

RESEPTIO ¹/₀₇

KIRKON ULKOASIAIN OSASTON TEOLOGISTEN ASIAIN TIEDOTUSLEHTI



Luterilais-helluntailaiset suhteet

Luterilais-helluntailaiset suhteet

I Luterilaisuus, helluntailaisuus ja karismaattisuus

Sata ja yksi vuotta helluntaikeräystä <i>Matti Repo</i>	3
Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen helluntaikirje "Ilon ja rohkeuden Henki"	16
Helluntailais-karismaattisen kristillisyyden ekumeeniset haasteet <i>Veli-Matti Kärkkäinen</i>	18
Helluntailaisuus ja karismaattisuus luterilaisen kirkon näkökulmasta <i>Timo Pokki</i>	25
Suomalainen helluntailaisuus ekumeenisella kartalla <i>Klaus Korhonen</i>	28
Ajatuksia saman pöydän ääreltä: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja helluntaikeräyksen yhteinen neuvottelukunta <i>Tuija Mannström</i>	31

II Strasbourgin instituutin ja helluntailiikkeen neuvottelut

How Do We Encounter Christ? A Lutheran Perspective <i>Ph.D. Kenneth G. Appold, Institute for Ecumenical Research, Strasbourg</i>	34
Encountering Christ in Proclamation <i>Rev. Dr. Matti Repo, Evangelical Lutheran Church of Finland</i>	48
Communiqué: Conversations between Pentecostals and Lutherans, September 10-17, 2005	63
Communiqué: Dialogue between Pentecostals and Lutherans, December 8-14, 2006	65

III Luterilais-ortodoksiset suhteet

Common Statement <i>The Mystery of the Church:</i> <i>D. The Holy Eucharist in the Life of the Church</i> 13th Session of the Lutheran - Orthodox Joint Commission, 2-9 November 2006 Bratislava, Slovak Republic	66
Tiedonanto Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntien välisistä kahdeksansista teologisista neuvotteluista 7.-8. helmikuuta 2007 Joensuussa	71

IV Matkaraportteja

Protestanttista profiilia vahvistamassa: Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön 6. yleiskokous Budapestissa 12.-18.9.2006

Matti Repo

Ihmisarvosta "vapauden kirkkoon": Saksan evankelisen kirkon kirkolliskokous Würzburgissa 4.-9.11.2006

Matti Repo

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Roomalaiskatolisen kirkon delegaation matka Roomaan 17.-24.1.2007

Simo Peura, Tapio Luoma ja Aaro Rytönen

75

84

92

V Apurahat

Haettavana olevat stipendit

97

ISSN 1235-8878

RESEPTIO/kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat
osoite: PL 185, 00161 Helsinki, p. 09-1802 287, fax 09-1802 230
toimitus: TT Matti Repo, TM Tapani Saarinen (toimitussihteeri),
dos. Antti Raunio; taitto Seija Nieminen. Logon suunnittelu: Juha Silvo.

I Luterilaisuus, helluntailaisuus ja karismaattisuus

Sata ja yksi vuotta helluntaiherätystä

Matti Repo

Yksi vai sata ja yksi herätystä?

Helluntailiike vietti vuonna 2006 sata-vuotisjuhlia. Ajankohta on laskettu Los Angelesin Azusa-kadun varrelta lähteneestä herätyksestä. Helluntailaisuudelle on kuitenkin vaikea nimetä yksiselitteistä alkuketkeä. Liikkeelle tunnusomaisia karismaattisia ilmiöitä voidaan ensinnäkin osoittaa eri kohdista kirkkohistoriaa ja eri kirkkojen piiristä, ja toiseksi kyseessä on maailmanlaajuinen ja monimuotoinen liike. Eräiden arvioiden mukaan karismaattiseksi tai helluntailaisiksi luonnehdittavia on yli puoli miljardia tai noin neljäsosa maailman kristityistä, mikä oikeuttaa puhumaan karismaattisuudesta yhtenä kristinuskon päähaaroista katolisen, ortodoksisen ja reformatorisen kristikunnan rinnalla.

Kannattajien lukumääriin tai tunnusomaisiin ilmiöihin perustuvaa tyyppitelystä voidaan kuitenkin pitää ongelmallisena. Missä mielessä karismaattisuudesta voi puhua erityisenä kristinuskon "haarana", jos merkittävä osa karismaattikoista on perinteisten kirkkokuntien,

erityisesti roomalais-katolisen kirkon jäseniä? Entä missä mielessä voi puhua yhdestä "liikkeestä", jos kysymys on useasta, eri puolilla maailmaa ja eri aikoina syntyneistä herätyksistä? Yhdistääkö näitä liikkeitä jokin nimenomaan niille ominainen "piirre", kuten kielillä-puhuminen, jos karismoiden katsotaan alusta asti kuuluneen kristilliseen uskoon ja olleen siinä aina läsnä?

Tässä Resektion numerossa käsitellään luterilais-helluntailaisia suhteita. Huomiota kiinnitetään yhtäältä siihen, millaisen haasteen karismaattisuus ylipäättään asettaa luterilaiselle kirkolle sen sisäpuolella ja toisaalta siihen, miten helluntaiherätys liikkeenä käy teologista dialogia luterilaisten kirkkojen kanssa. Dialogin edellytyksenä on, että uskonnollisia kokemuksia voidaan pukea teologian kielelle. Tässä artikkelissa pohdiskellaan helluntailais-karismaattisen liikkeen teologista taustaa sen luterilaisuuden kanssa käymän dialogin avuksi.

Luterilaiset ja helluntaillaiset neuvottelussa

Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Suomen helluntaikerätykäs kävivät viralliset neuvottelut vuosina 1987-1989. Keskustelut koskivat eräitä keskeisiä kristinopin kohtia kuten kaste, usko, Raamattu, kirkko ja seurakunta, mutta myös käytännön kysymyksiä kuten kaksoisjäsenyys, avioliittoon vihkiminen, hautaan siunaaminen, uskonnonopetus ja kirkollisvero. Neuvottelujen päätöksiä on julkaistu sekä Kirkkohallituksen sarjassa että Ristin Voiton kustantamana niteenä. Dialogissa pidetyt kastetta koskevat esitelmät on lisäksi julkaistu erillisenä kirjaseinä.

Suomessa käydyin kansallisen tason dialogin kaltaista ei tietävästi ole käyty muissa Luterilaisen maailmanliiton suurissa jäsenkirkoissa. Luterilainen maailmanliitto ei myöskään itse ole vielä käynnistänyt globaalin tason dialogia helluntailiikkeen kanssa. Niin ovat kuitenkin tehneet jo Katolinen kirkko 1972, Kirkkojen maailmanneuvosto 1994 ja Reformoitujen kirkkojen maailmanliitännä 1996. Vuodesta 1993 lähtien on helluntaillaisia edustajia ollut mukana vuosittaisissa Kristillisten maailmankommunioiden (CWC) sihteeristökokouksissa.

Luterilainen maailmanliitto kannusti Winnipegin yleiskokouksessa v. 2003 jäsenkirkojaan "löytämään väyliä sitoutua dialogiin helluntaikirkkojen kanssa sekä tutkimaan karismaattisia liikkeitä omien kirkkojemme sisällä ja luomaan niihin yhteyksiä". Maailmanliiton ylläpitämä Strasbourgin ekumeenisen tutkimuksen instituutti on käynnistänyt neuvottelujen sarjan kansainvälisen helluntailiikkeen kanssa 2004. Tarkoituksena on, että instituutin neuvottelut johtaisi-

vat tulevaisuudessa maailmanliiton omaan dialogiin.

Strasbourgin instituutin neuvottelusarjan aiheena on "Kristuksen kohtaaminen". Se jakautuu kolmeen alateemaan: "Kristuksen kohtaaminen julistuksessa", "Kristuksen kohtaaminen sakramenteissa" sekä "Kristuksen kohtaaminen armolahjoissa". Aiheita lähestytään paitsi teologisten alustusten, myös jumalanpalvelusvierailujen avulla. Helluntaillaiselle teologialle on ominaista kokemuksellisuuden painottaminen. Luterilaiselle osapuolelle on perinteisesti ollut luontevampaa käydä ekumeenista dialogia dogmatiikan kielellä. Viimeisimmässä neuvottelussa havaittiin, että yhteinen jumalanpalveluskokemus hyödytti keskustelua molempien kannalta. Se haastoi luterilaista osapuolta sijoittamaan esittämänsä uskonopilliset näkökohdat hengellisen elämän kokonaisuuteen ja helluntaillaisesta osapuolta ilmaisemaan uskonsa teologisin lausein. Tässä lehdesä julkaistaan tiedotteet vuosien 2005 ja 2006 neuvotteluista sekä kaksi niissä kuuluttua luterilaisen osapuolen esitelmää.

Karismaattisuus luterilaisten haasteena

Vaikkei virallista oppikeskustelua helluntaillaisien kanssa ole käytykään, karismaattisuuden asemasta luterilaisuudessa on toki keskusteltu paljon kansainvälisesti. Strasbourgin laitoksessakin on jo pitkään ollut kiinnostusta sen tutkimiseen. Toimiessaan instituutin professorina Carter Lindbeck julkaisi vuonna 1983 teoksen, jossa hän pohdiskeli karismaattisuutta "uutena reformaationa" luterilaisuudessa. Tunnetumpi lienee kuitenkin Yhdysvaltain evankelis-luterilaisen kirkon pastori Larry Christenson, joka johti Minnesotan St. Paulissa

sijaitsevaa toimintakeskusta *International Lutheran Renewal Center* (ILCR). Toimintakeskus koordinoi 1980-luvulla kansainvälistä tutkimusprojektia, joka tuotti 1987 raportin *Welcome, Holy Spirit*. Raportti käsitteli useita kysymyksiä, mutta keskeiseksi ongelmaksi nousi ymmärrettävästi "Pyhällä Hengellä kastamisen" käsite. Eräät projektin jäsenet edustivat helluntaillaistyyppistä näkemystä, jossa "henkikasteen" katsotaan olevan erityinen kokemus uskovien varustamiseksi. Toiset tähdensivät Pyhällä Hengellä kastamisen ja kirkon sakramentaalisen elämän yhteyttä. Heidän mukaansa Pyhällä Hengellä kastaminen on joko identtinen tai tapahtuu yhtä aikaa vedellä kastamisen kanssa. Kolmannet puolestaan korostivat Pyhän Hengen saamista kääntymyksessä ja uudestisyntymiskokemuksessa. Konsultaatio katsoi, että pelkät eksegeettiset perustelut eivät riitä ratkaisemaan kysymystä, sillä Uudessa testamentissa puhutaan enemmän Pyhällä Hengellä "täyttymisestä" kuin Pyhällä Hengellä kastamisesta.

Welcome, Holy Spirit -raportissa lähestyttiin Pyhän Hengen saamista kolmesta systemaattisteologisesta näkökulmasta, joita kolme erilaista teologiryhmää edustivat: sakramentaalisesta (kaste), evankelikaalisesta (kääntymys) sekä helluntaillaisesta (uskoontulon jälkeinen kokemus). Kutakin näistä katsottiin voitavan perustella Uuden testamentin kirjoituksilla, jotka todistavat Hengen toiminnan monimuotoisuudesta. Konsultaation mukaan hedelmällisintä olisi tarkastella teemaa "strategian" näkökulmasta: Pyhä Henki toimii eri tilanteissa tarpeelliseksi katsomallaan tavalla. Jumala kutsuu uskovia ottamaan henkilökohtaisesti vastaan Hengen vuodattamisen ja Hän kutsuu heitä myös täyttymään Pyhällä Hengellä. Tällaisen "kaksois-

strategisen" lähestymistavan Hengen vuodattamiseen katsottiin yhdistävän sekä niitä, jotka tähdentävät uskovien jo saaneen Hengen (sakramentaalinen ja evankelikaalinen näkökulma) että niitä, jotka painottavat Hengen tulevan saamisen lupauksia (helluntaillainen näkökulma).

Monet luterilaiset teologit ovat argumentoineet tämän konsultaation suuntaisesti – samoin kuin tunnettu katolilainen Kilian McDonnell – että Jumala vuodattaa Pyhän Hengensä kasteen sakramentissa, mutta että Hän antaa saman Hengen lahjojen ilmetä myös myöhemmässä elämässä. Uudessa testamentissa kaste ja Pyhän Hengen saaminen liittyvät yhteen, ja useissa Apostolien tekojen kastekehtomuksissa ilmenee samassa yhteydessä myös karismaattisia manifestaatioita. Armolahjat tulee tämän näkemyksen mukaan lukea myös osaksi kristityksi tuleminen kokonaisuutta eli initiaatiota. Siksi Pyhän Hengen saamisen ja karismoiden ilmenemisen tulisi saada paikkansa myös kirkon liturgiassa. Amerikkalainen Theodore R. Jungkuntz on tähdentänyt konfirmaatioissa tapahtuvan kätten päällepanemisen merkitystä tästä näkökulmasta. Suomessa on Markku Antola puolestaan lähestynyt karismaattisuutta vanhurskauttamisopillisesta Kristuksen läsnäolon näkökulmasta.

