

# Kristillinen pelastuskäsitys japanilaisen uskonnollisuuden keskellä

Pekka Huhtinen

## *1. Japanilaisten ensikosketukset kristinuskoon*

Japanissa on tehty kristillistä lähetystyötä systemaattisesti vuodesta 1549 lähtien, jolloin jesuiitta Francis Xavier seuralaisineen saapui maahan. Tosin pitkä kristinuskonvastainen kausi vainoineen (1614–1873) teki mahdottomaksi ulkomailta suuntautuvan lähetystyön yli kahden vuosisadan ajaksi. Viimeisimpien tutkimusten mukaan japanilaisten ensimmäiset välilliset kosketukset kristinuskon kanssa ajoittuvat kuitenkin huomattavasti Francis Xavierin työkautta varhaisempaan aikaan. Kiinan kautta Japaniin saatujen kristillisten vaikutteiden arvellaan ulottuneen niinkin kauaksi kuin 600-luvulle, ellei vieläkin varhempaan aikaan.<sup>1</sup> Tällöin ei ollut vielä kyse varsinaisesta Japaniin suuntautuneesta lähetystyöstä, vaan siitä moniulotteisesta vaikutuksesta, joka seurasi tuolloisesta läheisestä kanssakäymisestä kiinalaisten kanssa. Kristinuskon vaikutusten leviämisen kannalta merkittävässä osassa tässä prosessissa oli Kiinaan jo varhain levinnyt nestoriolaisuus. Selvimpiä todisteita kristillisyyden varhaisesta vaikutuksesta Japanissa ovat löydetyt ristiaiheiset esineet ja hautakivissä havaitut kristilliset symbolit.

Japanilaisten ja kiinalaisten tiiviin kanssakäymisen tunnetuimpia seurauksia ovat buddhalaisuuden ja konfutselaisuuden leviäminen Japaniin, sekä tämän ohessa tapahtunut kiinalaisten kirjain-

---

<sup>1</sup> Aiheeseen liittyvä mielenkiintoinen ja verrattain uusi tutkimus on John C. Englandin *The Hidden History of Christianity in Asia* (Hong Kong 1998).

merkkien omaksuminen ja soveltaminen japaninkieleen. Kiinasta tuodut uskonnolliset ja filosofiset virtaukset ovat tehneet japanilaisiin vaikutuksen, jonka merkitys on yhä tänään kiistaton. Uusimman tutkimuksen esiin nostama väite kristinuskon rantautumisesta ainakin jollain tasolla Japaniin ennen jesuiitta Xavieria, herättää jatkokysymyksiä. Millaiseksi kristinuskon tuolloin käsitettiin japanilaisen uskonnollisuuden keskellä? Ennen kaikkea nousee aiheeseemme liittyen kysymys, oliko japanilaisilla tuossa vaiheessa tietoa kristinuskon eksklusiivisesta, muut pelastustiet poissulkevasta soteriologiasta? Tämä kysymys on olennainen, koska yleisesti on tunnettua, miten keskeinen rooli synkretismillä ja harmoniatendenssillä on perinteisessä japanilaisessa uskonnollisuudessa.

## *2. Japanin perinteisen uskonnollisuuden muovaama käsitys pelastuksesta*

Japanin perinteisinä pidettävät kaksi pääuskontoa ovat shintolaisuus ja buddhalaisuus. Vaikka näistä kahdesta varsinaisesti vain shintolaisuus edustaa Japanin omaa perinteistä kansallista uskonnollisuutta, japanilaiset mieltävät nykyään myös buddhalaisuuden omaksi uskonnokseen. Sen katsotaan olevan tänä päivänä suorastaan olennainen osa japanilaisuutta. Tähän voidaan löytää useita eri syitä. Yhtenä syynä mainittakoon se, että buddhalaisuuden tulosta Japaniin on kulunut jo puolitoista vuosituhatta eli sillä on ollut jo pitkään vakiintunut asemansa Japanin historiassa. Toisena tekijänä voidaan pitää buddhalaisuuden adaptaatiokykyä maahan tultuaan. Japanilaisessa uskonnollisuudessa voimakkaan synkretismin seurauksena buddhalaisuus on vuosisatojen aikana japanilaistunut ja samalla huomattavasti vieraantunut alkuperäisestä intialaisesta sisällöstään ja muodostaan. Itse asiassa japanilaiset eivät tuolloin olleet edes kiinnostuneita buddhalaisuuden alkuperäisestä intialaisesta sisällöstä, vaan heille riitti tuossa vaiheessa sen kiinalainen sovellutus.<sup>2</sup> Se sai varsin nopeasti tunnustetun aseman shintolaisuuden rinnalla, tarvitsematta omaksua ulkopuolelta tulleen uskonnon leimaa. Sen ei

---

<sup>2</sup> Japanilaisten kiinnostus alkuperäisiin Intian buddhalaisiin kirjoituksiin, niiden kääntämiseksi japaninkielelle, on syntynyt varsinaisesti vasta nykyäänä. Ks. Kitagawa 1987, 265–266.

katsottu olevan japanilaisuuden kannalta torjuttava uhka tai kilpailija.

