään mitään.[325]

Tinkerin teologian emansipatoriseen rekonstruktioon kuuluu myös valtakulttuurin eheytyminen. Hänen mukaansa valtaväestönkin täytyy saada kokea parantumista väkivaltaisten rakenteiden keskellä. Sortaja ja sorrettu ovat hänen teologiansa mukaan saman prosessin uhreja, ja jälkikoloniaalisen mallin on tarjottava molemmille osapuolille tarttumapintaa, tulevaisuudennäkymiä ja toivoa. Valtakulttuurin kipukohdaksi Tinker analysoi sen, että intiaanit yksinkertaisesti olemassaololollaan muistuttavat heitä epätasa-arvosta, häpeästä ja syyllisyydestä, jota kolonialismiin usein liittyy. Jälkikoloniaalisen teologian tuleekin Tinkerin mukaan tarjota valtaväestölle mahdollisuus käsitellä historiaansa ja vapautua esimerkiksi menneisyyden kieltämisen tai vaikenemisen taakasta.[326]

Tähän Tinker esittää ratkaisuksi *rakenteellista synnintunnustusta*. Sillä hän tarkoittaa synnin täyttämien rakenteiden kohtaamista yhteisönä ja astumista individualistisen kulttuurin ulkopuolelle. Tällöin synninpäästö ei kohdistuisi yksilöiden syntisyyteen, virheisiin tai tekoihin, vaan koko yhteisön osallisuuteen rakenteellisessa sorrossa. Tällainen todellisuuden kohtaaminen voi Tinkerin teologisen mallin mukaan käynnistää yhteisöllisen parantumisprosessin ja siirtymän pois väkivallasta. Tämä korostus rikkoo myös ajatuksen siitä, että intiaaniteologia on ”heidän” teologiaansa, jossa käsitellään ”heidän” ongelmiaan. Rakenteellinen synnintunnustus osoittaa Tinkerin mukaan sen, että jälkikoloniaalinen teologia on kaikkien asia. Olemme kaikki osallisia maailman epäoikeudenmukaisuuteen. Intiaaniteologia on Tinkerin mukaan ”meidän kaikkien” teologiaa.[327]

---

[323] Tinker 2004, 110; 2008a, 14.
[324] Samaa korostavat myös: Pattell-Gray & Trompf 1993, 172–173; Chavez Quispe 2011; Wong 2000, 169–170; Taylor 2001, 88.
[325] Tinker 2008a, 2.
[326] Tinker 2004, 5, 26–27, 160; 2008a, 15, 103.
[327] Tinker 1995a 117; 2004, 6; 2008a, 4–5, 141.

4.1.4 Identiteetti teologian kategoriaksi

Analysoimassani aineistossa *identiteetistä* muodostuu teologian keskeinen kategoria. Tinker väittää, että on olemassa eräänlainen ”kollektiivinen identiteettikokemus” ja muita yhdistäviä tekijöitä (”family resemblances”), jotka muodostavat intiaani-identiteettien välille siteen, vaikkei itse intiaaniuden olemusta voi essentialistisesti yleistää.[328] Noiden yhteisten elementtien – kuten kolonialistinen kokemushistoria, yhdysvaltalaisen yhteiskunnan valtasuhteet, paikkaan identifioituminen sekä poliittiset, hengelliset, taloudelliset ja sosiaaliset realiteetit –vuoksi intiaaniutta käsitteenä voi Tinkerin mukaan käyttää, ja sille löytyy sisältö. Intiaani-identiteetti on aineistossa kuitenkin myös osin epätarkka, moniulotteinen ja kompleksinen kategoria. Tinker korostaa erityisesti sen ulkopuolelta annettua luonnetta. Intiaanius määrittyy suhteessa valtaväestöön, ja sen, kuka virallisesti on intiaani, saa määritellä kolonialistinen hallinto. [329]

Intiaanius hahmottuu Tinkerin aineistossa hybridiksi[330] identiteetiksi, josta on monia variaatioita, ja joiden sisäinenkin ambivalenssi ja vaihtelevuus on suuri. Tinker tiedostaa, että intiaani-identiteettien hybridiys tekee kaikista hänen kulttuuria koskevista väitteistään problemaattisia. Identiteetit eivät ole hänen mukaansa staattisia ja essentialistisia, vaan muutosalttiita. Samaa identiteettien mukautuvuutta ja taipuvuutta sisällyttää itseensä uusia elementtejä kuvaavat myös monet muut jälkikoloniaalisen teologian edustajat.[331] Identiteettien hybridiys saa Tinkerin esittämään seuraavanlaisia eksplisiittisiä kysymyksiä: Onko yhteisönsä, kulttuuritaustansa ja etnisyytensä kieltävä ja hylkäävä ihminen yhä intiaani? Onko muita intiaaneja evankelikaalisesti käännyttävä ihminen yhä intiaani? Onko reservaatista valkoiseen perheeseen lapsena – usein väkisin – adoptoitu länsimaalaisessa perhekulttuurissa elänyt ihminen intiaani? Omakohtaisesti kipeäksi kysymykseksi hän mainitsee sen, voiko ihminen olla samanaikaisesti intiaani ja kristitty.[332]

Tähän hybridiyden pohdintaan yhdistyy Tinkerin ajattelussa mielikuva kohtaamisesta, jossa ”erilaiset ajattelumallit voivat istua saman pöydän ääreen ja olla osa samaa ihmis-

[328] Tinker 2004, 38. Tinkerin ajattelussa jonkinlaisina identiteetin alakategorioina voidaan pitää kulttuuri-identiteettiä, eroja ja sukupuolta.
[329] Tinker 2001, 56–58; 2004, 3, 29, 37, 52–53.
[330] Hybridiydellä tarkoitan identiteetin muuttuvuutta ja liikkuvuutta. Tämä Homi Bhabhan jälkikoloniaaliseen teoriaan lanseeraama käsite viittaa maailmaan, jossa erilaiset totuudet kohtaavat, ja historiasta on useita tulkintoja, jotka vaikuttavat toisiinsa. Hybridi maailmankuva on muutosaltis ja taipuvainen sisällyttämään itseensä erilaisia katsomuksia. Hybridi identiteetti on epävakaa rakennelma, joka vaihtelee erilaisten epistemologisten paradigmojen vaikutuksesta: kulttuuriset merkitykset kohtaavat ja erilaiset ajattelumallit voivat olla osa samaa ihmistä. Bhabha 1994.
[331] Tinker 2001, 62–64. Vrt. esim. Steele Ireland 2008, 683; Sugirtharajah 2005a, 537.
[332] Tinker 2001, 54–55, 61, 68; 2004, 37–38, 46–49, 54.

tä". Tällainen ajatus on tyypillinen jälkikoloniaaliselle teologialle, jonka parissa korostetaan sitä, ettei kyse ole synkretismistä. Heidän mukaansa synkretismissä voimakkaampi kulttuuri, usein kristinusko, ikään kuin "nielaisee" heikompansa, jolloin "entisestä" uskonnollisesta mallista jää vain sävyjä uuteen kristilliseen maailmankatsomukseen. Ajatukseen synkretismistä liittyy usein valtasuhteen läsnäolo: joku määrittelee ortodoksian rajat. Hybridiys puolestaan saa tapahtua eri yksilöissä eri tavoin, ja kaikki kohtaamisen osapuolet muuttuvat. Kyseessä on siis kolonisoitujen yhteiskuntien kannalta positiivinen kehityskulku, joka mahdollistaa omatoimisen kritiikin ja toisaalta hyväksymisen. Keskeistä ja tärkeää on itse prosessi, eletyt kokemukset, käytännöt ja uskon ilmentymät, eivät niinkään tarkat määritelmät lopputuloksesta.[333] Intiaani-identiteettien moninaisuuden vuoksi Tinker päätyykin pohtimaan sitä, kuka voi ja saa "edustaa" intiaaneja, ja onko hänellä itsellään siihen oikeutta. Kompleksisuudesta huolimatta hän toteaa, että intiaani-identiteetin ja siitä seuraavan hermeneutiikan pohtiminen on välttämätöntä, koska se – ja erityisesti sen tuhoaminen – on ollut niin keskeinen osa myös kolonialistista projektia.[334]

Tinker päätyy muotoilemaan intiaaniudesta puhumisen oikeutukseksi *kulttuurisen kompetenssin* käsitteen. Tällä hän viittaa siihen, että ihmisestä ei tee intiaania jokin prosentuaalinen geneettinen osuus tai biologia. Huomattavasti keskeisempi osa intiaani-identiteettiä on hänen mukaansa kulttuuri ja intiaanina elämisen ja kasvamisen kokemus.

> Intiaaniyhteisöissä kulttuurinen kompetenssi on aina ollut itsestään selvä ja ääneen lausumaton tapa tiedostaa se, kuka on osa intiaaniyhteisöä ja kuka ei. Intiaaneja ei siis voi edustaa sen perusteella, onko kolonialistinen hallinto myöntänyt henkilölle virallisen intiaanistatuksen, tai sattuuko isovanhempiin kuulumaan intiaaneja. Intiaaneja saa edustaa sen perusteella, että on osallinen intiaaniyhteisön kulttuurista ja kokemushistoriasta. Yhteisö tietää automaattisesti sen, kuka on sen jäsen ja yhteisöelämästä osallinen.[335]

Aineistossa korostuukin se, ettei keskeistä ole, kuinka intiaanius identiteettiteologiassa määritellään (koska tarkan vastauksen antaminen on mahdotonta), vaan se, *kuka* tuon määrittelyn saa tehdä. Kollektiivisen intiaanikulttuurin näkökulmasta määrittelijä ei voi olla valtaväestön hallinto, kirkko, valtio eikä yksittäinen vallanpitäjä.[336] Toisaalta se ei myös-

---

[333] Tinker 2001, 68; 2008, 137; 2009, 46. Samaa korostavat myös: Steigenga 2004, 233; Tamez 2006, 12; Chavez Quispe 2011; Sugirtharajah 2003, 125; Woodley 2008, 614; Baldridge 1996, 85; Copeland 2005, 381.

[334] Tinker 2004, 27, 35.

[335] Tinker 2001, 59; 2004, 42–43. Tinker analysoi myös Yhdysvalloissa yleistyvää ilmiötä; niin tavalliset kansalaiset kuin julkisuuden henkilötkin ovat alkaneet etsiä "intiaanijuuriaan" ja vaatia intiaanistatusta isovanhempiensa tai esi-isiensä intiaaniuden perusteella. Se ei Tinkerin mukaan tee kenestäkään intiaania, koska "tuollaiset etsijät voivat tulla intiaaniyhteisöön kylään, kokea solidaarisuutta ja yhteyttä, ja sitten palata takaisin kotiinsa, irrottautua intiaanikulttuurin sosiaalisista ongelmista heti halutessaan. Me emme voi tehdä sitä, olemme aina kiinni intiaaniudessa ja sen kivuissa." Tinker 2004, 31, 34–35.

[336] Tinker 2001, 56–57. Erityisesti Tinker kritisoi valtaväestöä edustavien "intiaaniuden asiantuntijoiden" määritelmiä. Hän toteaa, että antropologien, uskontotieteilijöiden ja kulttuurintutkijoiden taipumus rajata ja

kään voi olla yksittäinen intiaani, joka itse julistautuu intiaanikulttuurin edustajaksi. Ainoastaan intiaaniyhteisö voi määritellä itsensä. Yhteisöt tulkitsevat sen, mitä intiaanius on.[337] Tämä korostus eroaa jonkin verran esimerkiksi Sugirtharajahin näkemyksestä, jonka mukaan identiteetti on epävakaa rakennelma, jonka ”oikeaoppisuutta” tai rajoja kukaan *ulkopuolinen* ei voi määritellä kokijan *itsensä* puolesta.[338] Tinkerin ajattelussa korostuu alkuperäiskansoille tyypillinen yhteisöllisyys, jonka vuoksi identiteettirajojen määrittely on yhteisön tehtävä, ja siinä mielessä myös ”ulkopuoliset” voivat vaikuttaa yksilön kulttuuri-identiteetin legitimointiin.

Tinkerin identiteettikäsitys tasapainottelee kahden elementin välillä. Toisaalta aineistosta käy ilmeiseksi se, ettei ole olemassa vain yhtä ”oikeaa” intiaanikulttuurin todeksi elämisen tapaa. Intiaanius, kuten mikä tahansa identiteetti, on Tinkerin mukaan jatkuvassa käymistilassa, ristiriitainen ja löyhä kokonaisuus. Erontekoa ja jakoa ”meihin” ja ”muihin” ei tehdä vain valtaväestön ja intiaaniuden välillä, vaan noiden kategorioiden sisällä. Tällainen konstruktiiviseen perinteeseen liittyvä näkökulma kiistää essentialistisen näkemyksen identiteeteistä ja eroista ”valmiina” tai muuttumattomina. Tämä on Tinkerin ajattelussa mielestäni merkittävä askel olemuksellisuudesta ja essentialismista moniarvoisuuteen. Se yhdistää hänen ajattelunsa laajempaan konstruktivistiseen identiteettiteoriaperheeseen, jonka mukaan ei ole olemassa yhtä aitoa ja oikeaa, kollektiivista ja identiteettejä taustoittavaa historiallista narraatiota. Se, mikä ymmärretään aidoksi, kansalliseksi tai alkuperäiseksi, on pitkän valintaprosessin tulos, alati liikkeessä ja muovattavissa. Vallan näkökulmasta identiteeteistä keskustellaan, vaietaan ja kamppaillaan.[339]

Tinkerin teksteissä esiintyykin kritiikkiä myös niitä intiaaniuden stereotypioita[340] kohtaan, joita elää intiaanien itsensä keskuudessa. Hänen mukaansa intiaanit ovat pönkittäneet eksoottisuuttaan arvostamalla ”aitoutta” ja ”alkuperäistä intiaaniutta” ja muistelemalla nostalgisia vanhoja elämäntapoja. Tuollainen puhetapa voi Tinkerin mielestä haavoittaa intiaaniyhteisöjä, koska se luo eräänlaiset normatiivisen olemassaolemisen rajat ja edelly-

määritellä intiaaniutta on kolonialistista; he saattavat Tinkerin mukaan jopa pyrkiä opettamaan “aitoa intiaaniutta” intiaaneille itselleen, profiloitua asiantuntijoina intiaanien historiassa ja kulttuureissa sekä “kirjoittaa kirjoja, joista intiaanit voivat opetella sitä, ketä ovat”. Tinker 2004, 73–78, 82; 2008a, 3, 28–29.

[337] Tinker 2001, 68–69; 2008a, 3.

[338] Sugirtharajah 2005a, 537. Samoin myös Steele Ireland 2008, 683.

[339] Konstruktiivisesta identiteettikäsityksestä esim. Hall 1999, 11; Woodward 1997, 18.

[340] Stereotypialla viittaan tässä yhteydessä eri ihmisryhmiä koskeviin luokitteluihin, joiden avulla ihmiset pelkistetään muutamiksi olemuksellisiksi ja yksinkertaisiksi ominaispiirteiksi, jotka käsitetään luonnollisiksi ja vakiintuneiksi. Stereotypiat ovat yksinkertaisia ja helppotajuisia esitysmuotoja, mutta kykenevät samalla tiivistämään suuren määrän monimutkaista tietoa ja lisämerkityksiä. Stereotypiat korostavat myös ihmisryhmien sisäistä samankaltaisuutta ja vähättelevät sisäisiä eroja. Nämä joko negatiivisesti tai positiivisesti värittyneet mielikuvat muuttuvat kulttuurissa hitaasti. Hall 1999, 190; Dyer 2002, 46–47.

tykset. Samaa sisäisen kritiikin tarvetta alkuperäiskansojen teologiassa on peräänkuuluttanut esimerkiksi Beth A. Conklin toteamalla, että identiteettien yksinkertaistaminen haavoittaa marginalisoitujen yhteisöjen marginaaleissa eläviä yksilöitä, esimerkiksi naisia, seksuaalivähemmistöjä ja vammaisia, ja lopulta koko kulttuuria.[341]

Nämä autostereotypiat elävät Tinkerin esittämästä kritiikistä huolimatta myös hänen omissa teksteissään. Välillä hän lipsuu konstruktivistisesta identiteettikäsityksestä essentialismin puolelle, ja käsitys identiteetistä monimuotoisena, joustavana ja muuttuvana unohtuu. Joskus aineistossa esiintyy eräänlainen ”yleinen intiaanius”, joka jättää varjoonsa ihmispersoonat omine vaihtelevine piirteineen. Toisaalta tämä on ymmärrettävää, koska intiaani-identiteetin kategoria on Tinkerin teologialle luovuttamaton. Vähemmistöidentiteetin vaalimisella on myös kiistämätön poliittinen painoarvonsa tilanteessa, jossa intiaanit integroituvat vahvemmin muuhun yhteiskuntaan. Silti aineisto herättää varovaista kritiikkiä: voimakkaasti painottuva identiteettiteologia voi epäonnistuessaan olla yhden sosiaalisen kontrollin vaihtumista toiseen. Kriittisten identiteettiteologioiden kohtalonkysymys lieneekin se, kuinka mukautua postmodernin yhteiskunnan moninaisuuteen ja sallia ahtaiden identiteettirajojen ylittäminen, mutta samalla suunnata kriittinen katse vähemmistöihin ulkopuolelta kohdistuvaan normatiivisuuteen ja vallankäyttöön.[342] Essentialistisista häivähdyksistä huolimatta Tinker selvästi pyrkii kiinnittämään huomiota siihen, etteivät hänen esittämänsä argumentit kiistä toimijuutta juuri niiltä ihmisiltä, joita hän yrittää niiden avulla edustaa.