Suomen ev.-lut. kirkko, Helluntaikerätykäs ja Vapaakirkko käsittelevät yhteisessä kolmikantaneuvottelussa Porin Silokalliossa vuonna 2001 karismaattisuuden haastetta. Tuolloin katsottiin, että "karismaattisuus on osa laajempaa hengellisen elämän kokonaisuutta, joka perustuu Jumalan sovitustyöhön Kristuksessa ja uskonvanhurskauteen, jonka Jumala lahjoittaa yksin armosta uskon kautta". "Pyhä Henki synnyttää arkielämässä vaikuttavaa Hengen hedelmää ja

varustaa armolahjojen erilaisiin palvelutehtäviin." Neuvottelussa ei sen sijaan otettu yhteistä kantaa siihen, miten Hengen saaminen ja armolahjat suhteutuvat toisiinsa. Uusin Suomen ev.-lut. kirkossa karismaattisuutta koskeva asiakirja on piispojen vuoden 2007 helluntaitervehdys *Ilon ja rohkeuden Henki*. Se viittaa Hengen toimintaan evankeliumin julistuksessa sekä kasteen ja ehtoollisen sakramenteissa, mutta myös karismaattisessa "kokemuksellisuudessa". Näiden välistä suhdetta ei eritellä tarkemmin, vaan piispat kiinnittävät huomiota Hengen lahjojen rukoilemiseen kirkolle siunaukseksi. Asiakirja on luettavissa tämän Resepsion sivuilla.

"Pyhän Hengen kaste" ja kielilläpuhuminen

Helluntailiikkeen yksittäistä syntyhetkeä, yhtä vähän kuin sen syntypaikkaa, ei voida osoittaa. Ne, jotka korostavat liikkeen alkuperäistä apostolisuutta, viittaavat luonnollisesti Apostolien tekojen kertomukseen ensimmäisestä helluntaista. Armolahjojen harjoittamisen tähdenään olleen normaali osa alkukirkon seurakuntien elämää, jollaista myös nyt tulee tavoitella (*restoration*, "palauttaminen"). Mielipiteet kuitenkin jakaantuvat siinä, katsotaanko karismoiden jatkuneen kirkossa kaikkina aikoina vai kadonneen apostolisen ajan jälkeen. Oliko Pyhä Henki voinut lakata antamasta lahjojaan kirkolle, jos ne ovat olennaisia ja välttämättömiä sen elämälle ja todistukselle (*cessation*, "lakkaaminen")? Monet kirkon opettajat ovat katsooneet toisten Hengen lahjojen lakaneen ja toisten jatkuneen. Esimerkiksi Augustinus tähdensi kielilläpuhuminen olleen tarpeellinen merkki varhaisen kirkon aikana, mutta myöhemmin aikana kirkko tarvitsee enemmän Hengen lah-

joittamaa rakkautta (*Homiliae I Joh.*, Hom. VI:10). Toisaalta Augustinus kertoo teoksessaan *De civitate Dei* lukuisia esimerkkejä parantumisihmeistä omalta ajaltaan (XX:8). Kirkkohistoriasta voidaan osoittaa karismaattisia ilmiöitä halki vuosisatojen, mutta helluntalaisuudesta omaleimaisena liikkeenä voidaan varsinaisesti puhua vasta nykyaikaisena ilmiönä.

Mikäli helluntaiherätyksen tuntomerkeinä painotetaan karismaattisia ilmiöitä, kielilläpuhuminen, profetoimista tai sairaiden puolesta rukoilemista, voidaan vastaavia seikkoja osoittaa ilmenneen useilla paikkakunnilla eri puolilla maailmaa jo vuosia tai vuosikymmeniäkin ennen Los Angelesin herätystä huhtikuussa 1906. Myös käsitteitä "uusi helluntai" ja "Pyhän Hengen kaste" käytettiin jo 1890-luvun Yhdysvalloissa. Eräät tutkijat vertaavat vuosisadan lopun kehitystä "sadepisaroihin ennen varsinaisen sateen puhkeamista".

Kun helluntailiikettä tarkastellaan teologisesti, voidaan sen alkua etsiä Charles Fox Parhamin Bethel-raamattukoulusta Kansasin Topekassa vuonna 1901. Kielilläpuhuminen oli tapahtunut jo useilla paikkakunnilla 1800-luvun lopun Amerikassa, mutta Parhamin kursseilla tultiin siihen tulokseen, että kysymys on Raamatussa kerrotun "Pyhän Hengen kasteen" tuntomerkkisistä. Parham omaksui ryhmälleen nimen *Apostolic Faith Movement*. Hän teki evankelioimiskierruuta ja alkoi julkaisemaan lehteä *The Apostolic Faith* julistustyönsä tueksi.

Parhamin oma tausta oli metodistisessa pyhityksessä, mutta hänestä tuli ensimmäinen, joka muotoili opin kielilläpuhuminen välttämättömänä todisteenä Pyhän Hengen saamisesta. Parhamin

mukaan jokaisen kristityn tulee tavoitella Pyhän Hengen kastetta, josta todistaa kielilläpuhuminen merkinä Hengellä täyttymisen alkamisesta (*initial evidence*). Useimmat metodistiseen pyhitykseliikkeeseen kuuluneet olivat katsooneet Pyhän Hengen kasteen olevan yhtä kuin John Wesley'n opettama "toinen siunaus" eli vanhurskauttamisesta erillinen pyhityskokemus. He torjuivat näkemyksen, jonka mukaan pelastus, pyhitys ja Pyhän Hengen kaste olisivat Jumalan kolme erillistä "armotyötä". Parham esitti kuitenkin uskovien tien kolmiportaisena: uudestisyntyminen, pyhittyminen, henkikaste. Hänen mukaansa henkikaste saattoi seurata vain jo saavutetusta pyhityksestä, ja sen tarkoituksena oli varustaa uskova todistajana. Kielilläpuhuminen (*glossolalia*) oli hänen mukaansa kysymys nimenomaan joidenkin kansojen puhumista vieraista kielistä (*xenolalia*), joiden taidon Henki antoi lähetystyötä varten. Vaikka vain joistakin uskovaista tulisi lähetettä, jokaisen kuului saada Pyhä Henki ja alkavana todistuksena siitä kielilläpuhuminen.

Myöhempi helluntailaisuus joutui lähetystyön alettua luopumaan liiasta optimisista armolahjana saadun kielitaidon suhteen. Huomattava osa liikkeestä pitää kuitenkin kiinni kielilläpuhumisesta uskoontulon jälkeisen Pyhän Hengen kasteen tuntomerkinä. Tämä oppi voidaan kiteyttää käsitteisiin "seuraava" (*subsequence*) ja "seuraus" (*consequence*): henkikaste seuraa uudestisyntymistä, ja kielilläpuhuminen on henkikasteen seuraus. Eräät helluntaikirkot ovat systematisoineet kielilläpuhuminen tällä tavoin osaksi pelastusjärjestystä.

Esimerkiksi *Assemblies of God* (AG) on sisällyttänyt sen opilliseen kaanoniinsa: "All believers are entitled to and should ardently expect and earnestly seek the

promise of the Father, the baptism in the Holy Spirit and fire, according to the command of our Lord Jesus Christ. ... This experience is distinct from and subsequent to the experience of the new birth. ... The baptism of Christians in the Holy Spirit is accompanied by the initial physical sign of speaking in other tongues (unlearned languages) as the Spirit of God gives them audible expression." Vaikka tämännäköiset oppilauseet ilmaisevat helluntailiikkeen ominaista piirrettä, ne ovat herättäneet myös arvostelua liikkeen piirissä. Kriitikot katsoivat AG:n syyllistyneen siihen "kirkkolistumiseen", mitä vastaan helluntailaisuus alun perin oli protestoinut: se oli kanonisoinut Pyhän Hengen toiminnan tiettyyn muotoon ja määritellyt sille tuntomerkin. Tekemällä kielilläpuhumisesta jokaista kristittyä koskevan dogmin se oli luonut oman sakramentin, jollaista universaali kirkko ei ollut aiemmin tunnustanut.

Azusa-kadun herätys 1906

Parhamin siirryttyä Texasin Houstoniin hänen raamattukurssillaan opiskeli lyhyen aikaa myös William J. Seymour. Rotuerottelu esti Seymouria osallistumasta täysin opetukseen, mutta Parham salli hänen istua salin ulkopuolella raolleen jätetyn oven takana kuuntelemaan. Seymour oli jo aiemmin omaksunut metodistisen pyhitykseliikkeen näkemyksen täydellisestä pyhityksestä uskoontulon jälkeisenä kertakaikkisena kokemukseksi, ja Parhamilta hän oppi, että pyhitystä seuraa Pyhän Hengen kaste ja sen merkinä kielilläpuhuminen. Houstonista Seymour kutsuttiin pienen Los Angelesissa sijainneen metodistiseen pyhitykseliikkeeseen lukeutuneen seurakunnan saarnaajan sijaiseksi helmikuun lopussa 1906. Kutsajat alkoivat kuitenkin vie-

rastaa uutta opetusta pyhityksen ja henkikasteen suhteesta sekä etenkin kieliläpulumisesta ja sulki kirkkonsa Seymourilta maaliskuun alussa.

Rahattomana kaupunkiin tullut Seymour asettui asumaan muutamien uskonystävien luo, jotka yhdessä hänen kanssaan alkoivat rukoilla Pyhän Hengen kastetta. Tapahtumat etenivät nopeasti parissa viikossa ja herätys puhkesi kodissa pidetyissä rukoukokouksissa, jotka kasvoivat niin, että Seymourin ja hänen ympärilleen ryhmittyneiden oli etsittävä itselleen kirkkorakennus. Sellainen löytyi Azusa-kadun varrella sijainneesta afrikkalaisperäisten metodistien omasta käytöstään luovuttamasta kirkosta. Sen alakerrassa, joka oli aiemmin toiminut hevostallina, alkoi pääsiäisenä 1906 kokoontua uusi seurakunta nimeltään *Apostolic Faith Mission*. Maalitalle asetettiin naualapyytyjen varaan lankkuja penkeiksi ja puhujalle pystytettiin pulpetti pakkauslaatikoista.

Pienestä rukouspiiristä alkanut herätys levisi kulovalkean tavoin muutamassa viikossa eri puolille Los Angelesia ja muutamassa kuukaudessa ylös alas pitkin Kalifornian rannikkoa. Puolen vuoden kuluttua seurakuntia oli jo Yhdysvaltain itärannikolla. Liike alkoi syksyllä 1906 julkaista lehteä *The Apostolic Faith*, joka levitti helluntaisanomaa ympäri maata. Myös Eurooppaan liike rantautui nopeasti, Ruotsiinkin jo saman vuoden aikana. Kaliforniasta lähdettiin lähetystyöhön Aasiaan ja Afrikkaan. Varsinkin vapautettujen orjien kotimaaksi perustettu Liberia sai huomiota osakseen. Lähetysinnostukseen liittyi vakuutuneisuus siitä, että Jumala oli antanut lahjaksi jonkin tietyn kansan kielen taidon. Uskottiin, että kun lähetti puhuu kieltä jota ei ole lainkaan opiskellut, on se vakuuttava merkki suoraan Jumalalta tulevasta sanomasta.

Vaikka useimmat joutuivat kohdemassaan hämmentymään todellisen kielitaidon puuttumisesta, ei heidän intonsa laimentunut. Myös vakuutuneisuus ajan lyhydestä elähdysti liikettä. Samana huhtikuun 18. päivän aamuna 1906, kun *Los Angeles Daily Times* uutisoi oudoista ilmiöistä pari päivää aiemmin toimintansa aloittaneessa Azusa-kadun seurakunnassa, kiiri kaupunkiin tieto San Franciscoon maanjäristyksestä ja tulipalosta, joka oli vaatinut tuhansia kuolonuhreja. Herätyksen syyttämät kokivat, että lopun ajat ovat alkaneet ja Jumala puhuu sekä suoraan Hengellään että luomakunnan järkkymisen kautta.