Shintolaisuuden ja buddhalaisuuden kesken toteutuu käytännössä kirjoittamaton ”työnjako” siten, että pelastukseen ja tuonpuoleisuuteen liittyvät asiat ja pohdinnat kuuluvat buddhalaisuuteen, kun taas shintolaisuudessa keskitytään pääasiallisesti tämänpuoleisiin. Tämä jako ilmenee uskonnollisissa seremonioissa, joista elämän valoisiin taitekohtiin liittyvät riitit ja seremoniat kuuluvat shintolaisuuden alaan, ja se, mikä liittyy tuonpuoleisuuteen, kuolemaan, mukaan lukien vainajien henkien palvonnin, kuuluu buddhalaisuuteen. Voidaan sanoa, että tämän päivän shintolaisuudessa ei olla sanottavammin kiinnostuneita iankaikkisuudesta, tuonpuoleisesta tai pelastumisesta tuonpuoleiseen, koska jo tämä maailma on jumalten maailma ja ihminen on osa sitä jo nyt. Toisaalta on todettava, että shintomytologiassa myös tuonpuoleisuus, taivas (*takamagahara*), on olennainen osa universumin kolmijakoisessa kokonaisuudessa (taivas, maa, muut alueet).<sup>3</sup>

Hautajaiset vietetään nykyään lähes poikkeuksetta buddhalaisittain, samoin kuin vainajien muistopäivinä toimitettavat muistoseremoniat rukouksineen. Eri asia on se, miten tavallinen japanilainen mieltää seremonioiden opillisen sisällön, ja kuinka moni edes miettii sisältökysymyksiä, varsinkaan, kun hautajaisissa tapahtuvassa resitoinnissa käytettyä kieltä ei yleensä ymmärretä. Buddhalaisella sutra-resitoinnilla, joka tuli suosituksi jo 500-luvulla, voidaan katsoa olleen vaikutus shintolaisen *noriton* eli rituaalisen rukouksen kehittymiseen.<sup>4</sup> Oikein toimitetulla eli oikein lausutulla seremoniallisella rukouksella katsotaan olevan hyvä vaikutus, kun taas vastaavasti epäkorrekti resitointi vaikuttaa negatiivisesti. Taustalla lienee vanha japanilainen shintokäsite *kotodama*<sup>5</sup>, jolla tarkoitetaan uskoa sanojen resitoinnin hengelliseen voimaan, uskoa siihen, että lausutuilla sanoilla itsessään on sielu.

Japanin kulttuurin keskellä eläessä kiinnittyy huomio siihen, miten keskeinen osa uskonnollisuutta ovat juhlit ja niihin liittyvät seremoniat. Juhlilla on paitsi suuri sosiaalinen merkitys koko kan-

---

<sup>3</sup> Ks. Kitagawa 1987, 117–118, 197.

<sup>4</sup> Kitagawa 1987, 67–68.

<sup>5</sup> *Kotodama*, ks. Ono 1967, 104; Kitagawa 1987, 68, 121, 154, 261.

sallisen identiteetin kannalta, myös erityisesti suku- ja perheyhteyttä vaaliva ja lujittava merkityksensä. Seremonia tai riitti toimitettuna tapahtumana on itsessään tärkeä. Sillä voidaan katsoa olevan suorastaan mekaaninen merkitys pelastumisen kannalta. Kuulijoille käsittämätön resitointi on tärkeämpi sen seremoniallisen suorittamisen kuin sen sisällön kannalta. Tästä johtuen tiettyjen seremonioiden toteuttaminen koetaan tärkeäksi, suorastaan välttämättömäksi. Varsinkin nykypäivän japanilaiselle tietämys seremonioiden uskonnollisesta tai teologisesta sisällöstä on lähes olematon.<sup>6</sup> Opillinen puoli uskonnollisuutta ei kiinnosta siinä määrin, kuin seremoniallinen ja rituaalinen toimittaminen.