4.2 THEOLOGY OF SOVEREIGNTY: ITSEMÄÄRÄÄMISOIKEUS TEOLOGIAN MITTARINA

Kolmannen teoksensa (*American Indian Liberation. A Theology of Sovereignty*) nimessä Tinker eksplisiittisesti nimeää teologiansa *itsemääräämisoikeuden*[343] teologiaksi. Tuo itsemääräämisoikeuden teema läpäisee hänen tuotantonsa ja ajattelunsa. Praksiskorostus ja kokemusargumentit johtavat siihen, että itsemääräämisoikeudesta tulee koko intiaaniteologian tavoite ja päämäärä. Itsemääräämisoikeus on käsite, joka läpäisee intiaaniyhteisöjen todellisuuden: se liittyy kansallisen suvereniteetin puuttumiseen ja koskettaa sekä poliittisia, kulttuurisia, sosiaalisia että uskonnollisia rakenteita. Tinkerin ajattelussa siitä tulee teologinen kategoria. Tässä alaluvussa esittelen ensin suvereniteetin merkitystä intiaaniyhtei-

[341] Conklin 2003.
[342] Samaa pohtii myös Steigenga 2004, 233–234.
[343] Olen tässä tutkielmassa valinnut *sovereignty*-käsitteen käännökseksi itsemääräämisoikeuden. Muita mahdollisia vaihtoehtoja ovat suvereniteetti, suvereenisuus ja täysivaltaisuus.

söjen elämässä, ja sitten sitä tapaa, jolla Tinker muovaa käsitteen teologiseen käyttöön, ja millaisia dogmaattisia implikaatioita sillä hänen teologiassaan on.

4.2.1 Poliittinen ja teologinen kategoria

Kansallinen suvereniteetti (*national/tribal sovereignty*) viittaa Pohjois-Amerikan intiaanien kohdalla alkuperäiskansojen oikeuteen hallita itse itseään Yhdysvaltojen rajojen sisäpuolella. Intiaanikansoista käytetään Yhdysvaltojen poliittisessä järjestelmässä nimitystä *domestic dependent nations*. Tämän myötä heitä koskee suuri määrä lainsäädäntöä, joka määrittelee intiaaniyhteisöjen, Yhdysvaltojen ja osavaltioiden väliset suhteet. Suvereniteettia koskeva lainsäädäntö on kautta kolonialistisen historian ollut keskeisin kiistojen aihe intiaanien ja Yhdysvaltojen valtion välillä.[344] Monet intiaanijärjestöt ovat painottaneet sitä, että intiaanien suvereniteetti on vain näennäistä, koska Yhdysvalloilla on voimakas poliittinen yliote intiaaniyhteisöistä, erityisesti intiaaniasiainviraston kautta.[345]

Intiaaniyhteisöjen arkista realismia on se, että valtaväestö pitää hallussaan poliittista valtaa, talouden keskeisiä osa-alueita ja yhteiskunnallisen keskustelun ehtoja. Enemmistö määrittelee kielen, käyttäytymismallit ja vallitsevat arvot, tarvittavat taidot ja esimerkiksi työelämän sosiaaliset normistot. Näin ollen suvereniteetin peräänkuuluttaminen liittyy paitsi lainsäädäntöön, myös symboliseen pääomaan ja valtaan erilaisissa yhteiskunnallisissa yhteyksissä. Tinker korostaa, että itsemääräämisoikeus liittyy paitsi Yhdysvaltojen sisäpolitiikkaan, myös kansainväliseen politiikkaan: suvereniteetti ja autonomia myönnetään vain itsenäisille valtioille.[346] Tästä näkökulmasta intiaanit eivät ole suvereeneja, vaan vain yksi Yhdysvaltojen sisäinen vähemmistö, joilla on kansalaisoikeudet yksilöinä, muttei yhteisöllistä ja kulttuurista suvereniteettia omina kansoinaan.

Linda Smith on huomauttanut, että itsemääräämisoikeuden ja -hallinnon tavoitteena on sosiaalinen oikeudenmukaisuus, mikä on enemmän kuin pelkkä poliittinen tai lainsää-

[344] Andersson ja Henriksson toteavat, että Pohjois-Amerikan mantereen ”löytämiseen” perustuvat eurooppalaissiirtolaisten jälkeläisten maavaateet ovat nykynäkemyksen perusteella ”lähinnä naurettavia”, mutta ne vaikuttavat yhä paljon esimerkiksi Yhdysvaltojen oikeusistuinten päätöksiin. Kun eurooppalaiset valtiot tekivät keskenään sopimuksia intiaanien maista, alkuperäiskansojen kanssa keskusteltiin, mutta heidän suvereniteettiaan ei ole koskaan todella tunnustettu. Andersson & Henriksson 2010; Henriksson 2007.
[345] Henriksson 2007.
[346] Tinker 2004, 7. Tinker kritisoi teologiassaan erilaisia universalistisia projekteja, kuten YK:n yksilökeskeistä ihmisoikeusjulistusta ja esimerkiksi vapaakaupan länsimaissa muotoiltuja rakenteita, jotka marginalisoivat alkuperäiskansoja ja muita yhteisökorosteisia sekä suvereniteettiaan peräänkuuluttavia kansoja ja suovat oikeuksia vain yksilöille. Tinker 2004, 8; 2008a, 77–78. Individualismin ongelmia YK:n alkuperäiskansoja koskevassa ihmisoikeuspolitiikassa tarkastelevat Stamatopoulou 1994 ja Morris 1992, 55–56. Tinkerin kanssa samansuuntaista kritiikkiä esittävät esim. Sugirtharajah 2005b, 223; West 1996, 33.

dännöllinen tavoite, jollaisiksi itsehallintopyrkimykset usein luokitellaan.[347] Kuokkanen puolestaan korostaa, että yksi itsemääräämisoikeuden keskeisistä piirteistä on omien kulttuuristen käytänteiden ylläpitäminen ja kehittäminen. Itsemääräämisoikeuden vaatimus kohdistuu myös henkiseen, hengelliseen ja intellektuaaliseen suvereniteetin palauttamiseen. Alkuperäiskansojen paradigman luominen on Kuokkasen mukaan osa näiden oikeuksien vaatimisen prosessia.[348]

Tinker edustaa tuota prosessia muotoilemalla itsemääräämisoikeudesta teologisen ja hengellisen kategorian sekä teologiansa päämäärän ja tavoitteen.[349] *Sovereignty* ja omaehtoisuus läpäisevät horisontin tavoin koko Tinkerin teologian.

> Teologia otetaan intiaanien omiin käsiin, ja heistä tulee toimijoita. Keskeistä itsemääräämisoikeudessa on oikeus puhua itse omasta puolestaan ja kuvailla itse hengellisyyteen liittyviä kokemuksia. Kukaan saa ulkopuolelta kertoa intiaaneille sitä, mikä heille on hyväksi, kuinka heidän kokemushistoriansa heihin vaikuttaa tai kuinka heidän tulisi uskoa. (…) Meidän puolestamme ovat puhuneet jo lähetystyöntekijät, teologit, antropologit, hallitus. Ei enää.[350]

Tinkerin teologiassa subjektiutta jopa juhlitaan: sen seurauksena on imperialistisista identiteettirakenteista irtautuminen ja sorrosta vapautuminen. Tämän saavuttamiseksi teologia vaatii Tinkerin mukaan valta-analyysia sekä poliittisten ja taloudellisten rakenteiden ja kehitysajattelun kriittistä analyysia.[351]

Itsemääräämisoikeus osoittaa Tinkerin ajattelussa myös historiatieteen identiteettipoliittisen ulottuvuuden: vähemmistöryhmä voidaan joko tunnustaa olemassa olevaksi tai marginalisoida, riippuen siitä sisällytetäänkö sen historia osaksi vallitsevaa historiakäsitystä. Tinkerin mukaan intiaanit ovat olleet monin paikoin unohduksissa yhdysvaltalaisesta historiankirjoituksesta.[352] Tässä korostuksessa Tinker liittyy mielestäni Edward Saidin ajatukseen *kontrapunktisesta historian analyysista*, eli vaihtoehtoisten kokemusten ja tulkintojen historiasta. Tuollainen analyysi mahdollistaa Saidin mukaan vaiennettujen tarinoiden kuulemisen ikään kuin kontrapunktisena narratiivina vallitsevan, ”normatiivisen” historiantulkinnan vierellä. Kolonisaation historia on Saidin mukaan yhteenkietoutuneiden erilaisten

[347] Smith 1999, 170.
[348] Kuokkanen 2002, 248. Suomessa alkuperäiskansojen diskurssia on muotoiltu saamelaiskontekstissa. Esim. Kuokkanen 2000.
[349] Tinker ei kuitenkaan sivuuta itsemääräämisoikeuden lainopillisia ja poliittisia merkityksiä, vaan täydentää niitä teologisella analyysilla. Kansallisesta itsemääräämisoikeudesta hänen ajattelussaan esim. Tinker 2004, 7–8.
[350] Tinker 1993, 4; 2004, 4; 2008a, 28–29. Tätä korostusta on intiaaniteologiassa Tinkerin lisäksi pitänyt esillä erityisesti Warrior 2006, 235–236.
[351] Tinker 2004, 3, 8, 12–13, 79, 113.
[352] Tinker 1993, 8–10; 2008a, 2, 6.

historioiden kokonaisuus, joista vain tietyt tulevat sosiaalisesti tunnustetuiksi ja ”normatiivisiksi”.[353]

4.2.2 Suvereniteetin soteriologiset ulottuvuudet

Itsemääräämisoikeus on Tinkerin ajattelussa selkeästi myös soteriologinen kategoria ja kietoutuu käsitykseen pelastuksesta. Itsemääräämisoikeudesta seuraa hänen ajattelussaan tunne konkreettisesta subjektiudesta ja sen kautta todellisesta olemassaolosta. Tuo kokemus mahdollistaa Tinkerin mukaan toivon ja siirtymän pois vieraantumisen tilasta.[354] Robert C.J. Young on kuvannut itsemääräämisoikeuden saavuttamista jälkikoloniaalisessa teologiassa ”alemmasta ihmisyydestä nousemiseksi”.[355] Tinkerin teksteissä tuo kokemus osoittautuu soteriologian näkökulmasta keskeiseksi: pelastukseen yhdistyy kohteen muuttuminen toimijaksi. Toimijuudesta ja itsemääräämisoikeudesta seuraa kolonisoidussa kontekstissa mahdollisuus taistella oman olemassaolon puolesta ja voima ylläpitää vastarintaa kivun keskellä.[356]

Tinker itse ei viittaa teksteissään modernin länsimaisen teologian edustajiin lainkaan. Tämä on mitä ilmeisimmin tietoinen ratkaisu. Itse kuitenkin näen hänen ajattelussaan hedelmällisiä ja selkeitä yhtymäkohtia länsimaisissa konteksteissa syntyneisiin kulttuuriteologioihin. Erityisesti kulttuuriteologian keskeisen ajattelijan Paul Tillichin käsityksessä autonomiasta ja heteronomiasta on mielestäni yhtymäkohtia Tinkerin ajatteluun. Tillichin kulttuuriteologisessa paradigmassa kirkon ja kulttuurin/yhteiskunnan suhde määrittyy kolmen kategorian, autonomian, heteronomian ja teonomian, kautta. Tinkerin ajattelussa kolonisoitujen subjektien soteriologia on mahdollista vain heidän elämänsä heteronomisen ja alistavan uskonnollisen todellisuuden muututtua autonomiseksi. Teonomiasta – joka Tillichin ajattelussa tarvitaan soteriologiaan autonomian viitekehykseksi – Tinker ei puhu. Se vaikuttaa Tinkerin ajattelussa olevan ikään kuin itsestään selvä seuraus autonomian eli hengellisen itsemääräämisoikeuden todellisuudesta ja kokemuksesta.[357] Onkin jokseenkin harmillista, toki ymmärrettävää, että Tinker ei teksteissään käy keskustelua niiden teologien kanssa, joiden ajattelu kohtaa hänen teologiansa. Tämä voisi rikkoa aineistossa ilmenevää dikotomista ja yksipuolista – toisinaan jopa virheellistä – kuvaa ”länsimaisesta teologiasta”.

[353] Said 1994, 18–19.
[354] Tinker 2004, 57–58.
[355] Young 2008.
[356] Esim. Tinker 1992, 322; 2004, 115.
[357] Tillichin kulttuurinteologisesta lähestymistavasta ks. esim. Tillich 1969, 155–181. Heteronomian ja autonomian polariteetista Tillich 1962; Schwöbel 2000, 801–806.

4.3 LUOMISTEOLOGINEN LÄHTÖKOHTA

Luvussa 3 esitellyistä dekonstruktiivisista elementeistä, kristomonismi-kritiikistä ja eksklusivistisen uskontoteologian vierastamisesta seuraa, että Tinkerin ajattelu sisältää voimakkaita luonnollisen teologian korostuksia. Tinker toteaa, että kristinusko mahdollistaa kaksi vaihtoehtoista uskonjärjestelmän rakentumisen tapaa: joko ”synnintunnon” (*sense of sinfulness*) tai ”luomistunnon” (*sense of creation*), joiden päälle muu teologia rakentuu. Tinker kritisoi intiaaniyhteisöissä harjoitetun lähetysteologian tapaa korostaa ensin mainittua. Hänen mukaansa intiaaniyhteisöissä on akuutti tarve ”luomistunnon” painottamiseen. Liikkeelle tulee lähteä luomisesta.[358]

Vaikka Tinkerin luomiskorostus nousee hänen rekonstruktiivisista teologisista painopisteistään, on siinä myös reaktiivisuuden sävyjä. Vaikuttaa siltä, että hän päätyy korostamaan luomista vastaliikkeenä pohjoisamerikkalaisen evankelikaalisuuden hänen mielestään vääristyneeseen käsitykseen kolminaisuudesta.[359] Toisaalta Tinker korostaa luomisen teologiaa käsitellessään myös sitä, että se on joissakin lähestymistavoissa ymmärretty vajavaisesti – pahimmillaan silloin, kun se taustoittaa pinnalliseksi jäävää ”ekoteologiaa” tai ympäristönsuojeluideologiaa.

Tinker itse korostaa luomisen olevan perusta kaikelle olemassaololle, ja siksi myös kaikelle teologialle. Hänen ajattelussaan luominen liittyy tiiviisti eskatologiaan, pelastushistoriaan ja oikeudenmukaisuuteen. Eskatologinen luomiskorostus ilmenee Tinkerin painottaessa sitä, ettei luomista saa ymmärtää ajallisena tai yksittäisenä tekona, vaan tilallisena toimintana, jossa on läsnä luomisesta irrottamattomissa oleva pelastushistoriallinen ulottuvuus. Luomisesta on Tinkerin teologiassa jatkumo tähän hetkeen, jossa ihmisten pelastus on läsnä ja meneillään. Hän korostaa myös sitä, että kaikki elämä maailmassa on samaa luomisen prosessia, joka vaatii ihmisen toimintaa omalla paikallaan ja kutsuu ottamaan osaa. Tinker kritisoi pohjoisamerikkalaista herätyskristillisyyttä, jossa tuo korostus on hänen mukaansa kadotettu, ja jossa on katkaistu yhteys luomisen, Kristus-tapahtuman ja eskatologian välillä. Luomiskorostuksensa yhteydessä Tinker painottaa myös sitä, että kaikki elämä on osa tuota pyhää prosessia, mutta samalla rajallista. Ihminen on eri asia kuin hänen Luojansa. Tämä johtaa Tinkerin korostamaan teologian, kirkkojen ja sosiaalisten järjestelmien inhimillisyyttä ja rajallisuutta.[360]

[358] Tinker 1995a, 120; 2004, 91; 2008a, 43.
[359] Esim. Tinker 2008a, 10.
[360] Esim. Tinker 1992, 320; 2004, 91, 114; 2008a, 54, 65.