Nopeasti levinneenä herätyksenä sekä verkostoksi organisoituneena ja kymmeniä lähetystyöntekijöitä muutamassa vuodessa lähettäneenä liikkeenä helluntaisuuden voi sanoa alkaneen Los Angelesista huhtikuussa 1906. Pastori Seymourin kokouksille oli luonteenomaisista paitsi karismaattis-ekstaattinen ilmaisi, myös monenlaisia raja-aitoja ylittävä tasa-arvo. Nykyään katsotaankin, että vapautettujen orjien poikana syntynyt Seymour johti liikettä, jota leimasi ennenkuulumaton inklusiivisuus: eri rotujen edustajat istuivat yhdessä, lauloivat yhdessä, rukoilivat yhdessä. Tähän liittyi myös miesten ja naisten samaveroisuus seurakunnassa. Mukanaolijat kokivat kaiken olevan välitöntä seurausta Pyhän Hengen uudistavista ja vapauttavista lahjoista; ulkopuoliset tarkkailijat sitä vastoin naureskelivat kummallisille "kielille" ja pudistelivat päätänsä hillittömältä vaikuttavalle käyttäytymiselle – kokouksissa huudettiin, hyppittiin, kaaduttiin ja kieriskeltiin lattialla siinä määrin, että seurakunta sai lempinimen "Holy Rollers". Varsin säädyttömänä pidettiin, että "mustat miehet ja valkoiset naiset syleilivät toisiaan".

Helluntaisuuden teologisista juurista

Helluntaisuuden teologisia taustoja voidaan etsiä metodismista irtaantuneesta pyhityksiliikkeestä. Metodismille on John Wesley (1703-1791) saarnatoiminnasta lähtien ollut ominaista pyhityksen painottaminen. Kirjassaan *A Plain Account of Christian Perfection* (1739) Wesley opetti, että uudestisyntymistä tulee seurata siitä erillinen pyhitys, jossa ihminen puhdistuu synnistä ja hänelle tulee mahdolliseksi edetä "täydellisyteen rakkautessa". Metodistinen käsitys perisyntymistä poikkeaa esimerkiksi luterilaisesta. Wesley kirjassaan mukaan kristitty voi pyhittyessään vapautua synnin tekemisen vallasta.

Metodismi oli 1840-luvulta lähtien nopeimmin USA:ssa levinnyt protestantismimuoto. Siihen liittyvä edistysoptimismi vaikutti myös yhteiskunnallista aktiivisuutta. Metodismin pohjalta syntyi USA:n sisällissodan jälkeen pyhityksiliike, joka painotti "kristillisen täydellisyden" merkitsevää jokaiselle kristitylle välttämätöntä, yhdessä hetkessä koettavaa "täydellistä pyhitystä" ja synnin pois juurimista (*National Holiness Association*, 1867). Tähän *holiness*-liikkeeseen kuuluneiden seurakuntien mukaan Wesley opettama "toinen siunaus" tuli täydentää kolmannella, uskonnollisella ja pyhityksellä seuraavalla "kasteella Pyhällä Hengellä ja tulella" eli kokemuksella, jossa katsottiin saatavan samalla kertaa täydellinen puhdistus synnistä sekä Pyhän Hengen läsnäolon voima. Sitä ruvettiin jo 1860-luvulla kutsumaan "helluntaikasteeksi", mutta vasta 1900-luvun alussa alettiin Pyhän Hengen läsnäolon tunnusmerkkinä pitää kieliläpulumista. Wesley itse ei ollut tarkoittanut Pyhän Hengen saamisen ole-

van vanhurskauttamisesta erillinen, pyhityksen jälkeinen kokemus.

Amerikkalaisen pyhityksiliikkeen saarnaaja teki evankelioimismatkoja Englantiin, missä pidettiin 1870-luvulla kokousten sarja Keswickin kylässä. Keswick-herätys irtaantui kuitenkin metodistisen pyhityksiliikkeen "synnitöntä täydellisyyttä" korostaneesta radikalismista. Sen mukaan pyhitys ei ole hetkessä tapahtuvaa synnin pois juurimista vaan kristityn päivittäistä elämää leimaava prosessi. Siihen antaa voiman jokaiselle kristitylle normatiivinen "Pyhän Hengen täyteys". Hengellä täytyminen on uudestisyntymisestä erillinen uskonkokeemus, joka voi kuitenkin olla samanlainen sen kanssa. Se antaa voiton kiusauksista ja voiman syntiä vastaan, mutta ei poista taipumusta syntiin.

Keswickin liikkeen taustalta perustettiin USA:ssa 1887 *Christian and Missionary Alliance* (CMA). Sen painotuksiin kuului Pyhän Hengen kasteesta saatavan voiman lisäksi parantumisen korostaminen. CMA:n julistajilta on peräisin kuitenkin pikemminkin kristologisesti jäsennetty "nelitahoisen evankeliumin" käsite: Kristus on Pelastaja, Pyhittäjä, Parantaja sekä Palaava Kuningas. Näiden neljän katsotaan usein helluntaisuuden muodostavan "täyden evankeliumin" kokonaisuuden. Ne ovat myös antaneet nimen suurelle amerikkalaiselle *Foursquare* eli "nelikulmio" -kirkolle, jonka perusti Los Angelesissa 1918 Aimee Semple McPherson, eräs helluntaisuuden tunnetuimmista naisjohtajista. *Foursquare*-kirkolla on seurakuntia 146 maassa.

Helluntaisuuden synnyssä yhdistyivät soteriologisiin, kristologisiin ja pneumatologisiin näkökohtiin vielä neljäs, niinkään alkuperäisestä metodismista etään-

tyntyt eskatologinen korostus, jolle on ominaista tulkita Jumalan toimivan historiassa tiettyjen vaiheiden eli dispensaatioiden järjestyksessä. Dispensationalismin mukaan Jumalan valtakunta koittaa vasta Kristuksen paluun jälkeen. Metodistiseen optimismin nähdessä järjestys on päinvastainen, Kristus palaakin ennen "tuhatvuotista valtakuntaa" eikä vasta sen lopuksi. Siinä missä metodistinen oppi lopun ajoista viittasi post-millennialismiin, omaksui helluntaisuus pre-millennialistisen näkemyksen. Dispensationalistinen eskatologia siirtää painotuksen hitaasta pyhityksestä ja edistyksestä kiireiseen evankeliointiin, kääntymykseen ja henkikasteeseen Kristuksen pikaiseen paluuseen valmistautumisena. Merkinä lopun ajasta katsottiin olevan apostolisen ajan helluntain kaltaisen Pyhän Hengen vuodattamisen, joka nyt – Pyhän Maan luonnosta poimitun kielikuvan mukaan – olisi koittanut "myöhempänä sateena" (*latter rain*) juuri ennen sadonkorjuuta eli Kristuksen paluuta. Tämän näkemyksen katsottiin silloittavan armolahjojen väliaikaiseen "lakkaamiseen" liittyvän ongelman.

Alkukauden oppikiistoja

Amerikkalaisen helluntaisuuden varhaisina aikoina tapahtui eräitä opillisesti merkittäviä seuloitumisia. Tänä helluntaisuusudessa on niiden seurauksena karkeasti ottaen kolme haaraa, joita voidaan luonnehtia sanoilla *Holiness*, *Finished Work* ja *Oneness*.

Ensinnäkin helluntailiike jakaantui käsityksessään pyhityksen ja henkikasteen suhteesta. Azusa-kadulta lähteneeseen herätykseen liittyi baptistiselta taustalta syntyneitä seurakuntia, joille metodistinen pyhitysoppi oli vieras. Baptistisesta näkökulmasta katsottuna pyhitystä ei

voitu pitää kertakaikkisena kokemukse-
na, jonka jälkeen seuraisi henkikaste.
Chicagossa saarnasi William H. Durham
v. 1910 pyhityksen perustuvan Kristuk-
sen "täytettyyn työhön Golgatalla", min-
kä perusteella myös Kristukseen usko-
vat ovat jo pyhitettyjä Hänen yhteydes-
sään. Tämän *finished work* -näkemys-
sen mukaan kristittyjen ei tule tavoitel-
la uskoontulon jälkeistä pyhityskoke-
musta, vaan heidän tulee vähitellen kas-
vaa pyhydessä Kristuksen täytetyn työn
perusteella. Durham yritti valloittaa
Azusa-kadun seurakunnan Seymourilta,
mutta epäonnistui. "Täytetyn työn" oppi
johti vähitellen uuden kirkon syntyyn
1914, kun siihen sitoutunut *Assemblies
of God* irtaantui *holiness*-perinnettä
edustavasta *Church of God in Christ* -
kirkosta. Nykyään arviolta 80 % hellun-
taillisista edustaa pyhitysohjeissaan "täy-
tetyn työn" näkemystä.

Toinen merkittävä jakaantuminen syn-
tyi jokseenkin paradoksaalisesti halusta
yhdistää helluntaierätystä keskittymällä
enemmän Kristukseen. Koska Uusi tes-
tamentti puhuu paikoin kasteesta vain
"Jeesuksen nimeen", alkoivat eräät saar-
naajat v. 1913 painottaa uutta kastekäy-
töntä toiveenaan yhdistää kaikki hel-
luntailliset "alkuperäiseen" malliin. Tu-
los oli kuitenkin päinvastainen, sillä uusi
sanoma herätti teologisen keskustelun
paitsi kasteen toimittamisesta myös Ju-
malan olemuksesta. Sen seurauksena
monet "yksin Jeesusta" korostaneet hel-
luntailliset liukuivat irralleen kristikun-
nan yleisestä trinitaarista kastekäytän-
nöstä ja sitä myöten myös kolminaisuus-
opista. Jumalassa nähtiin olevan vain
yksi persoona, joka on tullut ihmiseksi
Jeesuksessa. Kun Jumalan pelastusteot
nähtiin lopulta vain yhden persoonan
työnä, jouduttiin myös uudestisynty-
misen, pyhityksen ja henkikasteen suhde
hahmottamaan uudelleen. Niiden nähtiin

nyt ideaalitapauksessa tapahtuvan sa-
malla kertaa – ihminen menee syntisenä
kasteelle etsimään pelastusta ja nousee
ylös pyhitettynä, Hengellä täyttyneenä
ja kielillä puhuvana. Koska *oneness*-lii-
ke veti useimmat kannattajansa *finished
work* -helluntaillaisten piiristä, joutui
Assemblies of God tähdentämään tradi-
tionaalista uskoa Kolmiyhteiseen Juma-
laan. Uuden perustotuksia painottavan
asiakirjan julkaisun seurauksena 1916
reilu neljännes kirkon pastoreista lähti
perustamaan uusia, Jumalan ykseyttä
Jesus Only -merkityksessä tunnustavia
seurakuntia. Unitaarisia helluntaillaisia
on eräiden tilastojen mukaan maailman-
laajuisesti tänään noin 2,5 miljoonaa.

Kolmanneksi voidaan viitata jakautumi-
seen kirkon järjestysmuodossa. Metodis-
tiselta taustalta syntyneet *holiness* -seu-
rakunnat olivat omaksuneet episkopaa-
lisia rakenteita, ja niiden johtoon asetet-
tuja kutsuttiin jo varhain piispoiksi. Näi-
den kirkkojen juuret ovat USA:n etelä-
valtioissa, ja niiden jäsenistön enemmistö
on alusta asti ollut afrikkalaisperäis-
tä. Ensimmäinen niistä oli Charles H.
Masonin perustama *Church of God in
Christ* (CoGiC, 1897). Mason oli alun
perin ollut baptistikirkon pastori ja siten
siviiliviranomaisten tunnustaman
kirkon johtaja, jolla oli oikeus ordinoi-
da uusia työntekijöitä. Hän tuli näin piis-
palliseen asemaan, jossa hän vihki myös
useimmat *Assemblies of God*:in työntekijät,
vaikka AG on rakenteeltaan kongregationalistinen.
CoGiC on tänään Yhdysvaltain suurin musta hellun-
taikirkko, jonka noin 5 miljoonaa jäsen-
tä kaitsee 12 piispaa. Mielenkiintoisella
tavalla baptistiselta taustalta kasvaneet
finished work -kirkot ovat paitsi järjes-
tykseltään kongregationalistisia, myös
jäsenistöltään enimmäkseen valkoisia.
Opillinen hajaantuminen ja kirkon jär-
jestäytymisen mukainen hajaantuminen

heijastaa siten lisäksi rodullista hajaan-
tumista – alkuaikojen innostunut ihon-
värien yhteys Azusa-kadun seurakun-
nassa meni kymmenessä vuodessa ohit-
se.

Assemblies of God lienee tänään suurin
helluntaikirkko. Jäseniä sillä on USA:ssa
2,6 miljoonaa, mutta maailmanlaajuisesti
peräti 48 miljoonaa yli 190 maassa.
Vaikka suomalaisella helluntaierätyk-
sellä on läheiset suhteet AG-kirkkoon,
Suomen Helluntaikirkko ei ole sisällyt-
tänyt samanlaista henkikasteen ja kielil-
läpuhumisen systematisointia omaan
opilliseen perustansa. Sen konstituuti-
ossa näyttää muutenkin painottuvan
enemmän pelastus Kristuksessa kuin
sairauksista parantuminen tai uskovan
voitokas elämä Pyhässä Hengessä, ku-
ten puolestaan AG:n oppiperustassa ta-
pahtuu. Suomalainen helluntaisuus on
amerikkalaista serkkuaan maltillisem-
paa, ja siinä tuntuu luterilaisuuden vai-
kutuksen.