Shintouskonnon perustana on ikivanha japanilainen mytologia. On tehtävä ero traditionaalisen shintolaisuuden ja nykyshintolaisuuden välillä. Traditionaalisessa shintolaisuudessa tuonpuoleisuus tai tuonpuoleiseen maailmaan liittyvät käsitteet, kuten *taivaan korkea tasankomaa (takama ga hara)*, *yltäkylläisyyden maa, ikuinen elämä (tokoyo no kuni)*, *kuolleitten henkien, pahojen henkien maailma (magatsuhi)* ja *pimeyden maailma (yomi no kuni)* olivat varsin tärkeässä asemassa, kun taas myöhemmässä tempelishintossa, joka on nykyisin esiintyvän shintolaisuuden pääuoma, tuonpuoleisuus ja näkymätön maailma ovat paljolti väistyneet taka-alalle tai niistä on tullut jopa tabu. Tästä johtuen metafysiset käsitteet eivät ole keskeisiä. Ero tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen välillä on hämärä. Maailma kaikkine siinä asuvine olentoineen ja asioineen on pohjimmiltaan hyvä, jopa jumalallinen. Maailma sinänsä on jumal maailma (*kami-world*). Ei tehdä erotusta orgaanisen ja epäorgaanisen välillä, vaan luonto on kokonaisuus, joka kaikinensa (ihmiset,

---

<sup>6</sup> Lähetystyöntekijän kysyessä japanilaiselta, mihin tämä uskoo, saa usein vastaukseksi: ”En osaa sanoa, mutta koska olen japanilainen, olen buddhalainen.” Tai: ”Koska olen japanilainen, olen shintolainen.” Uskonnon sisältökysymykset ovat tämän päivän japanilaiselle sekondaarisia. Japanilaisten yleiseen tietämättömyyteen buddhalsuuden sisällöstä on kiinnittänyt huomiota myös japaninlähetyksen veteraani, tri Dale. Ks. Dale 1995, 4.

Hakodatessa tapasin 1980-luvulla firmanjohtajan, jolla oli työhuoneessaan uusi koristeellinen *kamidana* (shintolainen jumalhylly). Teetä juodessamme kysyin johtajalta, mikä merkitys kamidanalla on hänelle, jolloin tämä vastasi: ”En usko siihen, mutta rukoilen sen edessä.”

eläimet, vuoret, joet, kasvit, jne.) on jumalallista alkuperää.<sup>7</sup> Ihmisen ja jumalten välillä ei katsota olevan selkeää erotusta. Toisaalta ihminen jo on jumalallinen, jopa jumala (*kami*), ja toisaalta hän kehittyy kohti täydellistä jumaluutta. Ihmistä ei kuitenkaan sanota jumalaksi tässä maailmassa, vaan vasta kuoleman jälkeisessä uudessa dimensiossa. Tässä maailmassa katsotaan kehitysprosessin tapahtuvan kaaoksesta kohti harmoniaa. Tämän vuoksi kaiken tulisi palvella harmonian päämäärää. Shintolaisuus edustaa positiivista kehitysjäätelua, jossa kehityksen katsotaan kulkevan koko ajan parempaan suuntaan.

Käsitys pelastuksesta saa sisältönsä toisaalta edellä esitetystä kosmologiasta, toisaalta omaksutusta ihmiskäsityksestä, jossa ihmisen on pohjimmiltaan hyvä, ei perisyntinen. Ihmisen pelastuminen ei edellytä pääsemistä johonkin tuonpuoleiseen paikkaan tai oloilaan, vaan pelastus on sitä, että jumalat tuodaan mukaan päivittäiseen elämään tässä jumalmaailmassa. Jumalten läsnäolo koetaan nimenomaan harmonisessa kehitysprosessissa, joka tapahtuu tässä maailmassa jumalten vaikutuksesta. Kultillisessa palvonnassa (*matsuri*) pahat henget (*magatsuhi*) karkoitetaan, koska ne häiritsevät ihmisen suhdetta jumaliin ja esi-isien henkiin. Tämä tapahtuu puhdistusmenoin. Puhdistusseremoniat sinänsä eivät vielä vapauta ihmistä vastuusta menneisyydessä tehtyihin tekoihin, vaan niiden ajatellaan karkoittavan pahan, palauttavan ihmisen alkuperäisen luonnon, ja samalla tuovan kyvyn hyvän tekemiseen, sekä tehtyjen syntien ja tekemättä jättämisten hyvittämiseen.<sup>8</sup>

Osa siitä uskonnollisuudesta, mikä tänä päivänä näyttää Japannissa liittyvän lähes yksinomaan buddhalaisuuteen, on itse asiassa omaksuttu shintolaisuudesta. Tämä koskee esimerkiksi kuolleiden henkien palvontarituaaleja ja hautajaismenoja. Japaniin tullessaan buddhalaisuus kohtasi vanhoja vakiintuneita uskonnollisia traditioita, joita ei ollut mahdollista noin vain ohittaa. Siten niistä tuli vähitellen osa omaleimaista japanilaista buddhalaisuutta. Buddhalaisuuden, erityisesti Tendai- ja Shingon-buddhalaisuuden omaksuma inklusiivinen ja synkretistinen perusasenne tuotti synteetin, shin-

---

<sup>7</sup> Sintolaisuus ja luonto, ks. Ono 1967, 97; Uski 1979, 6–7, 9, 13, 18.