4.3.1 Oikeudenmukaisuuden perusta

Tinkerin ajattelussa myös teologinen etiikka pohjautuu analyysini perusteella luomiseen. Luomisteologia on aineistossa perustana oikeudenmukaisuusajattelulle, joka puolestaan on perustana rauhalle. Luomiskorostus johtaa Tinkerin mukaan yhteisöelämän tervehtymiseen, eheytettyihin suhteisiin sekä sosiaaliseen ja taloudelliseen oikeudenmukaisuuteen, joille ei ole olemassa muuta luomisen kaltaista perustaa.[361]

Tinkerin ajattelussa rauhaa ei ole lainkaan olemassa ilman oikeudenmukaisuutta. Ilman oikeudenmukaisuusvaatimusta ja luomiskorostuksen syvällistä sisäistämistä rauha voi hänen mukaansa institutionalisoida kärsivien kohtaaman epäoikeudenmukaisuuden ja passivoida vastarintaa. Luomiskorostus varustaa Tinkerin mukaan subjektit kokemuksella siitä, että he ovat osa luomistyötä, pyhiä ja tarkoitettuja olemaan – eivät vain ihmisinä yleisesti, vaan esimerkiksi intiaaneina erityisesti. Kulttuurinen moninaisuus perustuu Tinkerin mukaan luomiseen. Se on osa Jumalan suunnitelmaa ja siksi hyvää.[362]

Tinkerin luomiskorostuksen taustalla näkyy myös hyvin praktisia syitä. Hän korostaa sitä, että mikäli luominen otetaan teologian lähtökohdaksi, voidaan paremmin huomioida muiden kuin kristillisten kulttuurien ja uskontoperinteiden anti teologialle. Luomiskorostus voisi myös mahdollistaa yhteyden luomisen erilaisten ihmisryhmien välille.

> Mikäli lähdemme liikkeelle uskontunnustuksen ensimmäisestä artiklasta - siitä, että Jumala on Luoja ja kaikki erilaiset ihmiset ovat samalla tavalla luotuja - syvä hengellinen muutos yhdysvaltalaisessa yhteiskunnassa on mahdollinen: saatamme löytää Jumalan valtakunnan keskeltämme, ymmärtää ihmisyytemme aiempaa syvällisemmällä tavalla ja rakentaa harmoniaa ja tasapainoa kaiken luomakunnan kesken. (…) Vasta tuo oivallus voi johdattaa meidät katumuksen tielle, ohjata palaamaan harmoniaan, Luojamme luo luotuina, saamaan oman, aidon olemuksemme. Meidän täytyy hyväksyä paikkamme luotujen joukossa.[363]

Tinker lähestyy myös triniteettiä luomisen kautta. Tässä yhteydessä hän käyttää yhtä harvoista traditioargumenteistaan korostaessaan sitä, että luomisen ”uudelleen löytäminen” amerikkalaisessa protestanttisessa hegemoniassa merkitsisi hänen mukaansa paluuta kristinuskon trinitaarisille juurille ja varhaisiin ekumeenisiin tunnustuksiin.[364]

4.3.2 Tilallisuus ajallisuuden paikalle

Tinkerin mukaan keskeisin ero länsimaisten kristinuskontulkintojen ja intiaaniyhteisöissä syntyneiden tulkintojen välillä on niiden pääasiallisen maailman hahmottamisen kategorian

[361] Tinker 1990, 149; 2004, 99, 111, 114; 2008a, 38, 43, 163.
[362] Tinker 1992, 320–321; 2008a, 43, 91.
[363] Tinker 2008, 54.
[364] Tinker 2008a, 37–39, 43, 50–51.

ero: länsimaissa keskeinen kategoria on aika, intiaanikulttuureissa puolestaan tila (*space*). Länsimaisessa ajattelussa korostuvat käsitys historiasta, edistyksestä, evoluutiosta, prosesseista, pyhistä päivistä ja seitsenpäiväisestä ajan kierrosta. Länsimainen tieteenfilosofia Hegelistä Heideggeriin ja Kantiin sekä sosialismista kapitalismiin on Tinkerin mukaan sidottu käsityksiin ajasta ja kehityksestä. Intiaanikulttuureissa ajattelun perustana on Tinkerin mukaan tilallisuus (*spatiality*).[365]

> Tämä kognitiivisten kategorioiden ero on fundamentaalinen. Kyse ei ole siitä, että ajan tai tilan kategoria puuttuisi kummankaan maailmankatsomuksen kategorioista, vaan siitä, että toinen niistä on ensisijainen – siihen liittyvät metaforat hallitsevat kieltä ja ajattelua, ja se tarjoaa perustan teologiselle ajattelulle ja diskursseille.[366]

Nuo kategoriat eivät Tinkerin mukaan kuitenkaan sulje toisiaan pois, eikä kummankaan ylikorostaminen hänen mukaansa johda holistiseen tulkintaan Raamatun narratiiveista ja kristinuskosta. Kognitiivisten kategorioiden huomioiminen on silti keskeistä, koska se auttaa hahmottamaan tulkitsijan esiymmärrystä.[367]

> Nuo perustavanlaatuiset ajattelun kategoriat ja olemassaolon metaforat vaikuttavat väistämättä kristinuskon tulkintatapoihin ja teologisiin malleihin. Se, millaisia kategorioita pidetään ajatteluprosessien kannalta normatiivisina vaikuttaa siihen, millaiset tulkinnat ovat edes teoriassa mahdollisia. Kyse on lähes huomaamattomista, tiedostamattomista kulttuurisista esioletuksista.[368]

Tuo ajattelukategorioiden erojen korostaminen taustoittaa Tinkerin teologiassa hänen muita rekonstruktiivisia painotuksiaan. Tilallisuus toimii lähtökohtana monille hänen teologisista tulkinnoistaan ja korostuksistaan. Seuraavaksi esittelen viisi mielestäni keskeisintä Tinkerin tilapainotteisuudesta juontuvaa rekonstruktiivista rakennetta hänen ajattelussaan:

1) Sekä luominen että soteriologia saavat merkityksensä suhteessa paikkaan, eivät aikaan. Tinker pyrkii havainnollistamaan tilallista tulkintaa analysoimalla Uuden testamentin kuvastoa Jumalan valtakunnasta[369] paikallisen luennan avulla. Hän korostaa, että intiaaniteologiassa Jumalan valtakunnan konnotaatiot ovat paikallisia: kyse on tilasta, jossa Jumalan tahto tapahtuu. Mitä ikinä valtakunta onkaan, se on Tinkerin mukaan tilallisesti, ei ajallisesti, lähellä ja läsnä. Jumalan valtakunnan rinnakkaiskäsite on Tinkerin mukaan ”tie”

---

[365] Tinker 1990, 145–147; 1992, 316; 2004, 26, 44, 96; 2001, 60. Samaa eroa korostavat myös Donaldson 2000a, 215 ja Woodley 2008, 614.
[366] Tinker 2008a, 8.
[367] Tinker 1990, 145–146; 1992, 316; 2004, 90–91, 94; 2008a, 7–8, 70-71; 2008b, 269–270.
[368] Tinker 1990, 145–146.
[369] Tinker tosin korostaa myös *kingdom* (valtakunta) -käsitteen ongelmallisuutta intiaanien näkökulmasta. Se on englannin kielellä paitsi sukupuolihierarkkinen, hänen mukaansa myös monarkistista, hegemonista valtaa pönkittävä käsite, jota jälkikoloniaalisessa teologiassa täytyy analysoida kriittisesti eksegeettisen työskentelyn avulla. Tinkerin mukaan on tärkeää ymmärtää tuo metafora ajanlaskun alun palestiinalaisen kulttuurin näkökulmasta, kysyä sille länsimaisessa teologiassa annettua merkitystä ja arvioida kriittisesti sitä, kuinka se voidaan intiaanikulttuurissa ymmärtää. Tinker 2008a, 50–54.

(evankeliumiteksteissä *hodos*), joka viittaa paikkaan, kulkemiseen ja tilalliseen seuraamiseen, ei ajallisiin tapahtumiin.[370]

Tämän rekonstruktion taustaksi Tinker luo katsauksen länsimaisen eksegetiikan ja raamattuhermeneutiikan tulkintoihin Jumalan valtakunnasta. Noissa tulkinnoissa painottuu hänen mukaansa ajallisuus: *milloin* Jumalan valtakunta tulee, tapahtuu, on läsnä? Erilaiset länsimaiset eskatologiset mallit (*realized / actualized / immanent / future eschatology*) vastaavat erityisesti kysymykseen: milloin? Jo nyt – ei vielä – joskus. Tinker toteaa, että intiaaniteologiassa Jumalan valtakunta -metaforan analyysi aloitetaan tilallisella kysymyksellä: missä? Tällöin Jumalan valtakunta -tulkinnassa korostuu se, kuinka luotu tässä hetkessä ja omassa elämässään sekä yhteisössään näkee suhteensa Luojaan ja muuhun luomakuntaan.[371]

2) **Jumala ilmoittaa itsensä paikassa, ei historiassa tai ajassa.** Tinker lähtee liikkeelle inkarnaation ja Jumalan kaikkivaltiuden manifestoitumisen tilallisuudesta. Tästä johtuen traditioargumentit eivät Tinkerin ajattelussa saa auktoriteettia: Ilmoituksessa ei ole kyse ajallisesta ja lineaarisesta prosessista, jossa merkitystä olisi sillä, ketkä kuulivat kristillisen sanoman ensin, tai kenen kristilliset tulkinnat seurasivat toisiaan. Tämä vaikuttaa merkittävästi siihen, että Tinkerin ajattelussa teologianhistorialla ei ole lähes minkäänlaista konstruktiivista asemaa tai auktoriteettia.[372]

3) **Kristologian historiallisuusargumentit ovat epäoleellisia.** Paikkakategorian korostuessa Jeesuksen historiallisuutta koskevat kysymykset menettävät Tinkerin ajattelussa merkityksensä. Aineistossa ei esiinny lainkaan länsimaiselle kristologialle tyypillistä pohdintaa siitä, mikä Jeesuksen hahmossa on historiallista. Jeesuksen merkitys eri kulttuureissa nousee Tinkerin mukaan siitä, kuinka nuo paikalliset yhteisöt kertovat tarinoita ja jakavat merkityksiä. Totuudesta tulee totta yhteisössä vain silloin, kun se tulee kerrotuksi tuon paikallisen yhteisön narratiivina.[373]

4) **Katumus ja parannus ovat paikallisia ilmiöitä.** Tinkerin ajattelussa katumus (*repentence*) ei viittaa abstraktiin tai emotionaaliseen mielenmuutokseen, vaan tilalliseen ”palaamiseen”. Syyllisyyden katuminen ja parannuksenteko realisoituvat paikallisesti: parannuksenteko on suhteiden konkreettista korjaamista Luojan ja luodun välillä sekä luotujen kesken. Parannukseen liittyy Tinkerin ajattelussa kutsu harmoniaan, suhteiden ehjyys ja tilalli-

[370] Tinker 2004, 91, 94–96, 98, 112; 2008a, 51; 2009, 45–48.
[371] Tinker 1992, 320; 2004, 50–51, 93–98; 2008a, 51–52.
[372] Esim. Tinker 1990, 145–147; 1992, 316; 2001, 60; 2009, 45–46.
[373] Tinker 1995b, 79; 2008a, 110.

sesti koettu vapaus. Se on myös oman paikan ottamista luotujen keskuudessa: oman merkityksen ymmärtämistä, mutta myös rajojen tunnistamista.[374]

5) **Yhteisöjen suhde paikkaan ei ole poliittinen, vaan hengellinen ja teologinen kysymys.** Tilallisuus johtaa siihen, että alkuperäiskansojen teologiassa yhteys maahan on pyhä. Tietyn yhteisön identifioituminen tiettyyn lokaatioon on intiimi ja hengellinen side. Alkuperäiskansojen maa-aluevaatimukset (*land claims*) eivät siis ole vain taloudellinen, yhteiskunnallinen tai poliittinen kysymys. Maahan kuuluminen (*belonging to land*) on luonteeltaan hengellinen ja teologinen kategoria, joka toistuu Tinkerin ajattelussa usein. Intiaanikulttuureihin ei perinteisesti ole kuulunut ajatusta maanomistuksesta, mutta niissä on vahva käsitys periytyvästä kiinnekohdasta tiettyyn paikkaan ja alueeseen, johon tietyllä yhteisöllä on spesifi suhde. Tämä selittää Tinkerin mukaan sitä, miksi valloitushistoriaan liittynyt siirtäminen pois omilta alueilta reservaatteihin on ollut intiaanikulttuureille niin tuhoisa ja myös teologisesti haavoittava kokemus.[375]

4.3.3 Yhteisöllisyys ja kaiken yhteenkuuluvuus

Tinkerin teologiaa voi kuvailla myös suhdekorosteiseksi, suhteiden teologiaksi. Niin dogmatiikan kuin etiikankin keskeiset rekonstruktiiviset rakenteet hänen ajattelussaan perustuvat käsitykseen yhteisöstä. ”Olla uskonnollinen” tarkoittaa hänelle samaa kuin ”olla osa yhteisöä”. Tämä käy ymmärrettäväksi hänen kulttuurihermeneutiikkansa sekä taustansa valossa: intiaaniyhteisöissä spiritualiteetti rakentuu yhteisöön kuulumisesta. Seremonioiden keskiössä on yhteisön harmonian ylläpitäminen, ei yksilön uskonnollinen elämä. Intiaaniyhteisöissä yksilö syntyy ja kasvaa uskonnollisuuteensa, samoin kuin esimerkiksi kieleensä. Oma paikka maailmassa ja hengellisessä elämässä saadaan kasvuyhteisön ja sosiaalisten rakenteiden kautta.[376]

Tinker rakentaa yhteisön ja suhteiden teologiaansa reaktiivisesti: hän korostaa, että pohjoisamerikkalainen kristillisyys ja lähetysparadigmat ovat intiaaniyhteisöjen näkökulmasta voimakkaan individualistisia. Tunnustuskuntien vaihtaminen ja valitseminen on paitsi mahdollista, myös luonnollista ja yleistä. Intiaani puolestaan ei voi vaihtaa kansaansa, eikä siten myöskään spiritualiteettiaan.[377] Pohjoisamerikkalaisessa kristillisessä kielessä ovat Tinkerin mukaan yleisiä ilmaisut henkilökohtaisista uskonratkaisuista ja pelastuksesta, joka koskettaa ihmistä yksilönä. Tällainen irrallisuus on hänen mukaansa intiaaniteologialle

[374] Tinker 2004, 53, 98, 113; 2008b, 257, 272; 2009, 49–50.
[375] Tinker 1990, 143–145; 1992, 317; 2001, 61; 2004, 45, 107; 2008a, 9, 72.
[376] Tinker 2001, 60–61; 2004, 26, 45, 59, 57, 96–97, 111; 2008a, 52; 2008b, 264.
[377] Tinker 2004, 29–30; 2008a, 77.

mahdottomuus. Yhteisöllisiä tulkintoja korostaessaan Tinker vetoaa traditioargumentteihin, jotka ovat hänen muussa ajattelussaan erittäin harvinaisia. Hän painottaa sitä, että yhteisöllisempi tulkinta pelastuksesta, vanhurskauttamisesta ja luomisesta olisi yhdysvaltalaisessa kristillisyydessä ”paluuta kristillisyyden alkulähteille, alkuperäisiin merkityksiin ja seemiläiseen taustaan, jonka on hämärtynyt länsimaisen kulttuurin individualististen tulkintojen voimistuttua”.[378]

Tinker kritisoi länsimaista yksilökeskeistä kristinuskontulkintaa myös niistä ongelmista, joita se on intiaaniyhteisöissä aiheuttanut. Noissa yhteisöissä seremonoiden tavoite on harmonia ja yhteys. Kun länsimaiset lähetystyöntekijät ovat vaatineet intiaaneja valitsemaan kristillisen, yksilökeskeisen uskonnollisuuden, intiaaniyhteisöt ovat jakautuneet ja hajaantuneet, ja niiden hengellinen elämä on rikkoutunut. Tinker väittää, että tuo prosessi on aiheuttanut ”traagista yksinäisyyttä ja irrallisuutta”. Lähetystyön paine on lopulta tuhonnut suuren osan seremoniallisesta elämästä, johon tarvitaan koko yhteisön osallistumista ja läsnäoloa sekä keskinäistä harmoniaa.[379] Tinker käyttää voimakasta kieltä kuvatessaan tämänhetkisiksi dekolonsaation haasteiksi erityisesti ”aggressiivisia helluntailaisia ja oikeistolaisevankelikaalisia ryhmiä”, jotka ”ovat tulleet kuin korppikotkat siivoamaan jäljelle jääneet tähteet kolonisoitujen ja haavoitettujen intiaanien muodostamista läjistä”.[380]

Tuohon tilanteeseen Tinker rakentaa yhteyksien ekklesiologiaansa. Hänen teologiansa tavoite on koko yhteisön parantuminen ja suhteiden eheyttäminen. Kristillisen kirkon tavoite on toteuttaa yhteisön ideaali. Ekklesiologiset rakenteet ovat Tinkerin teoloiassa vastaus Jumalan esittämään kutsuun suhteeseen. Tavoitteena on harmoninen suhde Luojan ja luotujen yhteisöjen välillä sekä yhteisöjen sisällä. Kirkko on myös katumuksen subjekti: ekklesiologinen yhteisö harjoittaa jatkuvaa katumusta yhteisön rikkomisesta ja pyrkimystä tuohon yhteisöön palaamiseen. Tinkerin mukaan ”kirkko on katumuksen ja palaamisen väline (*vehicle*).” Tässä yhteydessä hän korostaa myös teologian roolia yhteisön yhteisomaisuutena: teologia ei voi olla yksittäisten ihmisten tekemiä analyyseja tai päätelmiä, vaan sen tulee koostua yhteisöjen kollektiivisista narratiiveista, kokemuksista ja eletystä todellisuudesta. Tinker toteaa eksplisiittisesti, että jopa poststrukturalistinen dekonstruktio epäonnistuu tavoittamaan partikulaarin silloin, kun se jää tekstien vangiksi eikä tavoita yhteisöjen jaettuja kokemuksia.[381]

[378] Tinker 1990, 149; 2008a, 77.
[379] Tinker 1993, 113–114; 1995a, 122; 2008a, 7–11, 92, 130.
[380] Tinker 2008a, 103.
[381] Tinker 1990, 149; 1992, 321; 2004, 113; 2008a, 53–54, 75.