Suomalainen helluntailiike syntyi nor-
jalaisen metodistipastori Thomas Barrat-
tin vierailun myötä 1911. Liikkeessä oli
alusta lähtien luterilaisten lisäksi myös
baptisteja ja metodisteja. Sille olivat luo-
neet maaperää kirkolliset herätysliik-
keet, erityisesti lestadiolaisuus. Myös
Ruotsin helluntaisuuden keskeisillä
vaikuttajilla oli juurensa luterilaisessa
pietismissä (herrnhutilaisuus). Niinpä
täkäläistä helluntaillisuutta ei sävytä
samanlainen pyhityskäsitys kuin amerik-
kalaista helluntaillisuutta. Siinä tuntuu
myös keswickiläinen vaikutus.

Helluntailiike ekumeniassa

Helluntailiikkeen kirkot ovat pääasias-
sa Kirkkojen maailmanneuvoston jäse-
nyyden ulkopuolella. Tavanomaista on

myös, että ne eivät ole jäseniä kansallisissa ekumeenisissa neuvostoissa. Vauruneisuus ekumeenista liikettä kohtaan saattaa kuitenkin olla murtumassa. Monin paikoin helluntailaiset osallistuvat ekumeeniseen toimintaan. Helluntailikkeellä ei kuitenkaan ole yhteistä kansainvälistä organisaatiota, joka sellaiseenaan kävisi dialogia esimerkiksi Luterilaisen maailmanliiton kanssa. Toisen maailmansodan jälkeen eräät helluntailiikkeen johtajat toivoivat vastaavanlaisia elintä kuin Kirkkojen maailmanneuvosto, joka perustettiin 1948. Sellaista ei kuitenkaan kyetty luomaan, mutta sitä vastoin johtajia kokoontui joka kolmas vuosi Helluntailaiseen maailmankonferenssiin (*Pentecostal World Conference*).

Vuonna 2004 maailmankonferenssi omaksui nimen Helluntailainen maailmanyhteisö (*Pentecostal World Fellowship*). Konferenssi ei alunperin pyrkinyt olemaan esim. Luterilaisen maailmanliiton kaltainen kommuunio, joka toimisi paikallisten kirkkojen yhteisten toimintojen instrumenttina. Kyseessä oli pastorien ja evankelistojen keskinäistä yhteyttä ja tiedonvaihtoa edistävä järjestö. Nyt keskinäinen yhteistyö on tiivistymässä, ja maailmanyhteisö pyrkii palvelemaan helluntaikirkkojen lähetys- ja avustustehtäviä sekä niiden yhteisen äänen kuuluttamista valtioille ja hallituksille. Yhteisiä päämääriä varten myös teologinen identiteetti on jäntevöitynyt: maailmanyhteisöllä on nyt trinitaarinen "uskontunnustus", *Statement of Faith*, jonka tarkoitus on koota yhteen helluntaikirkot. Samalla tunnustus rajaa ulkopuolelle *oneness*-liikkeen.

Euroopan alueella toimii *Pentecostal European Fellowship* (PEF), johon kuuluu noin 45 kansallista helluntaikirkkoa. Niiden yhteinen jäsenmäärä lienee hie-

man alle 3 miljoonaa. PEF:in hallitukseen kuuluu lähetys- ja kehitysyhteistyöjärjestö *Fida International*:in toiminnanjohtaja Arto Hämäläinen. Suomalainen helluntailiike on kansainvälisissä järjestöissä jäsenenä nimenomaan Fidan kautta. Keskustelua käydään myös osallistumisesta syntymässä olevaan *Global Christian Forum*:iin, joka neljän alueellisen kokouksen jälkeen pitää tänä vuonna ensimmäisen varsinaisen globaalien kokouksensa Kenian Nairobiissa.

Monimuotoinen helluntailaisuus

Helluntailaisuuden teologinen tyyppiteily ei ole yksinkertaista. Eri tutkijat nostavat esiin eri taustoja ja piirteitä: Donald W. Dayton metodismia, Vinson Synan pyhityslähtöä, William M. Menzies reformoittua ja keswickiläistä perinnettä, Douglas Jacobsen taas varhaisten helluntaiteologien innovatiivisuutta. Allan Anderson tarkastelee liikettä eteläisen pallonpuoliskon omaleimaisena kristillisyytenä, kun taas Cecil M. Robeck tähdentää Azusa-kadun herätystä jatkuvana identiteetin ja inspiraation lähteenä. Eino Manninen, taannoinen Helsingin Saalemin johtaja, sanoi joskus helluntailaisten olevan "vanhurskauttamisopissa luterilaisia, pyhityskäsityksessä metodisteja, kastekäsityksessä baptisteja ja opissa Pyhästä Hengestä helluntailaisia".

Globaali helluntailiike on saanut varsin kontekstuaalisia muotoja, jotka kantavat mukanaan erilaisia vaikutteita. Aasialainen ja afrikkalainen helluntailaisuus eivät ole samaa kuin Los Angelesista sata vuotta sitten lähtenyt helluntailaisuus. Vilkaasta amerikkalaisesta lähetystyöstä huolimatta ei helluntailaisuuden voidakaan osoittaa nousevan kaikkialla samoista teologisista taustoista. Liike on

mukautunut eri maanosien kulttuurien näköiseksi ja omaksunut myös paikallisia uskonnollisen käytöksen muotoja. Useat esimerkiksi Afrikassa syntyneet itsenäiset helluntaikirkot ovat sulattaneet itseensä piirteitä, joiden viereen Euroopassa piirrettäisiin kysymysmerkkejä.

Helluntailiikkeen monimuotoisuus ja mukautumiskyky on yllättänyt länsimaiset uskontososiologit, jotka toisen maailmansodan jälkeisessä sekularisaatiokehityksessä ennustivat uskonnon marginalisoituvan merkityksettömäksi. Sellaisena se on haastanut myös teologit. Esimerkiksi Harvardin yliopiston professori Harvey Cox, joka 1965 ilmestyneessä kirjassaan *The Secular City* hahmotteli post-uskonnollista teologiaa ja ehdotti Jumala-käsitteen sekä raamatunkertomusten ei-uskonnollista uudelleentulkintaa, muutti eteläamerikkalaiseen vapautuksen teologiaan tutustuttuaan kantaansa ja katsoi teoksessaan *Religion in the Secular City* (1984) uskonnon siten säilyvän poliittisena tekijänä. Täydellinen käänös tapahtui kuitenkin teoksessa *Fire from Heaven* (1996), jossa Cox katsoo helluntailiikkeen osoittavan uskonnon olevan edelleen sekä ihmisten henkilökohtainen voimaväline että yhteisöllinen muutostekijä.

Coxin mukaan helluntailaisuus on alati liikkuva ja "elohopeamainen": se "ei istu paikoillaan niin kauan, että siitä voisi maalata muotokuvan". Cox näkee helluntailaisuuden suosion perustuvan siihen, että se vastaa ihmisen syviin perustarpeisiin. Näitä tarpeita ei Cox kuitenkaan pue kovin teologiseen muotoon, vaan katsoo niiden olevan "alkupuhe", "alkuhurskaus" ja "alkutoivo": helluntailaisuus sallii ihmisen ilmaista itseään primitiivisellä, lapsenomaisella jokin tavalla (*primal speech*), heittäytyä kokonaan uskonnollisen elämyksen varaan

(*primal piety*) sekä kurottautua odottamaan parempaa tulevaisuutta oman itsensä ulkopuolelta (*primal hope*). Vastaavalla tavalla Allan Anderson näkee helluntailaisuuden olevan "yhtä aikaa esimoderni ja postmoderni"; se rakentuu epäkriittisen kirjaimellisen raamatuntulkinnan ja uskonnollisen elämyksen varaan, mutta on yksilöllisyyden painotuksessaan riippuvainen nykykäsityksestä, emansipoituneesta ihmiskuvasta ja käyttää jumalanpalveluksissaan ja julistuksissaan uusimpia teknisiä välineitä.

Arviointeja

Edellä on poimittu helluntailiikkeen historiasta piirteitä, joiden valossa voidaan arvioida myös nykyistä karismaattista liikettä. Toisaalta on ilmeistä, että helluntailaisuudessa on tapahtunut muutosta ja opillisten korostusten kehittymistä. Lisäksi on huomattava, että suomalainen liike poikkeaa amerikkalaisesta kirjallisuudessa esitetystä. Näyttää kuitenkin siltä, että luterilais-helluntailaisen dialogin kannalta keskeisiä kysymyksiä voidaan esittää ylipäätään Pyhän Hengen saamisen suhteesta muihin opinkohhtiin nähden (sakramentit, vanhurskauttaminen ja pyhitys jne.).

Suomen ev.-lut. kirkon ja helluntaiherätyksen suhteet ovat kehittyneet myönteisesti 1987-1989 käytyjen neuvottelujen johdosta. Eräisiin tuolloin käsiteltäviin kysymyksiin on uusi uskonnonvapauslaki tuonut ratkaisuja (uskonnonopetus, hautausmaat). Tärkeänä voidaan pitää myös helluntailiikkeessä itsessään tapahtunutta kehitystä. Siinä on pyritty pukemaan uskonoppi tunnustuksen muotoon ja otettu käyttöön kirkoille yhteinen Apostolinen uskontunnustus. Näyttää siltä, että karismaattinen liike

haastaa myös helluntailaisuuden: kristittyjen vaellus kohti tulevaa Jumalan valtakuntaa ei tapahdu spontaanisti ja vapaasti puhaltavan Hengen välittömässä johdatuksessa ilman rakenteita, jotka varjelevat kutsumusta pysyvä uskollisena apostolien opille.

Vuonna 1996 asetettu suomalainen neuvottelukunta on kokoontunut puolivuositain jakamaan tietoa ajankohtaisista asioista. Se on keskustellut myös teologisista kysymyksistä. Helluntailiikkeen menceillään oleva järjestäytyminen Helluntaikirkoksi voi myös luoda uusia mahdollisuuksia keskinäiselle dialogille. Näyttää siltä, että paikallisen seurakunnan itsenäisyyttä korostetaan voimakkaasti lähinnä pohjoismaisessa helluntailaisuudessa ja siellä, missä pohjoismainen lähetys on synnyttänyt seurakuntia. Sitä vastoin maailmanlaajuisesti organisoituneilla helluntaikirkkoilla on yleensä vahvat seurakuntia yhdistävät rakenteet. Kotimaisen helluntailaisuuden integroitumista voi pitää tärkeänä kehityksenä; oikeastaan siinä on pienoiskoossa kysymys samasta asiasta kuin koko ekumeenisessa liikkeessä: mikään paikallinen kirkko tai seurakunta ei voi olla yksin, vaan ollakseen "yksi, pyhä ja yhteinen" Kristuksen kirkon tulee vahvistaa niitä tekijöitä, jotka liittävät sen paikallisia osia toisiinsa.

Vastaavanlaisen haasteen esittää luterilaiselle kirkolle myös sen sisäpuolinen karismaattinen liike. On tärkeää, että kirkossa on tilaa erilaisille hengellisen kokemuksen muodoille. Uskossa vahvistuminen voi tapahtua myös erityisten karismoiden myötä. Niillä on paikkansa kirkon todistuksessa ja palvelussa. Samalla on kuitenkin selvää, että luterilaisella kirkolla on oma tunnustuksellinen identiteettinsä, liturginen ja sakramentaalinen traditionsa ja piispallinen

rakenteensa. Nämä antavat rikkaan ja opillisesti turvallisen tilan, jonka sisäpuolella kirkko rukoilee Hengen uudistavia lahjoja.

Kirjallisuus

Allan Anderson: *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity.* Cambridge: University Press (2004) 2006.

Markku Antola: *The Experience of Christ's Real Presence in Faith. An Analysis on the Christ-Presence-Motif in the Lutheran Charismatic Renewal.* Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 43. Helsinki: Luther-Agricola-Society 1998.

Stanley M. Burgess (toim.): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements. Revised and Expanded Edition.* Grand Rapids, MI: Zondervan 2002.

Larry Christenson: *The Charismatic Renewal Among Lutherans. A Pastoral and Theological Perspective.* Minneapolis, MN: Lutheran Charismatic Renewal Services 1976.

Larry Christenson (toim.): *Welcome, Holy Spirit. A Study of Charismatic Renewal in the Church.* Minneapolis, MN: Augsburg 1987.

Harvey Cox: *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century.* London: Cassell 1996.

Donald W. Dayton: *Theological Roots of Pentecostalism.* Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers (1987) 2004.