<sup>8</sup> Ono 1967, 108.

tolais-buddhalaisen amalgaamin,<sup>9</sup> ja mahdollisti rauhanomaisen rinnakkaiselon shintolaisuuden kanssa. Sittemmin historian aikana, nimenomaan Tokugawa-kaudella, tämä ”amalgaami” on tosin rakoillut, mutta ei niinkään sisällöllisistä kuin valta- ja uskontopoliittisista syistä. Tosin on syytä todeta, ettei synteesi olisi ollut mahdollista myöskään ilman shintolaisuudelle ominaista synkretismiä ja harmonia-ajattelua. Vaikutusvirta kävi myös toiseen suuntaan. Myös shintolaisuus omaksui buddhalaisuudesta tiettyjä piirteitä. Esimerkiksi shintolaisen liturgian katsotaan saaneen vaikutteita buddhalaisesta sutra-resitaatiosta.<sup>10</sup>

Tokugawa-kausi (1603–1868) oli Japanissa voimakasta buddhalaisen valtapolitiikan aikaa. Tuohon kauteen liittyvät kristinuskon kieltävä laki ja kristittyjen ankarat vainot. Kaikki hautajaiset määrättiin pidettäväksi buddhalaisen papin johtamin menoin. Japanilaiset pakotettiin rekisteröitymään paikallisiin temppelisiin (dankajärjestelmä), jolla toimenpiteellä pyrittiin paitsi tehostamaan buddhalaisuuden asemaa ja vaikutusta, myös kitkemään pois kristinusko Japanista. Tilanne muodostui ongelmalliseksi myös shintolaisuuden kannalta, huolimatta jo vanhastaan omaksutusta amalgaami-asetelmasta. Vielä Meiji-kaudellakaan (1868–1912) shintopapit eivät saaneet toimittaa hautajaisia. Tämän päivän Japanissa buddhalaisuus on tavallaan lähes monopolisoinut kuoleman ja siihen liittyvät uskonnolliset toiminnot itselleen. Ei ole liioiteltua sanoa, että buddhalaisuus suorastaan elää kuolemalla.

Koska japanilainen buddhalaisuus<sup>11</sup> on käsitteenä laaja ja sisällöllisesti moniulotteinen, on tarkastelussamme rajoituttava niihin peruskäsitteisiin ja -opetuksiin, joilla on aiheemme kannalta erityistä merkitystä. Käsitteet pelastus ja valaistus tai valaistuminen (*satori*) tulevat merkitykseltään hyvin lähelle toisiaan. Pelastuksella tai siihen verrattavalla tavoitteella tarkoitetaan lopullista ja täyd-

---

<sup>9</sup> Kitagawa käyttää kyseistä ilmaisua (*Shinto Buddhist amalgam*) kuvatesaan shintolaisuuden ja buddhalaisuuden keskinäistä suhdetta erityisesti Tendai ja Shingon buddhalaisuuden alkuaikana Heian kaudella (794–1160). Ks. Kitagawa 1987, 75, 224.

<sup>10</sup> Kitagawa 1987, 266.

<sup>11</sup> Tässä yhteydessä ei ole mahdollista selvittää japanilaisen buddhalaisuuden laajaa kirjoa, vaan on tyydyttävä puhumaan lähinnä mahayana-buddhalaisuudesta ja sen soteriologisista käsityksistä.

listä vapautumista tekojen ja seurausten laista, *karmasta*, ja elämän kiertokulusta, *samsarasta* täydellisen valaistumisen (*satori* tai *gedatsu*) kautta lopulliseen tavoitteeseen, *nirvanaan*. Tämän lopullisen päämäärään saavuttaminen merkitsee Buddhan maahan tai puhtaiseen maahan pääsemistä. Buddhalaisuuden piirissä jakaantuvat käsitykset siitä, merkitseekö lopullinen pelastuksen tila tyhjiin raukenemista vai onko se käsitettävä sisällöltään positiiviseksi olotilaksi. Tähän lopulliseen tilaan pääseminen edellyttää jälleensyntymisprosessia, jonka prosessin kulusta ja kestosta ei ole yhtenäistä opetusta.