Yhteisöllisessä teologiassaan Tinker korostaa sitä, etteivät eettiset vaatimukset suuntaudu yksilöön ja yksilön muuttumiseen, vaan siihen, että yhteisö muuttuu sellaiseksi, jossa jokainen yksilö voi tasapainoisesti elää ja jossa jokaiselle on paikkansa.

> Koko maailman pelastuminen vaatii sitä, että yhteisö käsitetään toisiinsa kietoutuneena kokonaisuutena, johon erityisesti haavoitettujen ja sorrettujen täytyy saada kuulua sellaisena kuin he ovat.[382]

Yhteisöllisyyden kategoriasta seuraa Tinkerin teologiassa *kaiken yhteenkuuluvuus*, jota puolestaan seuraa vastavuoroisuuden, harmonian ja tasapainon pyrkimys. Yksilö on Tinkerin mukaan osa paljon suurempaa kokonaisuutta kuin pystyy itse käsittämään.

> Yksikään osa luomakuntaa ja todellisuutta ei ole toisistaan irrallinen. Näin ollen kaikella, mitä teemme, on vaikutusta meitä ympäröivään maailmaan myös konteksteissa, joissa emme voi tuota vaikutusta hahmottaa. Koko olemassaolo on tuollaisten vastavuoroisten toimintojen ketju: kaikki elämä on yhtä.[383]

Hengellinen toiminta sekä sen motivaatiot ja tavoitteet rakentuvat Tinkerin teologiassa tuon yhteenkuuluvuuden varaan. Aito ihmisyys on vastavuoroisuuteen havahtumista ja yhteisvastuun ymmärtämistä. Eettisen toiminnan tavoitteena on tasapainon ja vastavuoroisuuden voimistaminen. Tämä tekee teologiasta Tinkerin mukaan riskialtista: lopputulos ei koskaan ole kiinni vain minusta, vaan kohtaamisista. Elämä on polku, jonka suuntaa ei voi etukäteen aavistaa, koska siihen vaikuttavat kaikki vielä tuntemattomat kohtaamiset ja suhteet.[384] Hän korostaa myös sitä, että vastavuoroisuus ja yhteenkuuluvuus eivät koske vain koko ihmiskuntaa vaan myös muuta luomakuntaa. Tästä johtuen niillä on ekologisia praktisia implikaatioita.[385] Luomakunnan yhteenkuuluvuuden korostus, harmonia ja vastavuoroisuus näkyy kaikissa alkuperäiskansojen teologisissa malleissa.[386]

Yhteisöllisyyden ja yhteenkuuluvuuden korostus painottuu myös Tinkerin luomiskäsityksessä: ihminen ei ole luotu Jumalan kuvaksi vain yksilönä, vaan ihmiskunta kokonaisuudessaan heijastaa Jumalaa. Erilaiset kulttuuriset ja sosiaaliset elämänmuodot ovat siis kuva Jumalasta ja näin ollen niissä on läsnä pyhyyttä. Tinker toteaa, että tämän luomiskorostuksen ja yhteenkuuluvuuden ajatuksen myötä triniteettioppi voi tulla intiaaniteologiassa ymmärrettäväksi. Kolminaisuus asettaa mallin ihmisyhteisölle: jokainen on olemassa itsenään, mutta samalla tuo olemassaolo on erottamattomasti totta vain kokonaisuuden osana.[387] Myös professori Randy Woodley on maininnut alkuperäiskansojen teologioiden kol-

[382] Tinker 2004, 26. Ks. myös Tinker 2008b, 262.
[383] Tinker 2008a, 49.
[384] Tinker 2001, 61; 2004, 45, 109; 2008a, 9, 68, 73.
[385] Tinker 1990, 143–145; 1992, 319; 2001, 61; 2004, 112; 2008a, 65. Samoin Ateek 2000, 121.
[386] Tästä esim. López Hernández 2000, 109; Judd 2004, 227; Pattell-Gray & Trompf 1993, 170.
[387] Tinker 1995a, 119.

minaisuuskäsityksen perustuvan keskinäisen riippuvuuden, yhteenkuuluvuuden ja vastavuoroisuuden periaatteille.[388]

Tinkerin teologiassa näkyy voimakkaasti myös muille alkuperäiskansojen teologeille tyypillinen ajatus harmoniasta.[389] *Harmonia* on hänelle sovitukseen ja soteriologiaan liittyvä käsite. Kaikki, mikä rikkoo luomakunnan harmoniaa ja esimerkiksi eri ihmisyhteisöjen välistä tasapainoa, erottaa ihmistä Jumalasta. Tästä harmoniasta Tinker tekee intiaanikulttuurien perinteitä painottaen esimerkiksi liturgisia huomioita. Liturgiset rukouksen tavat, muodot ja paikat ovat hänen teologiassaan intiaanikulttuurien tilallisen ajattelun vuoksi keskeisiä. Tärkeäksi symboliksi aineistossa osoittautuu *ympyrä* (*circle*).

> Ympyrä on intiaaniyhteisöille kaiken olemassaolon symboli: se representoi koko universumia ja yhden ihmisen paikkaa siinä. Jokaista piirin kehällä seisovaa ihmistä tarvitaan, jokainen on tasa-arvoinen toimija eikä asemoidu kenenkään yläpuolelle, alle, eteen tai taakse. Tuohon kehään kuuluvat intiaaniteologiassa myös kaikki muut lajit ja luotu todellisuus.[390]

Tinkerin painotukset ympyrän symboloimasta todellisuudesta – hierarkioiden puuttumisesta ja siitä, ettei ympyrällä ole alkua eikä loppua – yhdistävät luovasti intiaaniperinteitä ja esimerkiksi kristillistä luomisteologiaa.

Korostaessaan kaiken yhteenkuuluvuutta Tinker kritisoi voimakkaasti kristinuskon antroposentrisiä tulkintoja. Hänen mukaansa jotkut euro-amerikkalaiset teologiat redusoivat luomakunnan ikään kuin taustaroolissa olevaksi ”näyttämöksi”, jolla ihmiset, ”luomakunnan päähenkilöt”, toimivat. Tämän kritiikin Tinker kohdistaa mielestäni voimakkaammin länsimaiseen modernia aikaa seuranneeseen kehitykseen kuin varsinaisesti kristinuskoon.[391]

Kaiken yhteenkuuluvuudesta seuraa Tinkerin ajattelussa myös teologisten väitteiden laaja-alaisuus: teologian täytyy käsittää kaikki elämän osa-alueet, koska ne eivät ole eriteltävissä. Intiaaniteologialle tyypillisesti Tinkerin teologia koskettaa kosmologiaa, epistemologiaa, sosiaalisia rakenteita, filosofisia perinteitä, taloutta, politiikkaa ja taidetta. Kaikki olemassaolo on hänen mukaansa tavalla tai toisella ”hengellistä”.[392] Tämä tekee Tinkerin teologiasta – länsimaisin kategorioin tulkittuna – eksplisiittisen poliittista. Hän itse puolestaan painottaa sitä, ettei ole olemassa poliittisesti neutraalia positiota tai teologiaa. Tämä korostus on tyypillinen myös vapautuksen teologioille, joita on usein syytetty teologian

[388] Woodley korostaa sitä, että kolminaisuuden ymmärtäminen toisiinsa liittyvinä, vuorovaikutuksessa elävinä sekä jatkuvassa kanssakäymisessä ja keskinäisessä riippuvuudessa toimivina on intiaanikulttuureissa varsin luontevaa. Intiaanien on omista hengellisistä lähtökohdistaan helppo ymmärtää, kuinka yhden persoonan toiminta voi olla täysin sidottua muihin ja silti erillistä. Woodley 2008, 615–616.
[389] Harmoniaa korostavat esim. Copeland 2005, 379; Woodley 2008, 615–616; Donaldson 2000a, 216.
[390] Tinker 2004, 91–92. Ks. myös Tinker 1990, 149; 1992, 318; 2008a, 48, 67, 73; 2008b, 262.
[391] Esim. Tinker 2004, 114; 2008a, 49, 65–67.
[392] Tinker 2004, 26, 60, 107, 110; 2008a, 1, 10.

”politisoimisesta”.[393] Kaiken intiaaniteologian on Tinkerin mukaan oltava poliittista teologiaa, erityisesti mikäli poliittisuus käsitetään sen laajimmassa merkityksessä – yhteisön toimintana oman hyvinvointinsa eteen ja yhteisinä päätöksentekoprosesseina. Noin käsitetty politiikka ei Tinkerin mukaan ole erotettavissa teologisesta todellisuudesta.[394]

> Intiaaniudesta puhuminen, intiaanien suhde kristinuskoon ja teologiaan, intiaanien kulttuuriteoria, kaikki niistä ovat aina väistämättä poliittisia teemoja, mutta samalla ne ovat intiaaniteologian ehdottomia lähtökohtia.[395]

Yhteenkuuluvuudella on Tinkerin ajattelussa myös syntiopillisia ulottuvuuksia. Synti ja pahuus heijastuvat harmonian rikkoutumisena, epätasapainoisina valtasuhteina, toiseuttamisena ja arvohierarkioina. Tinkerin mukaan syntiä on kaikki se, mikä haavoittaa yhteisöjen vastavuoroisuutta ja tasapainoa ja saa esimerkiksi kieltämään toisten luotujen arvon ja pyhyyden. Yksi synnin selkeistä ilmenemismuodoista on Tinkerin mukaan vieraanvaraisuuden vääristyminen, josta on sekä taloudellisia että poliittisia seurauksia.[396]

Tinkerin teologiasta puuttuu täysin henkilökohtaisen ja yksilöllisen synnin huomioiminen. Tämän perusteluksi voidaan nähdä hänen korotuksensa yksilökeskeisten luomis- ja lankeemusmallien ongelmallisista seurauksista intiaaniyhteisöissä. Noita painotuksia ovat heidän parissaan esittäneet erityisesti evankelikaaliset ryhmittymät, minkä johdosta intiaaniyhteisöissä korostuu Tinkerin mukaan käsitys synnistä yksilöiden tekoina ja olemisen tapoina. Hänen mukaansa se voi synnyttää kolonisoiduissa subjekteissa voimakasta syyllisyyttä, omanarvontunnon laskua ja haavoittuneisuutta.[397] Tinker kutsuu yksilön sovitusta korostavaa teologiaa intiaaniyhteisöissä jopa alistamiseksi ja väkivallan teologiaksi, koska se saa intiaanit kokemaan, että heidän omat uskonnolliset perinteensä ovat itse asiassa tuhoisia, vääristyneitä ja vaarallisia. Intiaanien sosiaalisen ja psykologisen tilan huomioon ottaen se on hänen mukaansa jopa ”vastuutonta”. Tinker väittää, että individualistinen käsitys synnistä polkee jo valmiiksi alistettuja ihmisiä syvemmälle maahan ja lisää entisestään heidän itsesyytöksiään omasta tilastaan. Intiaanien kokemushistoria valloitusten alusta lähtien on oman huonommuuden, itseinhon ja vääränlaisuuden sisäistämistä. Tuon kokemuksen seurauksena syntipuhe ei tuo heille Tinkerin mukaan vapautta.[398]

> Valloitusprosessin aikana intiaanit ovat liiankin usein sisäistäneet lähetystyöntekijöiden viestin siitä, että sosiaaliset rakenteemme, uskontomme ja käsityksemme maailmasta ovat vähempiarvoi-

[393] Tinker 1995, 116–118. Tuota kritiikkiä reflektoivat esim. Cleary & Steigenga 2004, 2; Wilson 2004, 371; Judd 2004, 212, 226; Pattell-Gray & Trompf 1993, 168.
[394] Tinker 1995a, 116; 2004, 4; 2008a, 74, 88.
[395] Tinker 2008a, 128.
[396] Tinker 2004, 92; 2008a, 49.
[397] Tinker 1995a, 119; 2008a, 45–46, 90.
[398] Tinker 1995b, 71, 118–119; 2008a, 42.

> sia kuin heidän. Olemme oppineet vihaamaan itseämme, alentamaan oman arvomme ja pitämään arvossa kaikkea, mikä on valkoista. (…) Sukupolvia kestänyt alennustila on saanut meidät, kuten usein pahoinpidellyille käy, syyttämään itseämme kohtalostamme. Niin epäloogista ja väärin kuin tuollainen ajattelu onkin, lankeemus ja lunastus -mallit kristologiasta vain voimistavat tuota kokemusta.[399]

Tinker argumentoi myös, että kollektiivisiin identiteetteihin perustuvissa yhteisöllisissä kulttuureissa henkilökohtainen syntisyys kietoutuu usein ihmisen itsensä tiedostamatta etniseen identiteettiin ja oman yhteisön tapojen ja kulttuurin mieltämiseen syntisiksi tai vääränlaisiksi. Tästä syystä synnin käsitettä tulee hänen mielestään rekonstruoida kollektiivisemmaksi.[400]

Tässä luvussa olen kuvannut Tinkerin dekolonisaation päälle rakentamia rekonstruktiivisia teologian sisältöjä. Yhdistettynä luvussa 3 kuvattuun dekonstruktioon ne muodostavat Tinkerin kokonaisteologisen paradigman.

[399] Tinker 2008a, 90, 134.
[400] Tinker 1995a, 119; 2008a, 135.

5 JOHTOPÄÄTÖKSET

Tämän tutkielman tavoitteena oli selvittää ja analysoida George E. Tinkerin jälkikoloniaalisen intiaaniteologian paradigmaattiset rakenteet ja keskeiset korostukset. Tarkastelin sitä, millainen kokonaiskäsitys alkuperäiskansojen teologiasta Tinkerin tuotannossa ilmenee, ja mitä paradigmaattisia rakenteita siinä esiintyy. Samalla keskustelutin Tinkerin ajattelua samansuuntaista teologisteoreettista viitekehystä edustavien teologioiden kanssa, jotka tässä tutkielmassa nimesin kriittisiksi identiteettiteologioiksi.

Aineisto koostui primaarisesti Tinkerin systemaattisteologisesti painottuneesta tuotannosta, jonka analyysi ohjasi lähestymään teemaa kahdesta näkökulmasta: dekonstruktion (joka jälkikoloniaalisen teorian parissa ilmenee dekolonisaationa) ja rekonstruktion elementeistä käsin. Tuo jako osoittautui tutkielmassa havainnollistavaksi ja hedelmälliseksi, ja noiden kahden diskursiivisen lähestymistavan avulla aineisto jäsentyi kahteen analyysilukuun ja kokonaisuuteen.[401]

Dekonstruktio ja dekolonisaatio, eli imperialististen rakenteiden riisuminen, liittyy Tinkerin ajattelussa erityisesti uskontoteologiaan, kristologiaan ja raamattuhermeneutiikkaan. Tinkerin uskontoteologinen orientoitumistapa osoittautui pragmaattiseksi, ja sen luonne on vaihteleva, dynaaminen ja alati muuttuva. Perinteisten uskontoteologisten mallien näkökulmasta Tinker lähtökohtaisesti torjuu eksklusivismin postmodernissa todellisuudessa kestämättömänä lähestymistapana, kritisoi inklusivismia ”hiipiväksi imperialismiksi” ja jää tasapainottelemaan pluralismin ja relativismin välille. Ruohonjuuritasolla ja käytännön ratkaisuissa Tinker suhtautuu hyväksyvästi pluralistisiin asenteisiin ja esittää jopa inklusivistisia ratkaisuja. Teoreettis-teologisesti hän korostaa, että sekä inklusivismi että pluralismi sisältävät alistavia rakenteita ja imperialismia. Ainoaksi vaihtoehdoksi, jota hän ei kritisoi tai kiellä, jää relativismi. Jälkikoloniaaliseen teologiaan kuuluu Tinkerin mukaan korostus siitä, että tasa-arvoa ei tule tavoitella eroista huolimatta, vaan niiden vuoksi: tasa-arvo tarkoittaa – ei oikeutta samuuteen, vaan – oikeutta eroihin.