Kilian McDonnell, George T. Montague: *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries. Second, Revised Edition.* A Michael Glazier Book. Collegeville, MN: The Liturgical Press (1991) 1994.

Lorenz Grönvik, Maunu Sinnemäki, Toivo Haapala: *Kaste ja usko. Kaste luterilaisen ja helluntailaisen käsityksen mukaan.* Hämeenlinna: SLEY-kirjat 1988.

Douglas Jacobsen: *Thinking in the Spirit. Theologies of the Early Pentecostal Movement.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2003.

Theodore R. Jungkuntz: *Confirmation and the Charismata.* Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers (1983) 1997.

Carter Lindbeck: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition.* Macon, GA: Mercer University Press, 1983.

William M. Menzies: *The Reformed Roots of Pentecostalism. – Asian Journal of Pentecostal Studies, Vol. 9, Nr. 2 (July 2006), 260-282.*

Päätösasiakirja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaikerätyksen virallisista neuvotteluista 1987-1989. Kirkon ulkomaanasiain neuvosto. Suomen ev.lut. kirkon keskushallinto, Sarja D 1989:1.

Cecil M. Robeck, jr.: *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement.* Nashville, TN: Nelson Reference & Electronic 2006.

Silokallion raportti. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon, Suomen Vapaakirkon ja Suomen Helluntaikerätyksen yhteinen neuvottelukokous Silokalliassa 26.-27.11.2001. Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto 2002. [Moniste] [Tiedonanto internetissä: <http://www.evli.fi/kkv/kt/uutiset/mar2001/karisma.htm>]

Vinson Synan: *The Holiness-Pentecostal Tradition. Charismatic Movements in the Twentieth Century.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans (1971) 1997.

Matti Repo, TT, dosentti, pastori, työskentelee teologisten asiain sihteerinä Kirkkohallituksessa

Ilon ja rohkeuden Henki

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen helluntaikirje

Helluntaina juhlimme yhdessä kaikkien kristittyjen kanssa Pyhän Hengen vuodattamista. Helluntai on kirkon syntymäpäivä. Sillä on tärkeä sanoma meille tänään.

Kristittyinä olemme kaikessa riippuvaisia Pyhästä Hengestä. Hän on kolmiyh-teisen Jumalan elävä persoona, joka puhuu meille pyhässä Raamatussa. Palvomme häntä yhdessä Isän ja Pojan kanssa. Hän rukoilee puolestamme Isää silloinkin, kun emme itse osaa tai jaksa (Room. 8:26). Ilman häntä ei ole pelastavaa uskoa, ei palvelevaa rakkautta eikä kristillistä kirkkoa. Nöyrä rukous "lähetä meille Pyhä Henkesi" on kirkon sydänääni aina ja kaikkialla.

Helluntain Henki on ilon ja rohkeuden henki. Pyhä Henki tuo Jumalan hyvyyden ja Kristuksen rakkauden keskellemme. Hän on Eläväksi tekijä, joka herättää meissä hengellisen kaipauksen, synnyttää uskon ja vie Kristuksen luo. Nimensä mukaisesti Pyhä Henki on Pyhit-täjä, joka tekee syntisistä ihmisistä pyhiä. Totuuden Henkenä hän opettaa kuulemaan Jumalan sanaa, ymmärtämään sitä ja pysymään siinä. Kärsimyksessä ja surussa hän lähestyy meitä Lohdutta-

jana. Ahdistuksissa ja vainoissa hän on Puolustaja.

Helluntaina vuodatettu Henki antoi apostoleille rohkeuden "astua esiin" ja julistaa hyvää sanomaa kaikilla kielillä kaikille kansoille. Pyhä Henki yhdisti ensimmäiset kristityt ja kokosi heidät sanan ja sakramenttien yhteyteen. Saatuaan Hengen lahjan kristityt "kuuntelivat ja noudattivat uskollisesti apostolien opetusta, elivät keskinäisessä yhteydessä, mursivat yhdessä leipää ja rukoi-livat" (Ap. t. 2:42).

Myös tänään Pyhä Henki varustaa kirkkonsa monenlaisilla armolahjoilla eli karismoilla. Kirkko on kuin "äiti, joka Jumalan sanalla synnyttää jokaisen kristityn ja kantaa häntä" (Iso katekismus). Kasteessa Henki synnyttää meidät uudesti ja liittää Kristukseen. Ehtoollisessa hän vahvistaa uskoamme ja rakkauttamme. Siksi evankeliumia julistava ja pyhiä sakramenteja jakava kirkko on karismaattinen yhteisö.

Pyhän Hengen vaikutukset näkyvät elämän keskellä. Hengen hedelmää ovat "rakkaus, ilo, rauha, kärsivällisyys, ystävällisyys, hyvyys, uskollisuus, lempeys ja itsehillintä" (Gal. 5:22). Apostoli

Paavali muistutti erityisesti siitä armolahjasta, joka on suurin, mutta jota usein väheksytään arkisena: "Suurin niistä on rakkaus" (1. Kor. 13:13).

Karismaattisuudella tarkoitetaan myös kokemuksellista kristillisyyttä. Siihen voi liittyä esimerkiksi parantumista, liikutusta, profetoimista ja kielillä puhumista. Tällainen kristillisuus on osa seurakuntiemme elämää.

Pyhän Hengen synnyttämään kokemuksellisuuteen voi kytkeytyä myös ihmisen omia pyrkimyksiä. Paavali joutui Korintissa ohjaamaan kokemusten vapaata kuohuntaa kohti tervettä hengellisyyttä. Seurakuntalaisia jakava, epäjärjestystä synnyttävä ja arkisia armolahjoja väheksyvä karismaattisuus ei rakenna kirkkoa. Oikeassa käytössä henkilähjat rakentavat keskinäistä yhteyttä ja syventävät Kristukseen juurtunutta uskoa.

Kirkon usko ja yksityisen kristityn kokemus tarvitsevat ja tukevat toisiaan. Ilman kokemusta usko menettää innon ja on vaarassa kaventua. Ilman "tervettä oppia" (2. Tim. 4:3) kokemus irtoaa kirkon yhteisestä uskosta ja on vaarassa ajautua väärienlaiseen yksilöllisyyteen. Kirkossa kaikkea on tutkittava ja arvioidava Jumalan pyhän sanan valossa.

Paavali halusi seurakunnan olevan selvillä kaikista Hengen lahjoista. Kuitenkin hän kehotti tavoittelemaan kaikkein arvokkaimpia armolahjoja seurakunnan rakentamiseksi. Siksi mekin iloitsemme armolahjoista, jotka elävöittävät rukousta, vahvistavat sitoutumista ja synnyttävät nöyrää ylistystä vastauksena Jumalan rakkauteen. Kaiken tämän "saa aikaan yksi ja sama Henki, joka jakaa kullekin omat lahjansa niin kuin tahtoo" (1. Kor. 12:11).

Sanan ja sakramenttien välityksellä Pyhä Henki synnyttää iloa, rauhaa ja rakkautta. Hän tuo Jumalan armon luoksemme.

Helluntaina rukoilemme, että ilon ja rohkeuden Henki siunaisi kirkkoamme hyvillä lahjoillaan.

Tule, Pyhä Henki, tänne, / laskeudu taivaasta alas meidän sydämissämme Kristusta kirkastamaan.

Tule, köyhäin apu, / tule, lahjain antaja, / tule, sielun kirkkaus, sinä paras lohduttaja, / sielun hyvä vieras ja suloinen lämpö.

Töissä sinä olet lepo, / helteessä virvoitus, / murheessa lohdutus. Sinä kaikkein pyhin kirkkaus ja valo, / täytät uskollistesi sydämet.

Ilman sinun voimaasi ei ole mitään viatonta.

Pese se, mikä saastainen on, / kastele se, mikä kuiva on, paranna, mikä haavoitettu on, / pehmitä, mikä kova on, lämmitä, mikä kylmä on, / etsi kaikkia eksyneitä.

Anna uskollisillesi, jotka sinuun turvautuvat, pyhät lahjasi.

Anna uskon vahvistusta, / anna autuas loppu, / anna iäinen ilo.

Helluntaina 2007

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispat

Jukka Paarma
Eero Huovinen
Voitto Huotari
Wille Riekkinen
Juha Pihkala
Samuel Salmi
Mikko Heikka
Simo Peura
Kari Mäkinen
Gustav Björkstrand

Helluntailais-karismaattisen kristillisyyden ekumeeniset haasteet¹

Veli-Matti Kärkkäinen

Miksi karismaattisuutta pelätään?
"Omistavatko" karismaattinen liike ja helluntailaisuus karismaattisuuden?
Tarvitaanko helluntailaisuutta ja karismaattista liikettä vai pitäisikö kaikkien kirkkojen olla karismaattisia?
Mikä on helluntailaisuuden identiteetti?
Mikä on olennaista ja mikä toisarvoista karismaattisuudessa?
Mikä on helluntailais-karismaattisuuden ekumeeninen merkitys?
Mikä on helluntailaisuuden ja karismaattisuuden erityisluonne Suomessa?

Keitä ovat helluntailaiset ja karismaattiset kristityt

Edellä esitetyn tyyppisiä kysymyksiä pohdiskeltaessa on hyvä muistuttaa itseään siitä, mitä nuo nykyisin teologiassa ja ekumeniikassa varsin usein käytetyt termit "karismaattinen" ja "helluntailainen" tarkoittavat. Sanalla karismaattinen on tietenkin monta merkitystä. Se saattaa viitata "karismaattiseen" johtajaan siinä mielessä, että tuo henkilö koetaan vaikutusvaltaisena ja innostavana. Uskonnon mielessä se voi viitata karismaattisiin lahjoihin, armo- lahjoihin kuten vaikkapa sairaiden parantaminen.

Usein termejä helluntailainen ja karismaattinen käytetään toistensa synonyymeinä. Niiden välille on kuitenkin muotoutumassa erotteleva, joka auttaa selvittämään kirjavaa terminologiaa. Alan perusteos *The Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (2002) antaa seuraavanlaisen jaottelun helluntailais-karismaattisista liikkeistä puhuttaessa:

1. Klassiset helluntailaiset: 1900-luvun alussa USA:ssa syntyneet ja sieltä maailmanlaajuisesti levinneet varsinaiset helluntaikirkot. Heitä on laskutavasta riippuen 70-115 miljoonaa yli 200 maassa. Suomen helluntaiherätys kuuluu tähän kategoriaan. Näistä 2/3 on valkoisia ja huomattava osa amerikkalaisia.
2. Karismaattiset liikkeet: 1960-luvulta alkaen olemassa olevissa kirkkokunnissa vaikuttavat helluntailaisuutta muistuttavat liikkeet. Niistä ylivoimaisesti suurin on roomalaiskatolinen karismaattisuus, mutta vastaavia liikkeitä löytyy kaikista kirkkokunnista. Jäsenmääräksi arvioidaan 180 miljoonaa karismaattisuudesta kiinnostunutta muiden kirkkokuntien kristittyä.
3. Uuskarismaattiset: kaikki muut helluntailais-karismaattisen spiritualiteetin piirissä elävät kristityt. Näistä huomattava osa ei kuulu mihinkään kirkkokuntaan vaan ne ovat muodostaneet omia liikkeitä, esimerkiksi Afrikan itsenäiset kirkot (*African Independent/ Instituted Churches*). Tällaisia ryhmiä lasketaan maailmassa olevan lähes 20 000 kappaletta. Heidän lukumääräkseen arvioidaan noin 200-300 miljoonaa jäsentä, mutta lukua on vaikea määrittellä. Jäsenistä 3/4 on muita kuin valkoisia ja suurin osa asuu länsimaiden ulkopuolella.

Tutkijoiden kesken käydään keskustelua tämän luokittelun monista yksityiskohdista. Eroihin karismaattisten kristittyjen kokonaismäärän vaihtelussa vaikuttaa erityisesti se, miten tulkitaan Afrikan itsenäisten kirkkojen ja Kiinan kristittyjen määriä. Lukuja tulkittaessa on otettava huomioon se, että karismaattiset kristityt (ryhmä 2) vääristävät kristittyjen kokonaislukuja, jos esimerkiksi katoliset karismaattikot lasketaan sekä roomalaiskatolilaisten että karismaattisten piiriin. Silti on selvää, että jo perinteiset helluntailaiset (ryhmä 1) edustavat nykyisin suurinta protestanttista kirkkoperhettä. On myös niin, että helluntailais-karismaattiset liikkeet edustavat roomalaiskatolisuuden jälkeen toiseksi suurinta kristillistä kirkkoperhettä. Heidän yhteismääränsä on samaa luokkaa kuin muiden protestanttien ja ortodoksien yhteisluku. Näin helluntailais-karismaattisten liikkeiden synty 20. vuosisadalla on muuttanut dramaattisesti kristikunnan lukumääräsuhteita.