Vaikka japanilaisessa uskonnollisuudessa puhutaan pelastuksesta, pelastukselle ei ole tosiasillisesti absoluuttista vaihtoehtoa. Pelastus mielletään itse asiassa kaikkien lopulliseksi osaksi. Helvettistä, tai oikeastaan pitää sanoa helveteistä, löytyy kyllä mitä karmeimpia sanallisia ja taiteellisia kuvauksia nimenomaan buddhalaisuuden piiristä, mutta helvetti ei ole kertakaikkinen lopullinen paikka. Jälleensyntymiset jatkuvat helvettivaiheen jälkeenkin.<sup>12</sup> vaan pikemminkin uskotaan kaikkien menevän kuoltuaan lopulta taivaaseen tai taivaan omaiseen paikkaan. Soteriologian kannalta kyse on *universalismista*, joka käsitteenä kuvaa osuvasti japanilaisen uskonnollisuuden yleisesti omaksumaa käsitystä pelastuksesta.

Mahayana-buddhalaisuudessa (Japanin buddhalaisuudessa) omaksuttu käsitys pelastumisesta ei edellytä sen enempää askeesia kuin arjesta eristettyä luostarielämääkään, joskin näitäkin elämänmuotoja esiintyy.<sup>13</sup> Täydelliseen valaistumiseen johtavia teitä esiintyy kuitenkin useita, riippuen siitä mistä suunnasta on kyse. Ne voidaan jakaa kuitenkin kahden pääkäsitteen, *jiriki* (oma voima) ja *tarikiki* (toisen voima) alle. Zen-buddhalaisuudessa korostetaan ritualismin ja sutra-lukemisen sijasta mietiskelyä, Nichiren-buddhalaisuus korostaa omaa voimaa ja ponnistelua, Shingon-buddhalaisuus esoteerista ritualismia ja mystiikkaa, Tendai-suunta puolestaan kaikkia jo edellä minittuja, korostaen kuitenkin erityisesti Lotus-sutraa. Kristinuskon kannalta mielenkiintoisin on Jodo Shu ja Jodo Shin Shu (Puhtaan maan buddhalaisuus), koska näissä suun-

---

<sup>12</sup> Dictionary of Religions 1984, 144. Tässä on nähty yhtymäkohtaisuutta katoliselle kiirastuliopille, ks. *ibid*.

<sup>13</sup> Kitagawa 1987, 179. Nykypäivän theravada-buddhalaisuudessakaan luostariin vetäytymistä ei pidetä enää välttämättömän tärkeänä.

nissa korostuu uskoa ja itsensä ulkopuolelta tulevaa voimaa (*tariki*) valaistuksen (vrt. pelastuksen) saavuttamiseksi.

Jodo-suunnassa keskeinen merkitys on Amidalla, jolla katso-  
taan olleen niin hyvä karma, että siitä riittää kaikille, pahimmillekin  
ihmisille. Tähän perustuu Amida-uskolle ja Amida-nimen resitoin-  
nille annettu soteriologinen merkitys. Tässä on nähty samankaltai-  
suutta kristillisen vanhurskauttamisopin kanssa<sup>14</sup> ja Amidaa on ar-  
mollisuutensa vuoksi jopa verrattu Jeesukseen. Vertailun kannalta  
ongelmallista on se, että Amida on myyttinen hahmo, jonka histori-  
allisuutta ei ole voitu todistaa. Tähän olennaiseen seikkaan kritiikki  
onkin kohdistunut: ”Olento, jota ei ole olemassa, ei voi vastata ru-  
kouksiimme.”<sup>15</sup> Lisäksi uusin tutkimus on tuonut entistä painok-  
kaammin keskusteluun hypoteesin, jonka mukaan Jodo-buddha-  
laisuus olisi saanut ”armo-oppinsa” nestoriolaisuudesta. Tämä hy-  
poteesi saa tukea siitä, että kyseisen suunnan perustajan ja Shingon-  
buddhalaisuuden kehittäjän, Kukain (774–835; tunnetaan myös ni-  
mellä Kobo Daishi) tiedetään Kiinassa, Choanin kaupungissa oles-  
kellessaan, olleen tekemisissä nestoriolaisten lähetyssaarnaajien  
kanssa.<sup>16</sup> Kukai oli myös se henkilö, joka toi buddhalaisen esoteeri-  
sen tradition Kiinasta Japaniin. Nestoriolaisuuden vaikutus ja elin-  
voimaisuus Kiinassa tuolloin ja vielä satoja vuosia myöhemminkin  
on nykytutkimuksen mukaan ollut merkittävämpi, kuin tähän saak-  
ka on oletettu. Tämä aihepiiri on alkanut kiinnostaa Japanin kristil-  
lisyyden tutkijoita, joten uusia tutkimuksia lienee lähivuosina odo-  
tettavissa.