Analyysista kävi ilmi, että uskontoteologioiden rajapinnoilla liikkuminen on Tinkerin ajattelussa seurausta siitä, että hän pyrkii tarjoamaan vaihtoehtoja erilaisten intiaani-

[401] Johtopäätösten yhteydessä on paikallaan muistuttaa, että Tinkerin tekstit ovat kaiken kaikkiaan esseistisiä, eikä hän pyri niissä esittämään systemaattista kokonaisratkaisua tai määrätietoista dogmaattista rakennelmaa. Siitä huolimatta systemaattisen analyysin avulla teksteistä oli löydettävissä niiden keskeiset strukturoivat prinsiipit. Analyysiin sisältyy kuitenkin väistämättä tulkintoja, päätöksiä ja askeleita, joiden selittäminen auki ei ole täysin mahdollista. Olen pyrkinyt perustelemaan omat päätelmäni paitsi laajalla teoriataustalla, myös aineistolähtöisesti lainauksilla. Tästä huolimatta suon lukijalle mieluusti oikeuden omaan arvioonsa ja tulkintaansa.

identiteettien eheyttämiseen. Hän ei siis yritä rakentaa yhtä koherenttia uskontoteologiaa, vaan toteaa kolonialistisen kokemuksen eri tavoin kohdanneiden intiaanien tarvitsevan erilaisia uskontoteologisia ratkaisuja voidakseen elää ehjää elämää. Eri konteksteissa uskontoteologiset ratkaisut ovat erilaisia. Tinkerin uskontoteologia, kuten koko hänen paradigmaattinen lähestymistapansa nousee kohtaamisista, ei teoretisoinnista tyhjiössä. Tinkerin teologiasta käykin konkreettisesti ilmi se, kuinka problemaattisia kristillinen narraatio ja traditio voivat kolonisoiduissa konteksteissa olla. Jälkikoloniaalisille teologioille tyypillisesti Tinker korostaa sitä, että vain sorrettu ja alistettu itse voi määritellä, onko jokin teologinen ratkaisu hänen elämässään vapauttava. Uskontoteologisista korostuksista seuraa hänen ajattelussaan myös missiologisia implikaatioita, joiden pragmaattisessa muotoilussa hänen kriittinen teologiansa on sovellettavimmillaan.

Tässä tutkielmassa uskontoteologisten mallien ilmenemistä Tinkerin ajattelussa tarkasteltiin erityisesti hänen dekolonisoidussa kristologiassaan. Tinker kritisoi kristomonismiksi kutsumaansa kristologista vääristymää, jonka valossa uskontunnustuksen ensimmäinen ja kolmas opinkohta jäävät toisen opinkohdan varjoon. Dekolonisoiva metodi johtaa siihen, että Tinkerin kristologiassa esimerkiksi mariologian ja kaksiluonto-opin kaltaiset teemat sivuutetaan lähes täysin, ja soteriologia sekä kolminaisuuden toisen persoonan suhde muihin persooniin korostuvat voimakkaasti. Kristomonismikritiikin ja "kolminaisuuden tasapainottamisen" lisäksi Tinkerin kristologiaan sisältyy jälkikoloniaalisille teologioille tyypillinen ajatus siitä, että maailmassa on monia tasa-arvoisia totuuksia, eikä sen myöntäminen vähennä kolminaisuuden toisen persoonan merkitystä *kristittyjen* elämässä. Tinker korostaa sitä, että vapauttava Kristus voidaan kokea myös imperialistisena kielellisenä ja teologisena rakenteena, jonka omaksuminen voi kolonisoidussa kontekstissa olla mahdotonta. Tässä yhteydessä Tinker ei huomioi lainkaan inkarnaation historiallisuuden merkitystä kristinuskon kokonaisuudessa.

Tinkerin uskontoteologinen ja kristologinen relativismi eivät jätä tilaa totuuslauseista keskusteluun. Tinkerin totuuskäsitys ja tapa ymmärtää kieli heijastavat laajempaa jälkikoloniaalista viitekehystä: Teologisen realismin sijasta hän korostaa uskonnollisen kielen ja merkitysten subjektiivista, sosiaalista ja kontekstuaalista luonnetta. Tässä korostuu Tinkerin ajattelun konstruktionistinen olemus. Konstruktionismin lisäksi hänen jälkikoloniaalissa teologiassaan kieli ja tieto ovat vallankäytön kohteita ja välineitä, ja yhden universaalin totuuden saavuttaminen on mahdotonta.

Raamattuhermeneuttisesti Tinker soveltaa dekonstruktiota sekä Raamatun tekstien imperialistisiin sisältöihin että kolonialistiseen tulkintahistoriaan. Erityisen ongelmallisiksi

hänen teologiassaan osoittautuvat valitun kansan ja luvatun maan ajatukset sekä marginaalisten ja toisinajattelijoiden äänten vaientaminen. Tinkerin kolonialistinen konteksti ohjaa hänet sivuuttamaan Raamatun vapauttavat narratiivit ja esimerkiksi sorrettuja puolustavat tekstit. Onkin paikallaan todeta, että Tinkerin raamattuhermeneutiikassa painottuvat dekonstruktiivisen metodologian vuoksi tietyt aspektit niin voimakkaasti, että varsinainen Raamatun kokonaisnarraatio on toisinaan jäädä sivuun.

Analyysissa kävi ilmi, ettei Tinkerin edustama intiaaniteologia esittämästään kritiikistä huolimatta ole kuitenkaan ainoastaan reaktiivista länsimaisen ajattelun torjumista, vaan myös rekonstruktiivista, eli rakentamaan pyrkivää. Tinker arvostaa intiaaniyhteisöjen kokemuksia ja tuo ne kosketuksiin kristillisen tradition kanssa, mistä seuraa uutta rakentavia teologisia ratkaisuja.

Keskeisin rekonstruktiivinen korostus Tinkerin ajattelussa on praksiksen ensisijainen asema, mikä on tyypillistä kriittisille identiteettiteologioille. Kokemukset sorrosta ja toisaalta intiaanikulttuureista ovat hänen ajattelunsa kivijalkoja. Argumentaatioanalyysin keskeisimpänä tuloksena voidaan pitää sitä, että Tinkerin teksteissä kokemusargumentit ovat ikäänkuin työkaluja, joiden avulla muita argumentteja rakennetaan. Rationaalisuusargumentteja (eli pohdintaa suhteesta järjen päätelmiin) hän esittää vain kokemusargumenttien mahdollistamissa rajoissa, aina suhteessa praksikseen. Myös raamattuargumentit ovat kokemusargumenteille ehdollistettuja ja voimakkaasti kontekstualisoituja. Traditioargumentit ovat Tinkerin ajattelussa dekonstruktion ja dekolonisaation *kohteita*, eivät hänen teologiansa rakentavia elementtejä.

Tinkerin praksiskorostuksen substanssi rakentuu kulttuurihermeneuttisista elementeistä, jotka yhdistyvät sorron kokemukseen. Hän käyttää teologiansa lähtökohtana intiaanikontekstia ja erityisesti osage-kansansa kokemushistoriaa: protestanttista, pohjoisamerikkalaista lähetyshistoriaa, kääntymystä korostavaa evankelikaalista lähetystä ja oman spiritualiteetin kadottamisen kokemusta.

Kokemusargumenttien painottuminen korostaa Tinkerin pyrkimystä kristillisen perinteen sisäisen keskustelun moninaistamiseen, uuden rakentamiseen, kriittiseen analyysiin ja tradition elävöittämiseen. Kristillisen tradition ja teoreettisfilosofisen viitekehyksen sijasta Tinkerin kuuliaisuuspyrkimys kohdistuu kärsimyksen poistamiseen. Hän ei lähtökohtaisesti pyri kommentoimaan jonkinlaista kristillisen perinteen ”yleistä ideaa”, eikä tietoisesti ota osaa teologianhistorialliseen keskusteluun muussa kuin pohjoisamerikkalaisessa, kolonialistisessa kontekstissa. Tämä johtuu siitä, että hän näkee teologiansa motiiviksi intiaa-

niyhteisöjen voimauttamisen, mihin kontekstista irrotettu teoreettinen teologia ei tarjoa työkaluja.

Kokemuskorostus tekee Tinkerin teologiasta saippuamaista: se liukuu käsistä, ja sitä on vaikea sijoittaa tiettyyn paikkaan. Koska kokemuksia ei voi kontrolloida tai määritellä etukäteen, niille ei voi myöskään rakentaa kaavoja tai teorioita. Tämä tekee praksiskorosteisesta metodologiasta arvaamatonta. Toisaalta se tarjoaa kristilliselle teologialle mahdollisuuden itsekritiikkiin ja korjausliikkeisiin.

Kokemusargumenttien korostumisen vuoksi Tinkerin teologiassa jää huomiotta se, millä tavoin ja missä mielessä Raamattu on Jumalan sanaa, ja kuinka pyhä teksti eroaa muista teksteistä, vai eroaako se. Tinkerin teologiassa on riski siitä, että konteksti ja kokemus muotoutuvat teologian koko sisällöksi ja häivyttävät kristillisen tradition oman, spesifin sisällön – eli juuri ne erot, joita Tinker juuri pyrkii toisaalla säilyttämään ja ylläpitämään. Samalla herää kysymys siitä, sijaitseeko Jumalan tunteminen ja kokeminen jollakin tavoin eksklusivistisesti kärsimystä kohdanneiden, sorrettujen ryhmien kokemuksissa, ja voivatko inhimilliset kokemukset ylittää koko kristillisen perinteen, pyhien kirjoitusten, tradition, rationaalisuuargumenttien ja liturgioiden aseman.

Toisaalta praksiskorostus suo teologiselle traditiolle mahdollisuuden hengittää ja muuttua, kuten kaikki elävät perinteet tekevät. Tästä syystä tulkitsen, että Tinkerin teksteissä painottuvat implisiittisesti uskontunnustuksen kolmannen opinkohdan, Pyhän Hengen, spontaanit toimintamahdollisuudet. Praksiskorostus estää teologian pelkistymisen vain koulutetuissa mielissä tapahtuvaksi kirjoitusten, uskontunnustuksen ja kaanonien rajoittamaksi tiedonkäsittelyksi ja tuo systemaattisen teologian dialogiin tavallisten kristittyjen kokemusmaailman kanssa. Tinkerin ajattelun analyysissa korostuu se, että myös teologiset perusrakenteet voivat olla elävää perinnettä, joka korjaa itseään eikä eristy ihmisyhteisöjen yläpuolelle tai vartioiduille käytäville. Tinkerille teologiassa suhteet ympäröivään kulttuuriin eivät ole sekundaarinen apologeettinen lisä tai teema, eivätkä osa teologian sijoittumista ja tulkintaa uudessa kontekstissa. Kulttuurihermeneuttinen pohdinta on hänen mukaansa ajankohtaista heti sen myötä, kun uskonnollisista ajatuksista ja rakenteista tulee osa ihmisyhteisön ajattelua ja toimintaa. Kyse ei ole inkulturaatiosta, vaan siitä, kuinka yksikään kristitty ylipäänsä uskoo mitään, ja kuinka tuo usko muodostuu. Tinkerin mukaan kaikki ihmisten elämä on kulttuurin värittämää, joten ”kristinuskon” ja ”kulttuurin” välinen eronteko ei ole mahdollista.

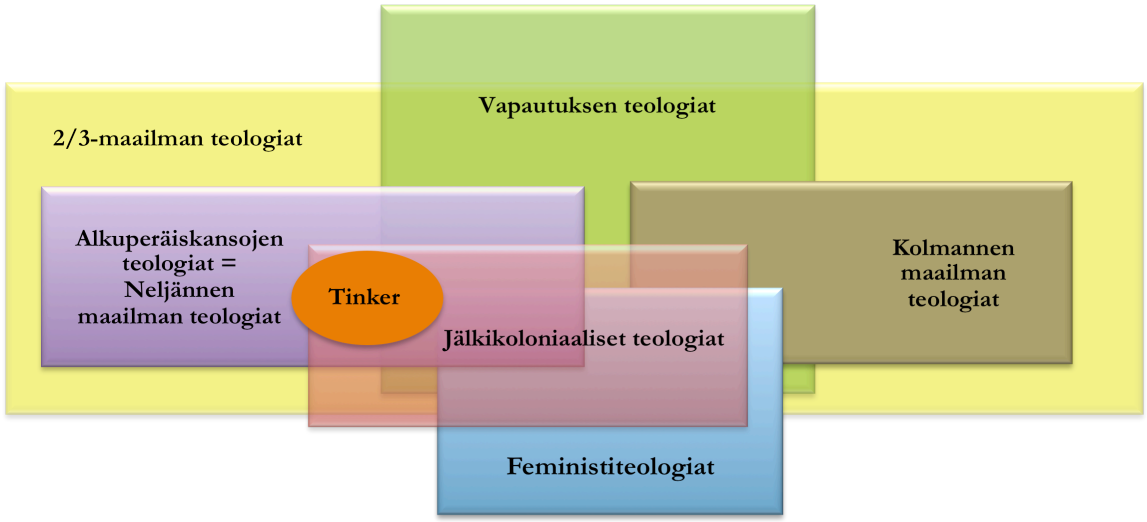
Praksiksen lisäksi Tinkerin rekonstruktiivisia korostuksia ovat identiteetti ja itsemääräämisoikeus, joista tulee hänen ajattelussaan teologian kategorioita. Holismi, kaiken yh-

teenkuuluvuus, harmonia ja yhteisöllisyys kietoutuvat aineistossa voimakkaaseen luomisteologiseen lähtökohtaan. Myös Tinkerin jumalakäsitys on implisiittisen luomiskorosteinen. Tämän tulkitsen reaktiiviseksi argumentaatioksi protestanttisessa kontekstissa – ja korjausliikkeeksi Tinkerin nimeämää kristomonismia vastaan.

Holistinen lähestymistapa antropologiaan ja teologiaan johtaa Tinkerin ajattelussa siihen, että elämän eri tasot kietoutuvat yhteen: teologia sisältää poliittista, yhteiskunnallista, taloudellista ja sosiokulttuurista analyysia sekä jälkikoloniaalisille teologioille tyypillistä valta- ja ideologia-analyysia. Tämä on aineiston mukaan välttämätöntä, mikäli teologiaa ja kristillistä traditiota halutaan millään tavoin toteuttaa käytännön elämässä. Kaikki teologiset väitelauseet sisältävät Tinkerin mukaan ideologisia ulottuvuuksia, joista on tärkeää olla tietoinen.

Kokemuskorostus voi synnyttää Tinkerin teologiasta äärikriittisen kuvan. Toisinaan hän ylittääkin ”ortodoksian” rajat, mahdollisesti myös uskontunnustusten asettamat suuntaviivat. Tämä on seurausta hänen ehdottomasta sitoutumisesta kontekstiinsa: sekä dekolonisaation että rekonstruktiivisten rakenteiden avulla hän pyrkii vastaamaan elettyyn ja koettuun todellisuuteen ja kärsimykseen. Tinker teologiaa voikin lukea kuvauksena siitä, millaisilla edellytyksillä ja ehdoilla jälkikoloniaalinen intiaaniteologi voi kristilliseen perinteeseen ylipäänsä sitoutua.

Tinkerin intiaaniteologian paradigmaattisten rakenteiden immanentin analyysin lisäksi tutkielmassa suhteutettiin Tinkerin ajattelua laajempaan, tässä tutkielmassa kriittisiksi identiteettiteologioiksi kutsuttujen lähestymistapojen kenttään. Kuviosta 5.1 käyvät ilmi Tinkerin viitekehyksen analyysin tulokset.



Kuvio 5.1 Tinkerin teologia kriittisten identiteettiteologioiden joukossa

Analyysini perusteella Tinkerin ajattelu (oranssi soikio) lukeutuu täysipainoisesti alkuperäiskansojen teologiaan. On kuitenkin merkillepantavaa, että noiden alkuperäiskansojen teologien joukossa hän edustaa sitä viiteryhmää, joka lukee neljännen maailman todellisuutta jälkikoloniaalisen teologian teoreettisen apparaatin ”läpi” (punainen laatikko taulukossa). Neljännen maailman teologiat, jotka eivät tarkastele kristillistä traditiota jälkikoloniaalisen teorian näkökulmasta ovat hyvin erilaisia, eivätkä välttämättä päädy Tinkerin tavoin voimakkaan relativistisiin, vaan mahdollisesti inklusivistisiin uskontoteologisiin ratkaisuihin. Kuviosta käy myös ilmi, että Tinkerin ajattelu jää aavistuksen jälkikoloniaalisten teologioiden ulkopuolelle. Tämä johtuu siitä, että hän korostaa alkuperäiskansaidentiteetin ja todellisuuden eroavuutta ”perinteisestä” Euroopan maiden entisten siirtomaiden jälkikoloniaalisesta viitekehyksestä.

Analyysista kävi myös selkeästi ilmi, että Tinkerin ajattelu on osa 2/3-maailman teologioita, mutta monilta osin erottuu kolmannen maailman korostuksista. Kolonialistisen nykytodellisuuden ja yhteiskunnallisen tilanteen erot kolmannen ja neljännen maailman välillä ovat huomattavia. Alkuperäiskansan sorto sijoittuu länsimaiseen kontekstiin. Muita eroja ovat esimerkiksi alkuperäiskansojen kosmologiset korostukset, suvereniteetti ja omaleimainen spiritualiteetti.