On tietenkin hyvin vaikeaa yrittää kuvailla näin monimuotoisen liikkeen spiritualiteetin ja hengenelämän keskeisiä tunnuspiirteitä. Mikäli pysytellään kotimaamme tuntumassa ja katsotaan helluntaiherätyksen, pienempien helluntaiyhdistysten ja luterilaisen kirkon piirissä olevien Hengen uudistus -liikkeen tuntomerkkejä, seuraavan tyyppisiä havaintoja voidaan tehdä:

Hengellisellä kokemuksella on keskeinen merkitys helluntailais-karismaattiselle kristillisyydelle. Paraskaan saama tai taidokkain musiikkiesitys ei vakuuta ellei jumalanpalvelukseen saapuva koe Jumalan läheisyyttä ja Pyhän Hengen vaikutusta. Helluntailaisten sanonta "Jumalalla ei ole lapsenlapsia" korostaa välittömän kokemuksen merkitystä, mitä ei voida saada pelkästään tradition tai

¹ Tämä kirjoitelma perustuu esitelmääni Suomen Vapaan Kristillisyyden Neuvoston järjestämässä "Karismaattisen ekumenian päivässä" Helsingin Saalem-seurakunnassa 6.10.2006.

toisten ihmisten kautta. Kokemuksellisuuden korostaminen tietysti saattaa johdattaa joskus ongelmiinkin kuten ylikorostuneeseen emotionaalisuuteen. Silti on todettava, että tämän tradition olemusta ei voi ymmärtää ilman kokemuksellisuutta.

Spontaanisuus ja avoimuus hengen johdattelulle leimaavat helluntailaista seurakuntaelämää. Vaikka jumalanpalvelukset suunnitellaan, keskeisenä elementtinä on olla avoimella mielellä Hengen johdatusta kohtaan. Siksi jumalanpalvelukseen tulijat valmistautuvat rukouksien ja odottavat Jumalan ilmestymistä. Keskeinen odotus helluntailais-karismaattisessa jumalanpalveluksessa onkin Jumalan kohtaaminen. Tätä on pidetty yhtenä keskeisimmistä tekijöistä helluntailais-karismaattisessa spiritualiteetissa. Saarnan tehtävänä ei ole pelkästään jakaa hengellistä opetusta vaan senkin tähtäimenä, samoin kuin rukouksen ja ylistyksen, on tuore ja autenttinen Jumalan kohtaaminen. Tämä liittyy tietenkin kokemuksellisuuden korostamiseen.

Tyypillinen helluntailainen kokous huipentuu ns. alttarikutsuun, missä saamaa ja rohkaisee ihmisiä "tulemaan esiin" rukouksittavaksi alttarilla ja kohtaamaan Jumalan. Kyseessä voi olla uskoontulo, sairauden puolesta rukoileminen tai vaikkapa taloudellinen hätätila. Tämän vuoksi on ymmärrettävää, että helluntailaiset arvostavat suuresti henkilökohtaisen todistuksen merkitystä: osana jumalanpalvelusta on puheenvuoroja, jotka voivat joko olla etukäteen sovittuja tai spontaaneja. Niissä seurakuntalaiset kertovat tuoreista kokemuksistaan, usein myös uskoontulosta. Näitä pidetään "todisteina" siitä, että Jumala toimii tänä päivänäkin eikä ainoastaan menneisyydessä. Helluntailais-karismaatikot uskovatkin vahvasti, että Jumala voi vastata

ihmisen kaikkiin tarpeisiin, sairauteen, köyhyyteen, avio-ongelmiin jne. Siksi rukoillaan sairaiden puolesta ja odotetaan Jumalan vastaavan usein jo välittömästi.

Toisaalta voidaan kuitenkin todeta, että helluntailais-karismaattista spiritualiteettia leimaa mielenkiintoinen "tämänpuoleisen" ja "tuonpuoleisen" dynamiikka. Tuonpuoleisuus liittyy eskatologiseen eli lopunaikojen odotukseen: Raamatun opetuksen perusteella helluntailaiset uskovat, että Pyhän Hengen vuodatuksesta alkoivat "lopon ajat". Tämänpuoleisuus liittyy helluntailaisuuden käytännölliseen ja praktiseen luonteeseen: mitään elämänuueta ei suljeta pois rukouksen ja jumalallisen ihmeen mahdollisuuden ulkopuolelle. Niinpä yksityisissä rukoushetkissä tai jumalanpalveluksissa rukoillaan yhtä hyvin hengellisten tarpeiden kuin fyysisen terveyden tai rahahuolien tai työpaikan löytymisen puolesta.

Helluntailaisuus ja karismaattisuus on omaksunut mestarillisesti elementtejä vanhemmilta kirkkokunnilta ja herätysliikkeiltä. Luterilaisilta on peritty vanhurskauttamisopin lisäksi suuri kunnioitus Raamatun auktoriteettia kohtaan, jopa niin paljon että erityisesti klassiset helluntailiikkeet ovat usein fundamentalistisia raamattukäsityksessään. Raamatun keskeisyys tasapainottaa yksipuolista kokemuksellisuutta ja tarjoaa kriteerejä terveiden ja epäterveiden kokemusten ja ilmiöiden arvioimiseen. Yhtenä osoituksena Raamatun merkityksestä on viikoittaiset raamattutunnit jumalanpalveluksessa tapahtuvan saarnaamisen ohella. Usein karismaattisen herätyksen kokeneet todistavat, että sen seurauksena Raamatusta on tullut "elävä kirja". Luterilaisilta on myös omaksuttu vanhurskauttamisopin korostus. Meto-

disteilta ja reformoiduilta on saatu pyhitysoopin ja käytännön kristillisyyden korostus, baptisteilta aikuiskaste ja niin edelleen.

Karismaattisuuden merkitys kirkkoille ja ekumenialle

Miksi ekumenian ja ekumeenikkojen olisi syytä kiinnittää enemmän huomiota helluntailais-karismaattiseen kristillisyyteen? Syytä on moniakin. Ajatellaanpa vaikka liikkeen levinneisyyttä numeerillisesti. Vaikka onkin selvää, että numerot eivät tee teologiaa, näin suurta kristillistä liikettä ei voida enää sivutaakaan.

On tietenkin totta, että meidän maanosassamme, erityisesti Länsi-Euroopassa helluntailaisuus on useimmissa maissa pienehkö ryhmä. Kansainvälisesti taas kyseessä on erinomainen suuri liike. Jo nyt ja erityisesti tulevaisuudessa roomalaiskatolinen kirkko ja helluntailaiskarismaattiset liikkeet edustavat kristikunnan kahta päähaaraa mitä tulee jäsenmäärään. Niin pitkään kuin helluntailaiset olivat pieni ja melko tuntematon ryhmä, ne pystyttiin helposti sivuuttamaan tai ohittamaan teologisella olankohautuksella. Jälkimmäisestä esimerkiksi sopii Osmo Tiililän aikanaan laajalti oppikirjanakin käytetty: *Kristilliset kirkot ja lahkot*, missä helluntailaisuus kuuluu lahkoihin. Ekumeninen tieto on onneksi tällä hetkellä ajantasaisempaa ja tarkempaa. Uusimmassa ekumeenisessa kirkko-opissa (*Kirkko-opin kirja*, 2006) helluntailaisuudelle ja vapaakirkollisuudelle on varattu palstatilaa siinä missä muillekin kristilliselle kirkkoille.

Yhtenä syynä helluntailais-karismaattisen kristillisyyden merkitykseen on liikkeen leviäminen laajalti muiden kirkko-

jen pariin. Tämän seurauksena maailmanlaajuinen kristillinen kirkkoperhe on uudelleenmuotoilun alla. Otetaanpa esimerkiksi suurin kristillinen kirkko, roomalaiskatolinen kirkko. Sen piirissä olevien karismaattisten kristittyjen määrä on suurempi kuin minkään yksittäisen protestanttisen kirkkokunnan maailmanlaajuinen jäsenmäärä! Helluntailaiskarismaattinen spiritualiteetti onkin osoittanut uskumatonta kykyä sopeutua mitä erilaisimpiin teologisiin, ekklesiologisiin ja kulturellisiin ympäristöihin. Tästä hyvänä esimerkkinä voisi olla vaikkapa roomalaiskatolisten karismaattisten liikkeiden ja kotimaamme helluntaikirkon valtavat erot, vaikka ne kuuluvatkin samaan kirkkoperheeseen jollakin tapaa.

Helluntailais-karismaattisuuden vaikutus näkyy ja kuuluu kaikkialla toisten kirkkojen parissa niiltäkin osin kuin nuo kirkot eivät lukeudu karismaattisen liikkeen pariin. Vaikutus näkyy jumalanpalvelusmusiikissa, parantumisliturgioissa, maallikkojen roolissa, evankelioinnissa, raamattupiireissä, lähetystyössä jne. Vielä muutama vuosikymmen sitten olisi ollut tavatonta, että "tavallisessa" (ei siis "karismaattisessa") luterilaisessa kirkossa on ylistysryhmä esilaulajana tai roomalaiskatolisessa kirkossa vietetään parantumisliturgioita. Omassa maassamme tämä näkyy vähemmän mutta on aivan yleistä kaikkialla USA:ssa ja kolmannessa maailmassa.

Helluntailais-karismaattisen liikkeen ekumeenisesta ja teologista merkitystä korostaa suuresti myös liikkeen historiallinen perinne ja sen liittyminen vuosituhtaan kristikunnan traditioon. Tämä saattaa tuntua aluksi oudolta väitteeltä. Eikö helluntailais-karismaattisuus painavastoin edustakin jotakin aivan uutta ja nykyaikaista? Kyllä ja ei. Siinä mieles-

sä helluntailaisuus tietenkin on uusi ilmiö, että modernina liikkeenä sen syntyjuuret löytyvät 20. vuosisadan USA:n länsirannikolta mistä se levisi kulovalkean tavoin joka puolelle maailmaa. Karismaattisuus kuitenkin edustaa kristikunnan varhaista spiritualiteettia ja on ollut osa kristillistä traditiota alkukirkosta alkaen. Aika-ajoin tietenkin karismaattisen kristillisyyden kuten vaikkapa toisen vuosisadan montanolaisuuden tai reformaation ajan anabaptistien sekä valtakirkon välillä on ollut suuriakin jännitteitä. Silti karismaattisen kristillisyyden tunnusmerkit kuten armolahjat ja Pyhän Hengen korostus osana kristityn arkipäivää ovat erottamaton osa kristillistä traditiota. Voidaan ehkäpä väittää, että ainakin jossakin mielessä karismaattisuus oli normaali tai jopa ehkä normatiivinen osa Uuden Testamentin ja alkuvuosisatojen kristillisyyttä. Olipa tuon kysymyksen laita miten tahansa, karismaattisuus ei ole vain joidenkin kirkkojen tai liikkeiden perintöä vaan koko kristikunnan tradition ja spiritualiteetin erottamaton osa. Siksi ekumenian ja teologian tulisi paneutua syvällisemmin ja laajemmin sen tutkisteluun ja pohdiskeiluun.

Kotimaamme ekumeenisen tilanteen erityispiirteistä

Mitä voimme sanoa oman maamme helluntailais-karismaattisen kristillisyyden ja muiden kirkkojen suhteista uuden vuosituhannen alussa? Mitä termi "karismaattisen kristillisyyden" ekumenia voisi tarkoittaa Suomessa? Arvelisin, että se voitaisiin ymmärtää kahdella tavalla. Laajempi määritelmä sisältäisi helluntaikeräytyksen/-kirkon, muut yksittäiset helluntaiseurakunnat, Hengen Uudistus Kirkossamme -liike sekä Nokian keräytyksen. Laajimmassa merkitykses-

sä karismaattinen kristillisuus voisi katata myös kaksi tunnettua parantamis- ja rukouslähettälästä, Seppo Juntusen ja Pirkko Jalovaaran. Suppeampi määritelmä "karismaattisen ekumenian" merkityksestä taas saattaisi ohjata ajatukset tämän hetken kuuman perunan, Nokian liikkeen, esinnoistamiin kysymyksiin.

Oli miten oli tuon määrittelyn laita, arvelisin että oman maamme tilanne on varsin erityislaatuinen kansainvälisesti ajatellen. Sen tunnistaminen saattaa auttaa keskustelua eteenpäin. Suomen kirkollista tilannetta sävyttää tietenkin voimakkaasti valtiokirkko-asetelma, joka on ainutlaatuinen tämän päivän maailmassa, jopa muita Skandinavian maitakin ajatellen. Tämä määrittää keskeisesti sekä helluntailaisuuden että karismaattisten liikkeiden tilanteen.