### ***3. Japanin uskonnollisuuden tarjoama pelastus***

---

<sup>14</sup> Kun Honen (1133–1212) kiteytti armollisuuden ajatuksen sanoihin ”Even  
a bad man will be received in Buddha’s Land, how much more a good man!”,  
Shinran (1173/1263) kärjisti kyseistä ajatusta sanomalla ”Even a good man will  
be received in Buddha’s Land, how much more a bad man!” Anesaki 1980,  
182–183.

<sup>15</sup> Amidaan liitetyn armo-opin kritiikistä Japanissa, ks. Mullins 1998, 109.



Japanin uususkontojen historia on pitkä ja uususkonnollinen kirjo on valtava. Tämän vuoksi on mahdotonta esittää kaikkien uususkontojen nimissä systemaattista esitystä soteriologiasta. Toisaalta japanilainen uususkonnollisuus uusine korostuksineenkin nousee enemmän tai vähemmän aina perinteisen uskonnollisuuden juurilta. Varsinkaan Japanin kontekstissa perinteisen uskonnollisen ajattelutavan kevyt ohittaminen ei ole edes mahdollista. Tämän vuoksi voisi olla perusteltua puhua Japanin kohdalla pikemminkin uskonnollisuuden muutoksesta kuin uususkonnollisuudesta.

Tyypillinen tämän päivän uskonnollista suuntautumista ilmentävä uususkonnollinen liike on laajan kannatuksen saanut, vuonna 1986 perustettu *Kofuku no Kagaku* (Onnen tiede, lyh. IRH).<sup>17</sup> Sen nopeasti saavuttama suosio ja kannatus (v. 1995 noin 10 miljoonaa kannattajaa) heijastelevat osaltaan sitä uskonnollisen ajattelun muutosta, jonka voidaan havaita olevan käynnissä japanilaisten keskuudessa. Perinteinen temppele- ja seremoniakeskeinen uskonnollisuus on saanut uususkonnollisuudesta vakavasti otettavan haastajan.

Japanin kohdalla on nähtävissä kenties selvemmin kuin muualla, kuinka uususkontojen on menestyäkseen ja tullakseen hyväksytyksi pohjaututtava jo olemille uskonnollisille perusrakenteille. Tähän ovat Japanissa aivan omat erityisyytensä. Ensiksikin japanilainen on syvästi traditiosidonnainen ihminen. Ilman selvää linkkiä yhteiseen perintöön ei synny laajaa kansanliikettä, koska uskonto ei tällöin täyty sille asetettua yhtä tärkeää ominaisuutta olla kansallisen identiteetin vahvistaja. Uskonnoilta edellytetään ainakin tietynasteista japanilaisuuden leimaa. Toiseksi harmonia-tendenssi ja erittäin voimakas synkretismi asettavat uudellekin uskonnollisuudelle ennakkoehtonsa, mistä seuraa se, että niiden opillinen uutuusarvo

---

<sup>16</sup> Ks. Watanabe 1994, 16–17.

<sup>17</sup> Helsingin yliopistossa tarkastettiin helmikuussa 2000 allekirjoittaneen Kofuku no Kagaku -liikkeestä tekemä väitöskirja, *The Science of Happiness. A Missiological Study of a Japanese New Religion*, STI, Helsinki. Liikkeen lyhenne IRH tulee englanninkielisestä nimestä *The Institute for Research in Human Happiness*.

on kyseenalainen. Ne ovat luonteeltaan pikemminkin uuslahkoja kuin uususkontoja. Tosiasiallisesti uususkontojen opillisessa tarjonnassa, sen monikirjavuudesta huolimatta, on pohjimmiltaan niukalti täysin uutta ja omaperäistä. Edellä sanottu pätee paljolti myös siihen, mitä tulee soteriologiaan.

Esimerkiksi IRH:n edustamalle soteriologialle on ominaista, että pelastuksen katsotaan toisaalta alkavan toteutua jo tässä maailmassa menestyksenä, onnellisuutena ja parantuneena elämänlaatu-  
na ja toisaalta sen ajatellaan täydellistyvän vähitellen pitkällisen kehityksen kautta ihmisen saavuttaessa lopulta jumaluuden tason sulautumalla itse jumaluuteen. Vaikka eri uususkonnoissa esiintyy luonnollisesti monia variaatioita ja korostuseroja, pääpiirteissään samat soteriologian ainekset on löydettävissä jo perinteisessäkin uskonnollisuudessa, erityisesti buddhalaisuudessa. Kuten tunnettua, alkuperäisestä buddhalaisuudesta poiketen japanilaisessa buddhalaisuudessa jumalakäsite kuuluu uskontoon luonnollisena osana. Usein keskeisenä hermeneuttisena avaimena soteriologian kannalta toimii jälleensyntymisusko ja samalla siihen olennaisesti kuuluva evolutionaarinen pelastuskäsitys. Pelastuksen täydellistyminen on pitkän ja monivaiheisen kehityksen tulos ja päätepiste.