Vapautus, konteksti, kulttuuri-identiteetti ja kolonialismi ovat käsitteitä, joiden vuoksi Tinkerin ajattelu tulee pääpiirteittäin ymmärretyksi vapautuksen teologian viitekehyksessä, erityisesti pintapuolisen käsiteanalyysin yhteydessä. Syvällisempi analyysi osoittaa, että hänen suhteensa erityisesti perinteisesti ymmärrettyyn vapautuksen teologiaan on kuitenkin ambivalentti ja ristiriitainen. Vaikka ne ovat osa samaa keskustelua, löytyy niiden väliltä myös merkittäviä eroja, erityisesti käsitys vapauden sisällöstä ja tavoitteesta sekä kristillisistä totuusväitteistä. Tästä syystä Tinkerin teologia sijoittuu kuviossa 5.1 vain puolittain vapautuksen teologioiden laatikkoon.

Keskeisin ero Tinkerin intiaaniteologian ja perinteisen vapautuksen teologisen paradigman välillä on vapautuksen tavoite. Vapautuksen teologiassa tavoitellaan usein vapautta olla kristitty samanarvoisesti kuin muut kristityt. Tinkerin teologiassa puolestaan tavoitteena on myös oikeus eroon – paitsi kulttuuriseen, myös uskonnolliseen eroavuuteen. Siinä, missä perinteinen vapautuksen teologia on usein hyvin kristinuskokeskeistä, Tinkerin teologiassa esiintyy jopa (perinteisen kristillisen teologian näkökulmasta) anti-kristillisiä korostuksia. Erityisen painokkaasti Tinker kritisoi muiden identiteettiteologioiden tapaa käyttää kolonialistista eksodus-narratiivia vapautuksen symbolina. Huomattava ero perinteiseen vapautuksen teologiaan on myös eri toiseuden kategorioiden painottuminen: Tinkerin teks-

teissä eivät esiinny niinkään köyhyyden, luokan, etnisyyden tai rodun kaltaiset käsitteet, vaan uskonnollinen itsemääräämisoikeus, hengellisyyden erot ja kulttuuri-identiteetti. Myös Tinkerin itseidentifioinnin ja hänen vapautuksen teologiaa kohtaan osoittamansa kritiikin vuoksi asemoin hänen ajattelunsa vain osittain vapautuksen teologian viitekehykseen.

Tinkerin suhde feministiteologiaan on mielenkiintoinen kysymys. Analyysista kävi ilmi, että hän pitää painokkaasti esillä jälkikoloniaalisesti painottunutta feemististä näkökulmaa. Feemistisen teologian ja teorian parissa käyty keskustelu siitä, voiko mies olla feemisti vai ”vain” profeemisti on tässä yhteydessä liian hienosyinen avattavaksi. Siksi asemoin Tinkerin ajattelun kuviossa 5.1 varovasti kosketuksiin feemistiteologian kanssa. Näin huomioin sen, että Tinker mainitsee kyseisen tematiikan, mutten varsinaisesti nimeä häntä feemistiksi.[402] Tinkerin maininnat alkuperäiskansojen feemistisestä teologiasta herättävät kuitenkin ajatuksia jatkotutkimusmahdollisuuksista. Mielenkiintoisia kysymyksiä ovat: Millainen on alkuperäiskansojen naisten edustama feemistiteologinen paradigma, ja millaisia ovat sen erityispainopisteet? Millaisen lisän neljännen maailman naiset tuovat feemistiteologiseen keskusteluun? Kuinka heidän ajattelunsa mahdollisesti eroaa kolmannessa maailmassa muotoillusta feemistiteologiasta ja postkolonialistisesta dekonstruktiosta/rekonstruktiosta? Millainen suhde heillä puolestaan on neljännen maailman miesten tekemään jälkikoloniaaliseen teologiaan?[403]

Tinker liikkuu teksteissään monella rajapinnalla ja käy keskustelua moneen ilmansuuntaan. Hän on professori, joka toimii luontevasti ruohonjuuritasolla ja akateemisen keskustelun ulkopuolella. Hän sitoutuu puhumaan Pohjois-Amerikan intiaanikulttuurien uskonnollisesta sorrosta, mutta samalla tekee sen luterilaisena pappina. Hän kiinnittyy laajempaan jälkikoloniaaliseen kritiikkiin ja teologiaan, mutta samalla edustaa hyvin omaleimaisesti vain Pohjois-Amerikan kontekstia. Hän liittyy tietoisesti alkuperäiskansojen teologioiden laajaan perheeseen, ja käy rajanvetoa nk. ”kolmannen maailman teologioihin”. Hän tasapainottelee vapautuksenteologisen ja inkulturaation paradigmojen välimaastossa – pitäen kriittistä etäisyyttä molempiin lähestymistapoihin. Tinkerin teologiseen kokonaisrat-

[402] Keskustelusta miesten mahdollisuuksista ja tilasta identifioitua feemistiksi esim. Digby (toim.) 1998.

[403] Pohjois-Amerikan intiaanien kontekstissa feemistiteologiaa edustavat muun muassa Andrea Smith (esim. 1998, 2010) ja Laura E. Donaldson (esim. 1992). Intiaaniteologien feemististä paradigmaa olisi mielenkiintoista tarkastella rinnakkain muun jälkikoloniaalisen feemistisen teologian kanssa (esim. Pui-lan 2005, 2010; Dube 2001, Oduyoye 2001; Fabella & Oduyoye 2006. Dalit-teologian feemististä näkökulmaa edustaa esimerkiksi Paik 2009). Laajemman jälkikoloniaalisen feemistisen lähestymistavan keskeisin klassikko on Mohantyn artikkeli *Under the Western Eyes* (1988). Suomessa feemististä jälkikoloniaalista teoriaa on esitelty Airaksisen ja Ripatin toimittamassa artikkeliteoksessa (1999) sekä Vuolan tuotannossa (esim. 1991, 1996, 2001). Saamelaistutkimuksessa feemistinen näkökulma on myös yleistynyt erityisesti 1990-luvulta lähtien (esim. Hirvonen 1996, 9. Ks. myös Longkumer 2010).

kaisuun sisältyykin tietoinen erilaisten kolonisoitujen tai toiseutettujen positioiden ymmärtäminen, mikä tekee hänen ajattelustaan korostuneen intersektionaalista. Hänen intiaaniteologiansa haastaa paitsi länsimaisen ”normatiivisena” pidetyn teologian, myös kriittisten identiteettiteologioiden liian homogenisoivat korostukset.

Luterilainen tunnustuskuntaidentiteetti ei ilmene Tinkerin teksteissä lähes lainkaan, vaan vaikuttaa itse asiassa hyvin vähämerkitykselliseltä. Hän ei missään vaiheessa keskusteluta teologiaansa luterilaisten tunnustuskirjojen tai perinteen viitekehyksessä, eikä identifioi itseään eksplisiittisesti protestantiksi. Tinkerin teologia on pikemminkin yksi viime vuosikymmenten aikana alkaneen intiaanien poliittisen ja sosiaalisen vastarinnan järjestäytymisen ilmenemismuoto. Hänen teksteissään heijastuu hänen ”oppi-isänsä” Vine Deloria Jr.:n valta-analyysiajattelun pääpiirteitä, mutta seuraavan sukupolven edustajana Tinker on huomattavasti maltillisempi ja tuo mukaan moninaisemman intiaanikuvan: identiteetit ja kulttuurit ovat hänen mukaansa toisiinsa kietoutuvia ja hybridejä.

Tästä huolimatta Tinkerin teologiassa ilmenee joitakin essentialismin ongelmia ja auki jääviä kysymyksiä. Ensinnäkin hänen maalaamansa kuva kristinuskosta ja teologianhistoriasta on voimakkaan dikotominen: kristinuskon valta suhteessa muihin traditioihin ylikorostuu. Tinker ei huomioi konteksteja, joissa kristinusko on toiminut alistamisen ja kolonialismin torjumisen välineenä ja aidosti vapauttavana elementtinä sortoa kohdanneen vähemmistön elämässä.[404] Hän ei myöskään etsi kristinuskon länsimaisesta kulttuurista poikkeavia historiallisia juuria tai korosta historiallisen Jeesuksen etnisyyttä. Tässä yhteydessä Tinker osoittautuu epäloogiseksi: kokemuskorostus aiheuttaa kristinuskon Lähi-itään, Pohjois-Afrikkaan ja Eurooppaan sijoittuvan historian sivuuttamisen, vaikka samalla hän kritisoi USA:n valtaväestöä intiaanihistorian unohtamisesta. Tinkerin tulisikin mielestäni eksplisiittisemmin kuvata tiedostavansa se traditio, josta hän haluaa sanoutua irti. Toinen vaihtoehto voisi olla entistä avoimempi toteamus siitä, että hän keskustelee vain oman kontekstinsa kanssa, jolloin historiattomuuden vaikutelma ei olisi yhtä voimakas ja ongelmallinen.

Samanlainen dikotominen mielikuva voi Tinkerin tekstien perusteella syntyä myös ”länsimaisesta kulttuurista”. Vaikka Tinker ymmärrettävästi viittaa sillä lähinnä Pohjois-Amerikan, toisinaan vain Yhdyvaltojen, valtaväestöön, tuo homogeeninen ”länsi” osoittautuu hänen teksteissään ongelmallisen antiteesiseksi muun maailman kanssa, ikään kuin kyseessä olisi kaksi totaalisesti erilaista ja erillistä kulttuuripiiriä. Länsimaiden sisäinen moninaisuus ja valtarakenteet sekä keskinäiset erot eivät tule esille lainkaan. Näin Tinker, luul-

[404] Tinker ei esimerkiksi mainitse kristillistä, hindulaisen kastojärjestelmän sisältämän kastisorron seurauksena Intiassa syntynyttä dalit-teologiaa (josta tarkemmin esim. Malkavaara 1999).

tavasti huomaamattaan, vaientaa monia länsimaisia kontekseja ja sortuu samalla siihen, mistä muita teologeja kritisoi. Monen länsimaisen kristityn tai teologin voi olla vaikea tunnistaa itsensä Tinkerin kuvailemasta länsimaisten ryhmästä. Onkin mielenkiintoista, että kontekseja korostavassa teologiassa ”länsimainen teologia” esittäytyy yhtenä, yleistettynä, epämääräisenä kokonaisuutena. Epäselväksi jää, mitä Tinker tarkalleen ottaen tarkoittaa nykypäivän länsimaisella teologialla. Samalla hän sivuuttaa sen, että kaikki kansat ja kulttuurit ylläpitävät stereotypioita toisistaan – kyse ei ole vain länsimaalaisten 2/3-maailmaa koskevista stereotypioista.

Essentialismia ja dikotomisuutta esiintyy myös Tinkerin tavassa käsitellä intiaaniutta. Vaikka hän pohtii intiaani-identiteettien hybridiyttä ja osoittaa sen moninaisuuden ja problemaattisuuden, sisältyy hänen ajatteluunsa jonkinlainen aukikirjoittamaton homogenisuuden oletus. Intiaaniuden kokemus yleistyy voimakkaasti, ja Tinker painottaa sitä, että intiaanien elämää ja kokemusmaailmaa määrittää eniten heidän kulttuuri-identiteettinsä. Tässä mielessä Tinkerin painokas intersektionaalisuus ei läpäise koko hänen argumentaatiotaan. Vaikka kolonisoidussa kontekstissa elävät ihmiset voivat jakaa joitakin olemisen ulottuvuuksia, on kaikkien yksilöiden kokemusten niputtaminen väistämättä reduktionistista, essentialitista ja paikoitellen yksinkertaistavaa. Noista yleistyksistä voi olla huomattavasti apua dekonstruktionistisessa työskentelyssä, mutta samalla niihin voi sisältyä vaatimus siitä, että vain tietynlaisilla kokemuksilla varustettu ihminen voi edustaa kyseistä ryhmää.

Herää myös kysymys, kuinka oikeutettu ja ”osuva” intiaaniyhteisöjen edustaja Tinker itse on. Hän ei ole tyyppiesimerkki siitä joukosta, jota kuvaa, vaan edustaa kulttuurinsa harvalukuista eliittiä: Hänellä on korkea (länsimainen) koulutus ja taloudellisesti vakaa asema.[405] Hän on myös länsimaisten kirkkojen kasvatti sekä vanhan lähetyskirkon pappi. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, etteikö hänellä olisi oikeutta puhua – hän toki tuntee reservaattien ja intiaanikulttuurien arjen ja haasteet. On kuitenkin tärkeää havaita, ettei Tinkerin kuvailema intiaaniteologia ole massailmiö köyhien intiaanien parissa, kuten vaikkapa hänen voimakkaasti kritisoimansa helluntailaisuus. Riskinä onkin, että kriittisestä intiaaniteologiasta muodostuu eliitin intellektuellia kulttuuria, joka kuuluu vain koulutetuille kristillisille intiaanijohtajille. Tuolloin se on yhtä kolonialistista kuin mikä tahansa objektivoiva teologia.

[405] Tinkerin tavoin suuri osa vapautuksen teologeista ja jälkikoloniaaleista teologeista on saanut koulutuksensa Euroopassa tai Yhdysvalloissa, tai ainakin länsimaisen tieteenparadigman piirissä. Aiheesta esim. Sugirtharajah 2001 273; Cleary & Steigenga 2004, 10.

Tinker kuitenkin paikoittain tiedostaa nuo edustamisen ongelmat teksteissään. Hän toteaa käyttävänsä ”implisiittisesti ja liiankin luontevasti” diskursseja ja kognitiivisia kategorioita, jotka eivät nouse hänen omasta kulttuuristaan ja maailmankuvastaan, vaan valloittajan pitkästä akateemisesta perinteestä. Hän toteaa myös varovansa tietoisesti sortumista akateemiseen elitismiin ja pyrkii kyseenalaistamaan käyttämiään käsitteitä ja teologian tekemisen tapoja. Samalla hän korostaa, että voi asemassaan ravistella vallan kerrostumia tehokkaammin kuin köyhin ja vähiten koulutettu intiaaniväestö, minkä vuoksi hänellä on jo moraalinen velvollisuus toimia.[406]

Mitä Tinkerin edustama alkuperäiskansojen teologia sitten voi tuoda globaaliin teologiseen keskusteluun? Ensinnäkin sen esittämät korjausliikkeet ja valta-analyysi ovat erityisesti missiologian näkökulmasta tärkeää kritiikkiä, josta seuraa myös pragmaattisia implikaatioita. Tinkerin tekstien analysointi tämän tutkielman teoreettisen viitekehyksen avulla osoittaa kriittisten identiteettiteologioiden monisävyisyyden ja heterogeenisyyden. Länsimaisessa teologiassa toistellaan usein mantraa siitä, että ”kristikunnan keskus ei ole enää Euroopassa eikä Pohjois-Amerikassa, vaan globaalissa etelässä”, ikään kuin tuo ”ei-länsimaat” olisi yksi yhtenäinen konteksti ja sijainti.[407] Tinkerin teologian analyysi osoittaa, että vaihtelut ja korostuserot kriittisten identiteettiteologioiden kesken ovat merkittäviä, ja että maantieteellinen sijainti itsessään ei sovi teologisen paradigman kuvaukseksi, vaikka voikin liittyä praksiskorostuksen substanssiin. Intiaani voi tehdä sekä jälkikoloniaalista että kolonialistista teologiaa. Nimitykset ”kolmannen maailman teologia” ja jopa ”alkuperäiskansojen teologia” sokaisevat käyttäjänsä noiden kontekstien moninaisuudelta, äänten kirjolta, keskinäisiltä eroilta ja erimielisyyksiltä. Liian usein vähemmistöteologin leima sivuuttaa teologioiden varsinaisen sisällön ja voi johtaa koko lähestymistavan marginalisointiin. Tinkerin teologia korottaa äänensä monesta marginaalista: sekä kolmannen maailman että länsimaisen teologisen keskustelun ulkopuolelta. Näin ollen Tinkerin teologia pitää paitsi substanssinsa, myös kontekstinsa vuoksi esillä uskonnollisen moninaisuuden todellisuutta, levottomuuden tilaa ja erilaisten tulkintaperinteiden olemassaolon oikeutusta.