Helluntaikirkon vähemmistöasema heijastuu monessa suhteessa tavalla, mikä on varsin poikkeuksellista maailmalla. Ajatellaanpa vaikka uskonnonopetusta, kirkollisveroa, "kaksoisjäsenyyttä", hautapaikkaa jne. Myöskin jatkuva kiistely kristillisestä kasteesta on osittain Skandinavian erityistilanteesta johtuva. USA:ssa, missä suurin kristillinen kirkkoperhe on baptistit, vesikastekysymys ei ole keskeisiä debatin aiheita. Kaikki muutkaan edellämainitut hankausta aiheuttavat kysymykset eivät nouse esille helluntaikirkkojen ja muiden kirkkojen suhteissa Pohjois-Amerikassa. Suomen tilanne nostaa esiin kysymyksen helluntailaisuuden identiteetistä. Pelkään, että aika ajoin kotimaamme helluntailaiset mieltävät identiteettiään sellaisten seikkojen nojalla, mitkä helluntailaisuuden synnyn ja kansainvälisen tilanteen kannalta ovat toisarvoisia ja hieman outojakin.

Myöskin karismaattisten liikkeiden sijainti luterilaisen kirkon piirissä kotimaassamme on jossakin määrin poikkeuksellinen vaikkakaan ei niin paljon kuin helluntaikirkon ja muiden vapaiden kirkkojen asema suhteessa valtakirkkoihin. Sekä maailmanlaajuisessa luterilaisuudessa että erityisesti kansankirkossamme, karismaattinen liike on aina ollut marginaali- ja vähemmistöliike, jota on parhaimmillaan siedetty ja pahimmillaan vieroksuttu. Ainoastaan muutamissa kolmannen maailman maissa, erityisesti Afrikassa ja USA:n suurimmassa luterilaisessa kirkossa (ELCA: Evangelical Lutheran Church of America) karismaattinen liike on jossakin määrin "salonkikelpoinen". Tässä on suuri ero roomalaiskato-liseen kirkkoon missä karismaattinen liike sai alusta alkaen muutamien johtavien kardinaalien, piispojen ja teologien sekä itse paavin tuen. Sen seurauksena kansainvälinen katolinen karismaattinen liike on tuottanut korkeatasoista teologista tutkimusta, mihin muut karismaattiset liikkeet eivät ole yltäneet.

Miksi karismaattisuutta pelätään ja mitä pitäisi tehdä?

On varmaan monia syitä miksi erityisesti luterilaisuudessa suhtaudutaan varauksellisesti, aika ajoin jopa kielteisesti karismaattiseen kristillisyyteen. Historiallisesti tämä juontaa juurensa reformaation vastakkainasetteluun uskonpuhdistajan ja "hurmahenkien" (anabaptistien ja muiden radikaalien reformaation edustajien) kanssa. Mielenkiintoista kyllä, kiistat liittyivät jo silloin kastekäsitykseen ja kirkko-oppiin. Vaikka luterilaisuus on synnyttänyt joukon herätysliikkeitä, muutamia yksittäisiä poikkeuksia lukuunottamatta (kuten varhaisherännäisyys), karismaattisuus ei ole ottanut tulta niiden parissa.

Arvelisin, että luterilainen teologia pelkää, että karismaattisuus haastaa sen teologisia perususkomuksia. Luterilaisen teologian kannalta on ongelmallista helluntailais-karismaattisen kristillisyyden "suoraa" tai välitöntä kokemusta suosiva hengenelämä. Luterilainen teologia on Sana- ja sakramenttikeskeistä ja korostaa noita elementtejä Jumalan työn ja armon välittäjinä. Luther korosti sitä, että yhteys Pyhään Henkeen "välittyy" Sanan ja armonvälineiden kautta. Siksi anabaptistien vetoamus suoraan hengenkokemukseen nähtiin hyvin ongelmallisena. Teologisesti mielenkiintoista on se, että vaikkapa roomalaiskatolisuus on hyvin sakramentaalista, jossakin mielessä vieläpä enemmän kuin luterilainen, mutta se tekee tilaa myös suoralle Jumalan armon kokemiselle; siksi kato-lisuuden piirissä on aina ollut karismaattisia, mystisiä, "hengellisiä" liikkeitä. Luterilaisen teologian kannalta on ongelmallista myös ihmisen aloitetta, ihmisen uskomista ja ihmisen roolia esimerkiksi parantumisessa korostava asenne. Sen katsotaan antavan liian paljon painoa ihmisen tahdolle ja kyvylle tehdä jotakin suhteessa Jumalaan.

Yhtenä osoituksena luterilaisen teologian ja uskon varauksellisuudesta karismaattiseen kristillisyyteen on pneumatologian eli Pyhän Hengen opin jossakin määrin marginaalinen asema. Ehkä tästä johtuen - toisin kuin roomalaiskatolisessa teologiassa - luterilaiset teologit eivät ole katsoneet karismaattisuutta tutkimisen arvoiseksi kohteeksi. Hyvänä esimerkkinä on vaikkapa johtavan luterilaisen teologin, saksalaisen Wolfhart Pannenbergin, massiivinen systemaattinen teologia, jossa pneumatologia näyttelee melkoista osaa mutta jossa kaikki viittaukset karismoihin, karismaattisuuteen ja vastaaviin teemoihin ovat täysin tuntemattomia ilmiöitä. Jopa pneumato-

logisesti virittyneessä kirkko-opissaan-kin Pannenberg onnistuu mestarillisesti ohittamaan kaikki viittaukset karismaattisuuteen vaikka hän työskentelee laajasti myös raamatullisen materiaalin kanssa! Tässä mielessä on mielenkiintoista vertailla tämän luterilaisen systemaattikon työskentelyä reformoidun kollegan Jürgen Moltmannin tapaan käsitellä laajasti helluntailaisuuteen, karismaattisuuteen ja karismaattiseen teologiaan liittyviä kysymyksiä. Itselleni oli mielenkiintoista havaita, että viime vuoden Hengen uudistus kirkossamme -kesäjuhlien pääpuhuja oli helluntailainen teologi Ruotsista, Peter Halldorf.

Mitä helluntailaisuuden puolella voitaisiin tehdä ekumeenisen tilanteen parantamiseksi? Avainasemassa on tietenkin halukkuus ja valmius keskustella asioista. Luterilais-helluntailainen dialogi 1980-luvulla ja sen jatkeena olevan seurantar ryhmän työskentely antaa paljon toivoa. Tuossa ekumeenisessa prosessissa voidaan ottaa esille monia kysymyksiä, jotka ovat haasteellisia niiden lisäksi mitä edellä mainitsin kotimaamme helluntailaisuuden erityispiirteistä. Näistä voidaan mainita esimerkiksi varsin laaja "kirkonvastaisuus": helluntailaisuus on ymmärtänyt itsensä protestiliikkeeksi joka on varsin kärkeä arvostelemaan luterilaisuutta. Helluntaisen ekumenian suuriin haasteisiin kuuluu myös monille herätys- ja kansanliikkeille tyyppillinen fundamentalismi, joka ilmenee raamatukäsityksessä, evolutionismin vastustamisessa, poliittisessa konservatismismissä, ja vaikkapa naispappeuskysymyksessä (joka tietenkin on ironista siinä mielessä, että helluntailaisuudessa naiset ovat kautta aikojen toimineet keskeisissä julistus- ja jopa ajoittain seurakunnan johtotehtävissä). Helluntailaisuutta vaivaa aika ajoin myös teologinen onttous ja ulkomailta lainatun teo-

logian vierasperäisyys. Tilanne on parantumassa nopeasti kun helluntaikirkon teologinen oppilaitos on ottanut suuria edistysaskeleita, vaikkakin tilanteen muuttuminen vie aikaa. Itse sanaa "ekumenia" vierastetaan suuresti ja sen merkityksestä on monia väärinkäsityksiä ja ennakkoluuloja.

Luterilaisuuden olisi toisaalta pystyttävä kuuntelemaan, mistä helluntailaisten aika-ajoin teräväkin kritiikki on peräisin. Vastakkainasettelun ja muurien takaa kivien heittelyn sijasta tarvitaan pitkäaikaista ekumeenista prosessia, jonka aikana helluntailaiset voisivat selvittää tarkemmin, miksi he esimerkiksi pitävät luterilaisten kirkkokäsitystä vääränä, miksi he katsovat oikeudekseen ja velvollisuudekseen yrittää evankelioida kirkkoon kuuluvia "nimikristittyjä", miksi he pitäytyvät raamattu-uskollisuuteen, joka näyttäytyy fundamentalismita jne.

Aito ekumeeninen kohtaaminen antaa myös helluntailaisille ja muille karismaattikoille mahdollisuuden kysellä itseltään, mikä on heidän identiteettinsä. Mikä on oleellista helluntailaisuudelle ja karismaattiselle kristillisyydelle – ja mikä ei! Se miten luterilaisen kirkon parissa esiintyvä karismaattinen liike liittyy tähän ekumeeniseen prosessiin on mielenkiintoinen kysymys. Tai mitkä ovat implikaatiot teologiseen koulutukseen ja pappiskoulutukseen. Näitä ja artikkelini alussa esittämiäni kysymyksiä tulee pohdiskella yhdessä ja olla avoin luoville, haastaville vastauksille.

Veli-Matti Kärkkäinen – Systemaattisen teologian professori, Fuller Theological Seminary, Pasadena; dosentti, Helsinki

Helluntailaisuus ja karismaattisuus luterilaisen kirkon näkökulmasta

Timo Pokki

Karismaattis-helluntailainen kristinuskontulkinta on levinnyt 1900- ja 2000-luvulla suorastaan räjähdysmäisesti. "Kasvu nolasta 400 miljoonaan 90 vuodessa on ennen näkemätöntä kirkkohistoriassa", totesi tunnetuin helluntailaisuuden tutkija Walter J. Hollenweger vuonna 1996. Kymmenen vuotta myöhemmin arvostettu missiologi David B. Barrett esitti tilastoissaan, että koko maailman kristityistä lähes 600 miljoonaa edustaa jonkinlaista karismaattisuutta (2006). Barrett ennustaa, että vuonna 2025 määrä on jo lähes 800 miljoonaa. Karismaattikkoja on varsinaisten helluntailaisten ja karismaattisten yhteisöjen lisäksi paljon myös muissa kirkkokunnissa.¹ Esimerkiksi karismaattiseen uudistusliikkeeseen kuuluvien roomalaiskatolisten kristittyjen määrä on yli 100 miljoonaa.² Vaikka monessa Euroopan maassa helluntailaisuus on ollut melko marginaalinen liike, on selvää, että tällä globalisaation aikakaudella ei näin suurta liikettä voi Euroopassakaan jättää huomiotta.

Media kiinnostui Suomessa helluntailaisuudesta viimeistään 1970-luvulla, kun Niilo Yli-Vainion toiminta sai paljon julkisuutta. "Mitäs luterilainen kirkko nyt aikoo tehdä, kun toinen puoli kansaa siirtyy helluntailaisuuteen ja toinen puoli ortodoksiseen kirkkoon?" Näin kyselivät lehtimiehet Kirkon tutkimuskeskuksen edellisen johtajan Harri Heinon mukaan 1980-luvulla. Siirtymiset luterilaisesta kirkosta muihin kirkkokuntiin eivät kuitenkaan ole olleet massiivisia. Suurin osa kirkosta eroavista siirtyy uskonnollisten yhdyskuntien ulkopuolelle. Siksi en osaa nähdä helluntailiikettä luterilaisen kirkon kilpailijana, ainakaan negatiivisessa mielessä.

Suomen helluntailiike on halunnut päästä eroon negatiivisesta lahkoon statuksesta ja tässä ehkä onnistunutkin melko hyvin. Liike on etsinyt vetäviä keulakuvia, kuten uutisankkuri Keijo Leppänen, laulaja Pikku G ja kansanedustaja Sari Essayah. Helluntaikirkon muodostaminen on yksi osa uutta identiteettiä, mut-

ta alle kahden tuhannen jäsenmäärä vielä vuoden 2005 lopussa kertoo siitä, että prosessi on edennyt ehkä odotettua hitaammin ja suurin osa Suomen helluntailiikkeen jäsenistä ei ole vielä liittynyt helluntaikirkkoon.

Oman kokemukseni perusteella viimeisten kahdenkymmenen vuoden ajalta voin sanoa, että tapaamani perinteiset helluntailaiset ovat olleet luterilaisen seurakuntapapin näkökulmasta katsottuna yleensä hyvin maltillisia ja tasapainoisia kristittyjä. Monilla paikkakunnilla – myös asuinpaikkakunnallani Lahdessa – on yhteiskristillinen toimikunta, jossa helluntailaiset ovat uutteria vastuunkantajia ja turvallisia yhteistyökumppaneita. Perinteisen helluntailiikkeen avautuminen ekumenialle näyttää etenevän koko ajan. Paljon vaikeampaa on luterilaisena pappina muodostaa kantaa niihin uusiin helluntailais-karismaattisiin yhteisöihin, joita tuntuu syntyvän koko ajan lisää. Usein lähtökohtana on jonkinlainen repeämä suuremmasta seurakunnasta. Mikä on näiden seurakuntien status? Missä vaiheessa ne täyttävät seurakunnan tuntomerkit ja milloin ne tulee kutsua mukaan ekumeeniseen tai yhteiskristilliseen toimintaan, jonne ne itse ovat usein hyvin hanakasti tulossa?