Se, missä voidaan nähdä painotuksellisesti uutta nimenomaan buddhalaisväritteiselle ajattelulle, on uususkonnollisuudessa usein korostuva ajatus pelastuksen ilmenemisestä jo tämänpuoleisessa elämässä. Tosin tämä on sopusoinnussa shintolaisen immanenttisuutta korostavan ajattelun kanssa. Pelastus on onnellista elämää ja terveyttä tässä ja nyt.<sup>18</sup> Pelastuksen merkkinä on ulkonainen menestys, jota ei pidetä toisarvoisena, vaan jopa tavoiteltavana. Askeettisuus ja elämän nautinnoista kieltäytyminen eivät kuulu päivitettyyn uskontomalliin. Kyse on menestysteologiasta. Kärsimyksen ongelmaa ei sinänsä totaalisesti ohiteta, vaan se pyritään selittämään pelastusprosessiin kuuluvana välivaiheena. Kuitenkin kärsimys on jostain sellaista, josta on päästävä eroon.

---

<sup>18</sup> Dale 1995, 40.

#### 4. Kristillinen soteriologia Japanin

Japanilaisen harmoniatendenssin ja synkretismin huomioon ottaen voidaan kysyä, miten on mahdollista, että kristillinen kirkko ylipäänsä on voinut juurtua edes siinä laajuudessaan Japaniin, kuin on tapahtunut. Päärintama soteriologiassa on selvä: japanilaisen uskonnollisuuden inklusivismi contra kristinuskon eksklusivismi. Monta eri pelastustietä vastaan yksi ja ainut pelastustie Jeesuksessa. Uskonnonhistorian valossa on nähtävissä se, että Japanissa ovat menestyneet selkeästi inklusiiviset tai ainakin inklusiivisuuteen taipuneet uskonnot. Kristinuskon on koko sen ajan, mitä se on Japanissa ollut, joutunut kohtaamaan synkretismin taholta tulleen mukautumus- ja harmonisointipaineen. Kristinuskon omaksumisen varsinaisia esteitä ovat toisaalta sen leimautuminen lännen tuotteeksi, läntisen maailman uskonnoksi, ja toisaalta sen ehdoton monoteismi. Ehdottoman monoteismin pohjalta nouseva soteriologia ei arvattavasti maastoudu synkretismin ja universalismin maisemaan.

Japanissa viime vuosisadalla syntyneet kansalliset kirkkoliikkeet (*indigenous Christian movements*) ilmentävät osaltaan sitä riskipainetta, jossa kristityt ovat läpi historian joutuneet Japanissa elämään. On yritetty löytää siltoja kansalliseen uskonnollisuuteen. Missiologian käsitteitä käyttäen voidaan tässä yhteydessä puhua kontekstualisoinnista ja sen tuloksena syntyneestä adaptaatiost. On vaikea sanoa, miten pitkälle menevään adaptaatioon kansallisissa kirkkoliikkeissä tietoisesti pyrittiin. Käytännössä kuitenkin useissa liikkeissä päädyttiin jopa selvään synkretismiin, mikä on nähtävissä kristinuskon kannalta niinkin keskeisissä asioissa kuin kolminaisuus- ja sakramenttiopissa. Tällöin ei ollut kyse pelkästään kolminaisuusopin hämärtymisestä, vaan jopa sen hylkäämisestä. Suhtautuminen sakramentteihin on kyseisissä kirkkoliikkeissä vaihdellut sakramenttien väheksymisestä sakramenttien totaaliseen sivuuttamiseen.<sup>19</sup> Kasteen ja ehtoollisen sakramenttien perinteinen toimituskäytäntö on voitu korvata symbolisella sakramenttikäytännöllä (spiritual sacraments), hengellisellä kasteella ja hengellisellä eh-

---

<sup>19</sup> Suhtautumisesta kolminaisuusoppiin, ks. Mullins 1998, 78, 98, 223, 239. Suhtautumisesta sakramentteihin, ks. Mullins 1998, 59, 78, 92, 99, 102, 111–112, 206, 213.

toollisella.<sup>20</sup> Sakramenttiopin ja soteriologian välinen yhteys on hämärtynt. Tähän kokonaisuvaan kuuluu yleisen hengellisen pappeuden korostaminen, mutta tämä tapahtuu yleensä ordinaation kautta saatavan pappeuden väheksymisenä. Japanissa ja muuallakin maailmassa tunnetuin tällaisista kansallisista kristillisistä liikkeistä on Uchimura Kanzoon vuonna 1901 perustama *Mukyokai* (ñ≥ã>Âjeli Kirkottomuusliike (Nonchurch movement)).<sup>21</sup>