Itselleni tämän pro gradu -tutkielman näkökulmasta kaikkein valaisevimpia kokemuksia ovat olleet kohtaamiset intiaaniväestön kanssa samalla, kun olen analysoinut Tinkerin tekstejä sekä muuta intiaaniyhteisöjen vapautusta ja suvereniteettia käsittelevää teologista kirjallisuutta. Yksittäisten intiaanien kokemukset ja kertomukset ovatkin kaiken pohdis-

[406] Tinker 1995b, 70–71.
[407] Wong kirjoittaa siitä, että myös jälkikoloniaalisten teologioiden parissa on tarkasteltu kriittisesti riippuvuutta “kolmannen maailman” identiteetistä. Wong 2000, 170.

keluni arvokkaita motivoijia, mistä olen erittäin kiitollinen. Olen vakuuttunut siitä, että imperialististen kristillisten diskurssien aiheuttama kipu ja alemmuudentunteet ovat todellisia ja konkreettisia. Eri yhteiskunnissa ja konteksteissa tuo diskursiivinen marginalisointi koskettaa eri ryhmiä. Kyse ei ole vain systemaattisteologisesta, jännittävästä käsitekikkailusta. Jälkikoloniaalisen kritiikin takaa löytyy oikeita, tuntevia ihmisiä. Erityisesti uskontoteologisilla ja missiologisilla lausumilla ja toimintatavoilla on alkuperäiskansojen konteksteissa mielestäni merkitystä ja seurauksia. Ne osallistuvat vähemmistöjen omakuvan ja monikulttuuristen ja -uskontoisten yhteiskuntien elämäntodellisuuden luomiseen. Toisaalta Tinkerin tekstit osoittavat, että teologia voi noissa yhteisöissä toimia paitsi hegemonisten rakenteiden ylläpitäjänä, myös hengellisten ja yhteiskunnallisten valtasuhteiden kyseenalaistamisen ja uudelleen rakentamisen välineenä.

LÄHTEET, KIRJALLISUUS JA INTERNET-AINEISTOT

LÄHTEET

Primaarilähteet

Tinker, George E.

1990 "Native Americans and the Land: 'The End of Living and the Beginning of Survival.'" – *Lift Every Voice. Constructing Theologies from the Underside*. Toim. Mary Potter Engel & Susan B. Thistlethwaite. New York: Orbis Books.

1992 *Spirituality, Native American Personhood, Sovereignty and Solidarity*. The Ecumenical Review 3/1992.

1995a *American Indians and Jesus: Reflections Towards an EATWOT Christology*. Voices from the Third World. 2/1995 XVIII. EATWOT.

1995b *Asian Christologies: An American Indian Response*. Voices from the Third World 2/1995 XVIII. EATWOT.

2000 "American Indian Christology." – *Dictionary of Third World Theologies.* Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

2001 "American Indian Religious Identity and Advanced Colonial Malignancy." – *Religion and Social Policy.* Toim. Paula D Nesbitt. Oxford: Alta Mira Press.

2002 *Abjection, Violence, Missions, and American Indians*. Union Seminary Quarterly Review 56 no 3–4.

2004 *Spirit and Resistance. Political Theology and American Indian Liberation.* Minneapolis: Fortress Press

2008a *American Indian Liberation. A Theology of Sovereignty.* New York: Orbis Books.

2008b "American Indians' Religious Traditions." – *The Hope of Liberation in World Religions*. Toim. Miguel A. De La Torre. Texas: Baylor University Press.

2009 "The Bible as a Text in Cultures: Native Americans." – *People's Bible.* Toim. Curtiss Paul De Young & Wilda C. Gafney & Leticia A. Guardiola-Sáenz & George E. Tinker & Frank M. Yamada. Minneapolis: Fortress Press.

Sekundaarilähde

Tinker, George E.

1993 *Missionary Conquest. The Gospel and Native American Cultural Genocide.* Minneapolis: Fortress Press

KIRJALLISUUS

Airaksinen, Jaana & Ripatti, Tuula

1999 *Rotunaisia ja feminismejä. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Tampere: Vastapaino.

Ahonen, Tiina

2004 "Kontekstuaalista teologiaa." – *Teologian ilmansuuntia*. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus.

Albers, Patricia C.

2002 "Marxism and Historical Materialism in American Indian History." – *Clearing a Path: Theorizing the Past in Native American Studies.* Toim. Nancy Shoemaker. New York: Routledge.

Aleaz, K. P.
2000 "Indigenization." – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Althaus-Reid, Marcella
2000 "Colonialism." – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Althusser, Louis
1984 *Ideologiset valtiokoneistot.* Jyväskylä: Osuuskunta Vastapaino.

Andersson, Rani-Henrik & Henriksson, Markku
2010 *Intiaanit*. Helsinki: Gaudeamus.

Archambault, Marie Therese
1996 "Native Americans and Evangelization." – *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada.* Toim. James Treat. New York: Routledge.

Aschcroft, Bill & Griffiths, Gareth & Tiffin, Helen
1990 *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*. New York: Routledge.

Ateek, Naim Stefan
2000 "Land." – *Dictionary of Third World Theologies.* Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Balasuriya Tissa
1995 *Response to Pablo Richard*. Voices from the Third World 2/1995 XVIII. EATWOT.

Baldridge, William
1996 "Reclaming Our Histories." – *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*. Toim. James Treat. New York: Routledge.

Battiste, Marie
1996 *Enabling the Autumn Seed: Towards a Decolonized Approach to Aboriginal Knowledge, Language and Education.* Canadian Journal of Native Education 22.

Berkhofer, Robert F.
1988 "White Conceptions of Indians." – *Handbook of North American Indians. Vol. 4: History of Indian-White relations.* Toim. Wilcomb E. Washburn. Washington: Smithsonian Institution.

Bhabha, Homi
1994 *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Bravo, Carlos
1993 "Jesus of Nazareth, Christ the Liberator." – *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology.* Toim. Jon Sobrino & Ignacio Ellacuría. New York: Orbis Books.

Brett, Mark G.
2009 *Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire.* Sheffield: Sheffield Phoenix Press Ltd.

Brown, Joseph Epes
1987 *Spiritual Legacy of the American Indian.* New York: Crossroad.

Burton, Deirdre
1982 ”Through Glass Darkly: Through Dark Glasses.” – *Language and Literature: An Introductory Reader in Stylistics*. Toim. Ronald A. Carter. London: Allen & Unwin.

Byrne, Peter
2000 “Kantilaisuus.” – *Modernin teologian ensyklopedia*. Toim. Alister McGrath. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Charleston, Steve
1996 “The Old Testament of Native America.”– *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada.* Toim. James Treat. New York: Routledge.

Charry, Ellen T.
2007 “Experience.” – *The Oxford Handbook of Systematic Theology.* New York: Oxford University Press USA.

Clark, Edward W. & Vaughan, Alden T.
1981 *Puritans among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption 1676-1724.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Cleary, Edward L. & Steigenga, Timothy J.
2004 “Resurgent Voices. Indians, Politics, and Religion in Latin America.” – *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change.* Toim. Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga. New Brunswick: Rutgers University Press.

Cone, James H.
1995 *Who is Jesus Christ for EATWOT? A U.S. Minority Perspective.* Voices from the Third World. 2/1995, XVIII.
2000 “Third World Theologians In The First World. Introduction.” – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Cook, Guillermo
1997 *Crosscurrents in Indigenous Spirituality: Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews.* New York: Brill Academic Publishing.

Copeland, M. Shawn
2001 “Race.” – *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Toim. Graham Ward. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
2005 “Black, Hispanic/Latino, and Native American Theologies.” – *The Modern Theologians. An Introducion to Christian Theology Since 1918.* Toim. David F. Ford. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Crenshaw, Kimberlé
1991 *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*. Stanford Law Review, Vol. 43; 6.

D’Costa, Gavin
1997 *Theology of Religions. – The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century.* Cambridge, MA: Blackwell.

Dean, Bartholomew & Levi, Jerome M. (toim.)
2003 *At the risk of being heard. Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*. Michigan: University of Michigan Press.

Deane-Drummond, Celia
2008 *Eco-Theology*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.

Deloria, Vine, Jr.
1970 *We talk, You Listen: New tribes, New Turf*.. New York: Macmillan.
1973 *God Is Red. A Native View of Religion*. Colorado: Fulcrum Publishing.
1988 *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
1995 *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*. New York: Scribner.
1999 *Spirit & Reason*. The Vine Deloria Jr. Reader. Toim. Barbara Deloria, Kristen Foehner & Sam Scinta. Colorado: Fulcrum Publishing.
2003 ”The Passage of Generations.” – *Native Voices. American Indian Identity & Resistance.* Toim. Richard A. Grounds, George E. Tinker & David E. Wilkins. Kansas: The University Press of Kansas.

Devadutt, Vinjamuri E.
1949 *What is an Indigenous Theology? (With Special Reference to India).* Ecumenical Review 2, 1/1949.

Digby, Tom
1998 *Men Doing Feminism*. New York: Routledge.

Donaldson, Laura E.
1992 *Decolonizing Feminisms: Race, Gender, and Empire-Building*. London: University of North Carolina Press.
2000a “Third World Theologians In The First World. Native American.”– *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.
2000b “Third World Women’s Theologies: Native American.” – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Dube, Musa
2001 *Other Ways of Reading: African Women and the Bible.* Atlanta: Society of Biblical Literature.

Dyer, Richard
2002 “Stereotyyppien rooli.” – *Älä katso!.* Toim. Martti Lahti. Vastapaino, Tampere.

Elliott, Neil
2005 “The Bible and Empire.” – *People’s Bible*. Toim. Curtiss Paul De Young & Wilda C. Gafney & Leticia A. Guardiola-Sáenz & George E. Tinker & Frank M. Yamada. Minneapolis: Fortress Press.

Eriksen, Thomas Hylland
2004 *Toista maata? Johdatus antropologiaan*. Helsinki: Gaudeamus.

Escobar, Samuel
2000 “Vapautuksen teologia”. – *Modernin teologian ensyklopedia*. Toim. Alister McGrath. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Fabella, Virginia
1997 "Ecumenical Association of Third World Theologians. (EATWOT)" – *Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives*. Toim. Karl Műller & Theo Sundermeier & Stephen B. Berans & Richard H. Bliese. New York: Orbis Books.
2000a "EATWOT." – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.
2000b "Inculturation." – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Fabella, Virginia & Oduyoye, Mercy Amba (toim.)
2006 *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology. Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians.* Eugene: Wipf & Stock Publishers.

Fagan, Brian M.
1987 *The Great Journey. The Peopling of Ancient America*. Lontoo: Thames and Hudson.

Fanon, Frantz
1968 *Sorron yöstä*. Porvoo: WSOY.

Fearn, Nicholas
2003 *Kuinka ajatella kuin filosofi. Derridan dekonstruktio*. Helsinki: Art House Oy.

Foucault, Michel
1980 *Two Lectures. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Toim. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
2000 *Power. Essential Works of Michel Foucault vol. 3.* Toim. James D. Faubion. New York: The New Press.

Fraser, Nancy
1997 *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New Yourk: Routledge.

Gener, Timoteo
2008 "Contextualization." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Goizueta, Roberto
2008 "Liberation Theology." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Gramsci, Antonio
1979 *Vankilavihkot*. Helsinki: Kansankulttuuri oy.

Grant, Jacquelyn
1989 *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*. Atlanta: Scholars Press.

Green, Rayna
1988 "The Indian in Popular American Culture." – *Handbook of North American Indians. Vol. 4: History of Indian-White relations.* Toim. Wilcomb E. Washburn. Washington: Smithsonian Institution.

Griffiths, Paul J.
1999 *Christianity Through Non-Christian Eyes.* New York: Orbis Books.

Grűnder, Horst
1997 "Colonialism." – *Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives.* Toim. Karl Műller & Theo Sundermeier & Stephen B. Berans, & Richard H. Bliese, New York: Orbis Books.

Gutierrez, Gustavo
1971 *Teología de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sigueme.

Habermas, Jürgen
1975 *Erkenntnis und Interesse: mit einem neuen Nachwort.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hacking, Ian
1999 *The Social Construction of What?* Cambridge: Harward University Press.

Hall, Stuart
1999 *Identiteetti*. (Toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman). Tampere: Vastapaino.
2003 "Kulttuuri, paikka, identiteetti." – *Erilaisuus*. Toim. Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Tampere: Vastapaino.

Handy, Robert T.
1976 *A History of the Churches in the United States and Canada*. Oxford: Clanrendon Press.

Hartz, Paula R.
1997 *Native American Religions. World Religions.* New York: Facts on File.

Helander, Elina
1996 "Sustainability in the Sami Area: The X-File Factor." – *Awakened Voice. The Return of Sami Knowledge.* Toim. Elina Helander. Kautokeino: Nordic Sami Institute.

Henderson, James (Sákéj) Youngblood
2000 "Postcolonial Ghost Dancing: Dianosing European Colonialism." – *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Toim. M. Battiste. Vancouver: University of British Columbia Press.

Hennelly, Alfred T.
1993 *Santo Domingo and Beyond: Documents and Commentaries of the Fourth General Conference of Latin American Bishops.* New York: Orbis Books.

Henriksson, Markku
1986 *Alkuperäiset amerikkalaiset. Yhdysvaltain alueen intiaanien, inuitien ja aleuttien historia.* Helsinki: Gaudeamus.
2007 "Intiaanit elävät yhä. Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen nykypäivä." Studia Generalia de Populis Aboriginalibus Americanis -luentosarjan luento 11.12.2007. Helsingin yliopisto. Suomen intiaaniyhdistys ry.

Hirvonen, Vuokko
1996 "Research Ethics and Sami People - From the Woman's Point of View." – *Awakened Voice. The Return of Sami Knowledge*. Toim. Elina Helander. Kautokeino: Nordic Sami Institute.

Horst, René Harder
2004 "Breaking Down Religious Barriers. Indigenous People and Christian Churches in Paraguay." – *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change.* Toim. Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga. New Brunswick: Rutgers University Press.

Huggins, Jackie
1998 *Sister Girl.* St Lucia: University of Queensland Press.

Hultkrantz, Åke
1997 *Soul and Native Americans*. New York: Spring Publications.

Husband, Charles
2000 "Media and the Public Sphere in Multi-Ethnic Societies". – *Ethnic Minorities and the Media : Changing Cultural Boundaries*. Toim. Simon Cottle. Maidenhead: Open University Press.

Hämäläinen, Riku
2004 "Suomalainen intiaanitutkimus tienhaarassa." – *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteestä, muutoksesta ja jatkuvuudesta.* Toim. Riku Hämäläinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Jolkkonen, Jari
2007 *Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina. Metodiopas*. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.

Judd, Stephen P.
2004 "The Indigenous Theology Movement in Latin America. Encounters of Memory, Resistance, and Hope at the Crossroads." – *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change.* Toim. Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga. New Brunswick: Rutgers University Press.

Kallenberg, Brad
2008 "Modernism and Postmodernism." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Kalstad, Johan Klemet Hætta
1996 "The Modern Challenge Facing Knowledge in Sami Subsistence." – *Awakened Voice. The Return of Sami Knowledge*. Toim. Elina Helander. Kautokeino: Nordic Sami Institute.

Keller, Catherine & Nausner, Michael & Rivera, Mayra
2004 *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*. Chalice Press.

Kenrick, Justin & Lewis, Jerome
2004 *Indigenous peoples' rights and the politics of the term 'indigenous'*. Anthropology Today vol. 20, nro 2.

Knitter, Paul F.
2002 *Theologies of Religions.* New York: Orbis Books.

Kuokkanen, Rauna
2000 *Towards an "Indigenous Paradigm" from a Sami Perspective.* The Canadian Journal of Native Studies 2/2000.

2002 ”Alkuperäiskansojen diskurssi ja dekolonisaatio.” – *Kojootteja, Sulkapäähineitä, uraanikaivoksia. Pohjois-Amerikan intiaanien kirjallisuuksia ja kulttuureja*. Toim. Sami Lakomäki & Matti Savolainen. Oulu: Oulun yliopiston Taideaineiden ja antropologian laitoksen julkaisuja.

Kuortti, Joel
2007 ”Jälkikoloniaalisia käännöksiä.” – *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi.* Toim. Joel Kuortti & Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus.

Laitinen, Riitta
1999 ”Vahvistuvan itsemääräämisen haasteet – intiaanien aseman kehittyminen Yhdysvalloissa.” – *Yhdysvallat. Näkökulmia jälkiteolliseen yhteiskuntaan*. Toim. Pauliina Raento & Ilkka K. Lakaniemi. Helsinki: Gaudeamus.

Lakomäki, Sami
2004 ”Jumalan leipää ja mustakaapuja.” – *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteestä, muutoksesta ja jatkuvuudesta.* Toim. Riku Hämäläinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Larsen, Neil
2000 “Imperialism, Colonialism, Postcolonialism.” – *A Companion to Postcolonial Studies.* Toim. Henry Schwarz & Sangeeta Ray. Oxford: Blackwell Publishers Inc

Latvus, Kari
2002 *Arjen teologia*. Helsinki: Kirjapaja.

Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli
2007 ”Suomiko toista maata?” – *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi.* Toim. Joel Kuortti & Mikko Lehtonen & Olli Löytty. Helsinki: Gaudeamus, Helsinki.

Levo-Henriksson, Ritva
2007 *Media and Ethnic Identity: Hopi Views on Media, Identity, and Communication*. New York: Routledge.

Libanio, J. B.
1997 “Liberation Theology.” – *Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives*. Toim. Karl Műller, Theo Sundermeier, Stephen B. Berans & Richard H. Bliese. New York: Orbis Books.

de Lima Silva, Silvia Regina
2008 “African Backround Theologies in Latin America.” – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Longkumer, Atola
2010 *Not All is Well in my Ancestor’s Home: an Indigenous Theology of Internal Critique*. The Ecumenical Review Dec. 2010.

Lopez Hernández Eleazar
2000 ”Indigenous Theologies.” – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis.

Löytty, Olli
2006 *Ambomaamme. Suomalaisen lähetyskirjallisuuden me ja muut*. Tampere: Vastapaino.

Malkavaara, Mikko
1999 *Intialainen dalit-teologia: vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Maluleke, Tinyiko Sam
2003 "A Black Missiologist: Contradiction in Terms?" – *Mission is Crossing Frontiers. Essays in Honor of Bongani A. Mazibuko*. Toim. Roswith Gerloff. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
2005 "African Theology." – *The Modern Theologians. An Introducion to Christian Theology Since 1918.* Toim. David F. Ford. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Martey, Emmanuel
1993 *African Theology: Inculturation and Liberation*. Maryknoll: Orbis Books.

Martínez, Juan Francisco
2008 "Acculturation." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

McGrath, Alister
2000 "Gutierrez, Gustavo." – *Modernin teologian ensyklopedia*. Toim. Alister McGrath. Helsinki: Kirjapaja.

McLeod, John
2007 "Introduction." – *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Toim. John McLeod. New York: Routledge.

Memmi, Albert
2006 *Decolonization and the Decolonized*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Miller, J.R.
1996 *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools*. Toronto: University of Toronto Press.

Mohanty, Chandra Talpade
1988 *Under the Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. Feminist Review 30. (Alkuperäinen julkaisu 1984.)

Morris, Glenn T.
1992 "International Law and Politics. Toward a Right to Self-Determination for Indigenous Peoples." – *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance.* Toim. M. Annette Jaimes. Cambridge: South End Press.

Mulrain, George
2004 "The Caribbean." – *An Introduction to Third World Theologies*. Toim. John Parratt. Cambridge: Cambridge University Press.

Murray, Paul D.
2005 "Roman Catholic Theology after Vatican II." – *The Modern Theologians. An Introducion to Christian Theology Since 1918*. Toim. David F. Ford. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Myatt, Alan
2001 "Religion, Race, and Community Organizing: The Movimento Negro in the Roman Catholic Church in Brazil." – *Religion and Social Policy*. Toim. Paula D. Nesbitt Oxford: Alta Mira Press.

Mäkinen, Aulikki & Kainulainen, Pauliina
2006 ”Monikasvoinen feministiteologia.” – *Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Newcomb, Steven T.
2008 *Pagans in the Promised Land: Decoding the Doctrine of Christian Discovery*. Minneapolis: Fulcrum Publishing.

Nichols, Roger L.
2003 *American Indians in US History*. Norman: University of Oklahoma Press.

Nirmal, Arvind P.
1993 *Doing Theology from a Dalit Perspective.* Voices from the Third World 2/1995 XVI. EATWOT.

Norget, Kristin
2004 “’Knowing Where We Enter’. Indigenous Theology and the Popular Church in Oaxaca, Mexico.” – *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. Toim. Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga. New Brunswick: Rutgers University Press.

Oduyoye, Mercy Amba
2001 *Introducing African Women’s Theology*. Lontoo: Continuum International Publishing Group.

Oswalt, Wendell
1973 *This Land Was Theirs. A Study of the North American Indian*. California: CaliforniaUniversityPress.

Paik, Shailaja
2009 *Amchya Jalmachi Chittarkatha (Thc Bioscope of Our Lives): Who is My Ally?*. Economic and Political Weekly, vol. XLIV no. 40, 10/2009.

Parratt John
2004 “Introduction.” – *An Introduction to Third World Theologies*. Toim. John Parratt. Cambridge: Cambridge University Press.

Pattell-Gray, Anne
2000 “Aboriginal Theology.” – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Pattell-Gray, Anne & Trompf, Garry W.
1993 *Styles of Australian Aboriginal and Melanesian Theology.* International Review of Mission 1993, vsk 82, no 326.

Peelman, Achiel
1995 *Christ is a Native American*. Ottawa: Saint Paul University.

Petrella, Ivan
2008 *Beyond Liberation Theology: A Polemic (Reclaiming Liberation Theology)*. Canterbury: SCM Press.

Pentikäinen, Juha
1994 ”Saamelaisten uskomusmaailma.” – *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaise kirjallisuuden seura.
Pesantubbee, Michelene E.
2003 “Religious Studies on the Margins. Decolonizing Our Minds.” – *Native Voices. American Indian Identity & Resistance.* Toim. Richard A. Grounds, George E. Tinker & David E. Wilkins. Kansas: The University Press of Kansas.

Pui-lan, Kwok
2005 *Postcolonial Imagination and Feminist Theology.* Louisville: Westminster John Knox Press.
2010 (toim.) *Hope Abundant. Third World and Indigenous Women's Theologies*. New York: Orbis Books.

Pulitano, Elvira
2003 *Toward a Native American Critical Theory*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Quayson, Ato
2000 “Postcolonialism and Postmodernism.” – *A Companion to Postcolonial Studies.* Toim. Henry Schwarz, & Sangeeta Ray. Oxford: Blackwell Publishers Inc.

Race, Alan
1983 *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press.

Raschke, Carl
2001 “Territory: Postmodernism Under the Sign of the Body.” – *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Toim. Graham Ward. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Rayan, Samuel
2000 “Decolonizing Theology.” – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Richard, Pablo
1995 *Liberation Theology in Latin America in Dialogue with Theologians from Africa, Asia and the Minorities in the United States*. Voices from the Third World 2/1995 XVIII. EATWOT.
2002 “Biblical Interpretations from the Perspective of Indigenous Cultures of Latin America.” – *Ethnicity and the Bible*. Toim. Mark G. Brett. Leiden: E.J. Brill. Leiden.

Rieger, Joerg
2007 “Christian Theology and Empires.” – *Empire. The Christian Tradition*. Toim. Kwok Pui-lan, Don H. Compier & Joerg Rieger. Minneapolis: Fortress Press.

Ruether, Rosemary Radford
1981 “The Feminist Critique in Religious Studies.” Soundings 1981: 64.

Said, Edward W.
1994 *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
2011 *Orientalismi.* Helsinki: Gaudeamus. Alkuperäisteos *Orientalism* vuodelta 1978.

Saraneva, Tapio
1991 *Oikeudenmukaisuuden nälkä. Vapautuksen teologian haaste meille*. Helsinki: Kirjapaja.

Schreiter, Robert J.
1986 *Constructing Local Theologies*. New York: Orbis Books.
2008 "Local Theologies." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Schwarz, Henry
2000 "Mission Impossible: Introducing Postcolonial Studies in the US Academy." – *A Companion to Postcolonial Studies.* Toim. Henry Schwarz & Sangeeta Ray. Oxford: Blackwell Publishers Inc.

Schwöbel, Christoph
2000 "Tillich, Paul." – *Modernin teologian ensyklopedia*. Toim. Alister McGrath. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Seurujärvi-Kari, Irja
1994 "Saamelaiset alkuperäiskansojen yhteisössä." – *Johdatus saamentutkimukseen*. Toim. Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Smith, Andrea
1998 "Walking in Balance: The Spiritual-Liberation Praxis of Native Women." – *Native American Religious Identity: Unforgotten Gods*. Toim. Jace Weaver. New York: Orbis Books.
2010 "Dismantling the Master's House with the Master's Tools: Native American Feminist Liberation Theologies." – *Hope Abundant. Third World and Indigenous Women's Theologies*. Toim. Kwok Pui-lan. New York:.Orbis Books.

Smith, Linda Tuhiwai
1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Sobrino, Jon
1993 "Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator." – *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology.* Toim. Jon Sobrino & Ignacio Ellacuría. New York: Orbis Books.

Stamatopoulou, Elsa
1994 *Indigenous Peoples and the United Nations: Human Rights as a Developing Dynamic*. Human Rights Quarterly 16.

Starkloff, Carl F.
2007 *Theology and Aboriginal Religion: Continuing "the Wider Ecumenism"*. Theological Studies 2/2007.

Steele Ireland, Marèque
2008 "Postcolonial Theology." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Steigenga, Timothy J.
2004 "Conclusion. Listening to Resurgent Voices." – *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change.* Toim. Edward L. Cleary & Timothy J. Steigenga. New Brunswick: Rutgers University Press.

Stephanous, Andrea Zaki
2008 "Middle Eastern and Arab Theology." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Stuertevant, William C.
1988 *Handbook of North American Indians: History of Indian-White Relations*. Washington: Smithsonian Institution.

Sugirtharajah, R. S.
2001 *The Bible and the Third World. Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters.* Cambridge: Cambridge University Press.
2003 *Postcolonial Reconfigurations. An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. MO, Kanada: Chalise Press.
2005a "Postcolonial Biblical Interpretation." – *The Modern Theologians. An Introducion to Christian Theology Since 1918.* Toim. David F. Ford. Malden, MA: Blackwell Publishing.
2005b *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press.
2006a "Introduction: Still at the Margins." – *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World.* Toim. R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.
2006b "Postcolonial Biblical Interpretation." – *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*. Toim. R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.
2006c "Afterword: The Future Imperfect." – *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World.* Toim. R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Talamantez, Inés
2003 "Transforming American Conceptions about Native America: Vine Deloria Jr., Critic and Coyote." – *Native Voices. American Indian Identity & Resistance.* Toim. Richard A. Grounds, George E. Tinker & David E. Wilkins. Kansas: The University Press of Kansas.

Tamez, Elsa
2006 "The Bible and Five Hundred Years of Conquest." – *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*. Toim. R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Tanner, Kathryn
2007 "Cultural Theory." – *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. New York: Oxford University Press USA.

Taylor, Mark
2001 *A Dictionary for Resisting Empire: Celebrating the Dictionary of Third World Theologies.* Black Theology in Britain: A Journal of Contextual Praxis. 5/2001, vol. 3 nro. 6.

Thiong'o, Ngugi wa
1986 *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Educational Publishers Ltd.

Treat, James
1996 "Introduction: Native Christian Narrative Discourse." – *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*. Toim. James Treat. New York: Routledge.
2003 *Around the Sacred Fire: Native Religious Activism in the Red Power Era.* New York: Palgrave. Macmillan.

Tillich, Paul
1962 *Auf der Grenze*. Stuttgart: Evangelishes Verlagswerk.
1969 *What is Religion?* New York: Harper & Row.
Tinker, George E.
1983 *Medicine and Miracle: A Comparison of Two Healing Types in the Late Hellenistic World.* Berkeley, CA: Graduate Theological Union.

Vuola, Elina
1991 *Köyhien Jumala. Johdatus vapautuksen teologiaan*. Helsinki: Gaudeamus.
1997 *Limits of Liberation: Praxis as Method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology.* Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
2006 "Mitä feministiteologia on?" – *Näen Jumalan toisin. Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja Oy.
2011 "Latin American Liberation Theologians' Turn to Eco(theo)logy – Critical Remarks." – *Religion and Ecology in the Public Sphere*. Toim. Celia Deane Drummond & Heinrich Bedford-Strohm. New York: T&T Clark.

Vuorela, Ulla
1999 "Postkoloniaali ja kolmannen maailman feminismit". – *Rotunaisia ja feminismejä. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia*. Toim. Jaana Airaksinen & Tuula Ripatti. Tampere: Vastapaino.

Waldenfels, Hans
1997 " Contextual Theology." – *Dictionary of Mission. Theology, History, Perspectives*. Toim. Karl Műller, Theo Sundermeier, Stephen B. Berans & Richard H. Bliese. New York: Orbis Books.

Ward, Graham
2005 "Postmodern Theology." – *The Modern Theologians. An Introducion to Christian Theology Since 1918*. Toim. David F. Ford. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Ware, Frederick
2008 "Black Theology." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Warrior, Robert Allen
1996 "Canaanites, Cowboys and Indians. Deliverance, Conquest and Liberation Theology Today." – *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*. Toim. James Treat. New York: Routledge.
2006 "A Native American Perspective: Canaanites, Cowboys and Indians." – *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*. Toim. R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books. (Julkaistu ensimmäisen kerran 1989.)

Weaver, Jace
2000 "Indigenousness and Indigeneity." – *A Companion to Postcolonial Studies*. Toim. Henry Schwarz & Sangeeta Ray. Oxford: Blackwell Publishers Inc.

West, Gerald
2002 "Negotiating with The White Man's Book: Early Foundations for Liberation Hermeneutics in Southern Africa." – *African Theology Today*. Toim. Emmanuel Katongole. Scranton: University of Scranton Press.

West, James L.
1996 "Indian Spirituality. Another Vision." – *Native and Christian. Indigenous Voices on Religious Identity in the United States and Canada*. Toim. James Treat. New York: Routledge.

Weston, Mary A.
1996 *Native Americans in the News: Images of Indians in the Twentieth Century Press*. Westport: Greenwood Publishing Group.

Willemsen, Gerard F.
2007 *The Road To Reconciliation in Sweden: Meeting the Sámi in their own culture.* Journal of North American Institute for Indigenous Theological Studies 5/2007.

Wilson, Waziyatawin Angela
2004 *Indigenous Knowledge Recovery Is Indigenous Empowerment.* American Indian Quarterly. Summer & Fall 2004. Vol. 28, nos 3&4.

Wong, Wai Ching
2000 "Postcolonialism." – *Dictionary of Third World Theologies*. Toim. Virginia Fabella & R. S. Sugirtharajah. New York: Orbis Books.

Woodley, Randy
2008 "North American Native Theology." – *Global Dictionary of Theology*. Toim. William A. Dyrness & Veli-Matti Kärkkäinen. Nottingham: InterVarsity Press.

Woodward, Kathryn
1997 *Identity and Difference*. London: SAGE Publications.

Young, Robert J.C.
2001 *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford. Malden: Blackwell Publishers.
2003 *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Zaborowska, Magdalena J.
1998 "Introduction: Making a Virtue of Dissent." – *Other Americans. Other Americas. The Politics and Poetics of Multiculturalism*. Toim. Magdalena J. Zaborowska. Copenhagen: Aarhus University Press.

INTERNET-AINEISTOT

Chavez Quispe, Maria
2011 For the Sun Heats Up Again. International Review of Mission. Volume 100, nro 2. Tässä tutkielmassa lähteenä internet-artikkeli: http://findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_4_62/ai_n56821486/?tag=content;col1. Viitattu 20.4.2012.

Conklin, Beth A.
2003 Speaking Truth to Power. http://www.aaanet.org/press/an/infocus/indigenous/0311_Conklin.htm. Viitattu 20.4.2012.

Doble, John & Yarrow, Andrew & Amber Ott & Rochkind, Jonathan
2006 *Walking a Mile: A First Step Toward Mutual Understanding. A Qualitative Study Exploring How Indians and Non-Indians Think About Each Other.* Public Agenda. http://www.publicagenda.org/reports/walking-mile-first-step-toward-mutual-understanding. Viitattu 20.4.2012.

Kirkkojen maailmanneuvosto
2012a *Statement on the doctrine of discovery and its enduring impact on Indigenous Peoples*. http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/executive-committee/bossey-february-2012/statement-on-the-doctrine-of-discovery-and-its-enduring-impact-on-indigenous-peoples.html. Viitattu 20.4.2012.
2012b *Solidarity with Indigenous Peoples*. http://www.oikoumene.org/en/programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/indigenous-peoples.html. Viitattu 20.4.2012.
2012c *Christian self-understanding in the context of Indigenous religions.* http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/2267/christian-self-understand.html. Viitattu 20.3.2012.

Kotimaa24
2012 Piispa Salmi pyysi saamelaisilta anteeksi http://www.kotimaa24.fi/uutiset/kotimaa/7369-piispa-salmi-pyysi-saamelaisilta-anteeksi. Viitattu 20.4.2012.

North American Institute of Indigenous Theological Studies
2012 Instituutin kotisivu. http://www.naiits.com/. Viitattu 20.4.2012.

Näkkäläjärvi, Klemetti
2012 Brysselistä Inariin. Blogiteksti, julkaistu 5.2.2012. http://klemetti.blogspot.com/2012/02/brysselista-inariin.html. Viitattu 20.4.2012.

United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues
2012 Who are indigenous peoples -factsheet. United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues. http://social.un.org/index/IndigenousPeoples.aspx. Viitattu 21.4.2012.

US Census Bureau
2011 Population Statistics. www.census.gov. Viitattu 20.4.2012.

Venne, Sharon H.
2007 Is five hundred and seven years too long for justice? http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/echoes-16-07.html. Viitattu 20.4.2012.

Yleisradio
2012 Piispa pyysi saamelaisilta anteeksi. http://yle.fi/uutiset/kotimaa/2012/02/piispa_pyysi_saamelaisilta_anteeksi_3231798.html. Viitattu 20.4.2012.

Young, Robert J.C.
2008 *What is the Postcolonial? Anglican Identities and the Postcolonial*. Lambeth Conference 21.7.2008. Julkaistu sivustolla: http://religionandcivilsociety.com. Viitattu 20.4.2012.