Kristuksen tunnustaminen pelastajaksi on ollut selvää kansallisissakin kristillisissä liikkeissä. Kuitenkin kansallisuuden korostuminen on johtanut tässä soteriologian kannalta keskeisessä kohdassa siihen, että joissakin tapauksissa Kristuksen persoonalle on etsitty vastaavuuksia Japanin ei-kristillisestä uskonnollisesta kontekstista. Näin esimerkiksi Uchimura Kanzoo päätyi Buddhan ja Kristuksen vertailussa kielikuvaan, että Buddha on kuu ja Kristus on aurinko, ja joka rakastaa aurinkoa, rakastaa myös kuuta.<sup>22</sup> Kyseessä oli siten selvä inklusiivinen yritys rakentaa silta buddhalaisuuden (so. japanilaisuuden) ja kristinuskon välille.

## 5. Johtopäätökset

Japanissa tehtävässä lähetystyössä on alusta asti kohdattu ja yhä kohdataan edellä mainittu soteriologiaan liittyvä muuttumaton jännitteisyys monien pelastusteiden (japanilainen uskontokonteksti) ja yhden ainoan pelastustien (kristinuskon) välillä. Vaikka japanilaisten kansallisten kristillisten liikkeiden syntymisen varsinaisena syynä on pidettävä tietoista irtiottoa ulkomaalaisten lähetysten holhouksesta sekä kristinuskon leimanneesta länsimaisuuden rasitteesta, on tässä kehityksessä nähtävä myös tietoinen kannanotto soteriologi-

---

<sup>20</sup> Hokkaidolla työskennellessäni minulla oli tilaisuus tutustua perheeseen, joka kuului kirkottomuusliikkeeseen. Tuttavani selitti olevansa kastettu, mutta ei vesikasteella, vaan allekirjoittamalla kirkkonsa uskonnustuksen. Nykyisessä kirkottomuusliikkeessä ei suoranaisesti vastusteta perinteistä kristillistä sakramenttien toimittamista, mutta sitä ei pidetä myöskään tarpeellisenä.

<sup>21</sup> Ks. Mullins 1998, 54–67.

<sup>22</sup> Mullins 1998, 61.

aan. Kristinuskon eksklusiivista pelastusoppia on yritetty muokata paremmin sopivaksi Japanin kulttuuriseen ja uskonnolliseen maastoon, jota hallitsevat erityisesti harmoniatendenssi ja synkretismi.

Japanissa, jumalten ja uskontojen ruuhka-alueella, ehdottoman monoteistinen kristinusko yhden tien soteriologioineen on inhimillisesti katsoen yhä mahdoton sellaisenaan hyväksyä. Tämän vuoksi kristillinen kirkko ja lähetys ovat aina olleet jatkuvassa muutumisaineessa. Kristinuskon lähes puolen vuosituhannen mittainen historia Japanissa todistaa tämän paineen karusta todellisudesta. Paineeseen on vastattu sekä mukautumisella että jalolla uskontaistelulla ja marttyyriudella, mutta vain jälkimmäinen on tuottanut uutta elämää. On aivan selvää, ettei kristilliselle kirkolla ole muuta vaihtoehtoa, kuin pysyä alkuperäisellä perustuksellaan pitäytyen tinkimättömästi ainoan tien soteriologiassaan (ks. Joh 14:6; Ap. t. 4:12). Jokainen lähetystyöntekijä joutuu käytännön tilanteessa prosessoimaan sitä, missä kulkee missiota rakentavan oikean kontekstualisoinnin ja missiota tuhoavan synkretismin välinen raja. Tämän rajan tutkiminen kuuluu lähetystyöntekijän velvollisuuksiin, mutta tämän rajan hämärtymisestä alkaa kristillisen kirkon ja mission raunioituminen.

## 6. Kirjallisuus

Anesaki, Masaharu, *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social Moral Life of the Nation*. Tokyo. 1980.

Dale, Kenneth, J. *Coping with Culture. The Current Struggle of the Japanese Church*. Tokyo. 1995.

England, John C. *The Hidden History of Christianity in Asia*. 1998.

Huhtinen, Pekka, *The Science of Happiness. A Missiological Study of a Japanese New Religion, "The Institute for Research in Human Happiness" (IRH)*. Theological Institute of Finland, Helsinki. 2000.

Mullins, Mark, R., *Christianity Made in Japan*. University of Hawai'i Press, Honolulu. 1998.

Ono, Sokyo, *Shinto. The Kami Way*. Charles E. Tuttle Company, Tokyo. 1967.

Uski, Jaakko, *Uskontojen Japani*. Hämeenlinna. 1979.

Watanabe, Nobuo, *A Brief Introduction & Summary of Christianity and Buddhism. - What is Real Difference?* Tokyo. 1994