Perinteinen helluntailaisuus näyttäytyy myös hyvin maltillisena suhteessa armolahjoihin ja karismaattisiin ilmiöihin. Kun kerran keskustelimme muutamien luterilaisten pappien ja helluntaisaarnajien kanssa Nokian herätyksestä ja karismaattisuuden kipupisteistä luterilaisessa kirkossa, muuan kokenut helluntailaisuuden johtomies totesi: "Meillä helluntailiikkeessä on nuo karismaattisuuden lastentaudit jouduttu kohtaamaan ja ratkaisemaan jo 1930-luvulla. Teillä ne ovat vasta nyt työn alla."

Helluntailiike on nostanut esille oivaluksen, kuinka välttämättömiä Pyhän Hengen läsnäolo ja voima ovat jokaiselle kristitylle ja jokaiselle kirkolle. Tätä korostava karismaattisuus on hiljalleen vaikinnuttanut paikkansa myös luterilaisessa kirkossa. Se on luokiteltu lähinnä uudistusliikkeeksi, jonka salonkikelpoinen edustaja on Hengen uudistus kirkossamme ry. Kirkon on ollut silti vaikea määritellä tarkemmin, millaista on *luterilainen* karismaattisuus. Mitkä ovat luterilaisuuden rajat esim. NokiaMission kohdalla? Missä kohdassa astutaan luterilaisen spiritualiteetin ulkopuolelle? Karismaattisuuden malleja ja toimintatapoja on omaksuttu paljon Amerikasta ja niiden yhteensopivuus luterilaisen järjestyksen kanssa on välillä kyseenalaista. Toisaalta NokiaMissio on epäilemättä halunnutkin profiloitua jonkinlaisena oppositiona nostamalla esille eroja suhteessa kirkkoon. On todettu, että Nokia Missiossa kristillinen oppi on selkeästi määritelty kun taas virallinen kirkko käy moniarvoista ja liberaalia keskustelua opin teologisista tulkinnoista. Myös Nokia Mission keulahahmo Markku Koivisto on verbalisoinut tätä eroa: "Pidän huolestuttavana yleisiä maallistumisen ilmiöitä luterilaisessa kirkossa, jossa tyypillistä ovat vanhoilliset toimintamuodot ja liberalisoituva sisältö. Näen Nokian liikkeemme pyrkimyksenä sen, että nykyisen hengellisen etsinnän aikana ihmiset voisivat löytää innostavan kristillisen uskon, jossa on moderni muoto ja konservatiivinen sisältö."

Näyttäisi siltä, että jotkut karismaattisuuden ilmenemismuodot luterilaisen kirkon sisällä ovat jopa "radikaalimpia" kuin perinteinen helluntailaisuus. Jobtuuko tämä siitä, että suomalaisessa helluntailaisuudessa on terveen karismaattisuuden "rajat" asetettu jo vuosikymmeniä sitten, kuten edellä todettiin. Luteri-

laisen kirkon piirissä prosessi on vasta menossa.

Suomen helluntailiikkeen ja evankelis-luterilaisen kirkon valitsevat edustajat tapaavat kahdesti vuodessa. Näissä tapaamisissa neuvotteluja käydään hyvässä sovussa, avoimessa ja kunnioittavassa ilmapiirissä. Niissä näkemyksissä, joissa luterilaisten ja helluntailaisten kesken on perinteisesti oltu eri linjoilla (kuten sakramentti- ja seurakuntakäsitys), on tapahtunut melko vähän lähenymistä. Sen sijaan monissa muissa kysymyksissä on päästy eteenpäin ja kes-

kusteluyhteys kaiken kaikkiaan on parantunut ja syventynyt koko ajan.

Timo Pokki on teologian tohtori, Lahden Launeen seurakunnan kirkkoherra ja Tampereen hiippakunnan pappisasesori. Hän on ollut Suomen ev.-lut. kirkon delegaation jäsen luterilaisten ja helluntailaisten tapaamisissa vuodesta 2001 alkaen.

¹ International Bulletin of Missionary Research, January 2006. David B. Barrett & Todd M. Johnson (<http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/resources>).

² Ks. esim. <http://www.catholic-church.org/grace/cc/cc-home.htm>

Suomalainen helluntailaisuus ekumeenisella kartalla

Klaus Korhonen

Kansainvälinen helluntailiike koostuu monenkirjavista kansallisista liikkeistä, joille keskeisin yhteinen piirre on Pyhän Hengen kasteen ja armolahjojen korostus. Tunnetuin helluntaiyhteisö lienee amerikkalainen *Assemblies of God*. Hyvin järjestäytyneenä liikkeenä se on myös määritelty oppinsa ja tärkeimmät toiminnalliset periaatteensa. *Assemblies of God* on vaikuttanut koko kansainväliseen helluntailiikkeeseen, joka edelleenkin on löyhästi organisoitunut ja opillisesti kirjava. Suomalainen helluntailaisuus on monessa suhteessa hyvin omaleimainen, mikä johtuu Suomen helluntailiikkeen syntyhistoriasta ja kasvuympäristöstä.

Helluntailiikkeen tulo Suomeen laske-
taan tapahtuneeksi vuonna 1911, jolloin metodistipastori *Thomas Barratt* vieraili Helsingissä. Vierailu ei tapahtunut helluntaiapostoliksi kutsutun Barrattin aloitteesta, vaan kutsun hänelle esittivät muutamat lestadiolaispiirien vaikuttajat, jotka olivat seuranneet hänen kokouksiaan Osllossa. Alkuvaiheen toiminta olikin luonteeltaan allianssienhenkistä yleis-

kristillisyyttä. Opetus Pyhän Hengen kasteesta ja henkikastekokemukset peitivät alleen erottavat tekijät, minkä vuoksi opillisista asioista ei juurikaan puhuttu.

Valtaosa herätykseen tempautuneista oli herätyskristillisten piirien uskovia. Työntekijäjoukko koostui metodistisen, baptistisen ja pelastusarmeijalaisen taustan omaavista ja oman taustayhteisönsä koulutuksen saaneista miehistä ja naisista. Mukaan mahtui myös pari luterilaista pappia ja muita kirkon aktivisteja. He toivat samalla omat erikoispiirteensä nuoreen liikkeeseen, joka oli avoin vaikutteille.

Toisin kuin monissa muissa maissa helluntailaisuuden suureksi missioksi ei alkuvaiheiden jälkeen muodostunutkaan Pyhän Hengen kaste kielilläpuhumiseen ja armolahjoineen. Karismaattiset ilmiöt eivät olleet suomalaiselle kristillisyydelle vieraita. Lestadiolaisuudessa, herännäisyydessä ja muissakin liikkeissä oli esiintynyt karismaattisuutta, joten näiltä osin helluntailaisuus olisi saatta-

nut jäädä jopa kirkon sisäiseksi liikkeeksi.

Ratkaisevasti Suomen helluntailaisuuden kehitykseen vaikuttivat kuitenkin baptistit. Virallisesti baptistit muiden vapaiden suuntien tavoin suhtautuivat uuteen liikkeeseen varauksellisesti. Baptistisen kaste- ja seurakuntanäkemyksen läpimurto tapahtui, kun Barratt ruotsalaisen baptistipastorin *Lewi Pethruksen* vaikutuksesta otti uskovien kasteen. Huomattava osan suomalaisista baptisteista sulautuikin helluntailaisuuteen. Baptismin heikkeneminen ja helluntailaisuuden voimistuminen saivat aikaan sen, että helluntailaiset ottivat vastaan baptistien "viestikapulan" ja alkoivat yhtenä keskeisimmistä opinkappaleistaan julistaa uskovien kastetta ja myöhemmin itsenäisen paikallisseurakunnan merkitystä.

Kasteesta ja seurakuntanäkemyksestä tuli-
kin valtionkirkosta erottava tekijä. Helluntai-evangelistat kiersivät sanomansa kanssa maata ja saivat vastaansa paikalliset kirkkoherrat, jotka varoittivat seurakuntaansa lahkolaisista. Pappien vastustus nostatti helluntailaisuuden kirkonvastaista henkeä. Liike saikin yhä enemmän valtionkirkon vastaisen protestiliikkeen luonnetta. Sanoma upposi varsinkin työläisväestöön, joka kansalaissodan jäljiltä tunsu tulleen oikeistohenkisen papiston hyökkäykseksi.

Varsinainen helluntai-sanoma kulki mukana helluntaijulistajien opetuksessa mutta ei noussut niin keskeiseksi kuin monissa muissa maissa. Merkittävän muutoksen helluntailaisuuden identiteettiin toivat kaksi Suomeen rantautunutta aaltoa. Ensimmäinen niistä tuli 1950-luvulla amerikkalaisten parantaja-evangelistojen kautta. Evankelistat *William Branham* ja *Tommy Hicks* korostivat voimakkaasti sairaiden parantumis-

ta ja muitakin karismaattisia ilmiöitä. Helluntaijulistajien sanomaan alkoi tulla yhä enemmän Hengen ilmiöiden korostusta. Varsinkin rukous sairaiden puolesta nousi merkittäväksi osaksi kokoustoimintaa. Tommy Hicks ja samoihin aikoihin Suomessa vierailut *Billy Graham* korostivat samalla kristittyjen yhteyttä, mikä vaikutti uutta allianssienhenkistä ajattelua helluntailaisten keskuudessa.

Toinen aalto tuli 1970-luvun loppupuolella, kun kansainvälinen karismaattinen liike *Nillo Yli-Vainion* toiminnan muodossa rantautui Suomeen. Liikkeelle oli ominaista muualla maailmassa esiintyneet ilmiöt kuten kaatuminen rukouksen yhteydessä, mutta Yli-Vainion kansanomaaisessa persoonassa liike esiintyi vahvasti suomalaisen kristillisyyteen pake-toituneena. Yli-Vainion toiminta veti puoleensa myös paljon kirkollista väkeä, jotka kokivat samoja ilmiöitä kuin helluntailaisetkin. Mahdollisesti tämän kautta helluntailaisuuden ja luterilaisuuden välillä tapahtui historiallista "jäiden sulamista". Aluksi tämä tapahtui pääosin rivikristittyjen kesken, mutta vaikutti todennäköisesti myös helluntailiikkeen ja luterilaisen kirkon johtaviin henkilöihin. Vuonna 1987 käynnistyivätkin ensimmäiset *Evankelis-luterilaisen kirkon ja helluntaiherätyksen väliset oppineuvottelut*. Niiden jälkeen keskusteluja päätettiin jatkaa Ev-lut. kirkon ja helluntaiherätyksen neuvottelukunnassa, joka kokoontuu edelleen pari kertaa vuodessa. 1980-lukua voidaan pitää tähän asti merkittävämpänä ekumeenisen kehityksen aikana luterilaisuuden ja helluntailaisuuden välillä.

1990-luvulta lähtien helluntailiike on Suomessa käynyt läpi historiansa ehkä suurinta murrosvaihetta. Teologista koulutusta vieroksuneen maallikkoliikkeen keskelle on noussut Iso Kirja -opisto,

jossa sadat helluntainuoret ovat saaneet teologista koulusta samalla kun osa on lähtenyt opiskelemaan teologiaa yliopistossa. Naisten asemasta on käyty välillä kiivastakin keskustelua, jossa on viitattu siihen, että pitkälti naisevankelistojen synnyttämässä ja naisvaltaisessa liikkeessä seurakuntien johto ja julistus on nykyisin vahvasti miesten käsissä.

Vaikeimmaksi kysymykseksi lienee muodostunut rekisteröityminen uskonnolliseksi yhdyskunnaksi. Tässäkin suhteessa suomalainen helluntailaisuus on osoittautunut varsin omaleimaiseksi. Vaikka kaikkialla maailmassa – myös suomalaisilla lähetyskentillä – helluntaiherätys on organisoitunut uskonnolliseksi yhdyskunnaksi tai kirkoksi, niin kysymys on Suomessa herättänyt vastustusta ja pelkoja. Vuonna 2003 rekisteröity *Suomen Helluntaikirkko* on hiljalleen saamassa jalansijaa helluntaiherätyksessä, mutta tällä hetkellä näyttää siltä, että rekisteröitymiskehityksen loppuun vieminen jää nousevan sukupolven tehtäväksi. Mielenkiintoisena ilmiönä suomalaisen helluntailaisuuden vanha kirkonvastaisuus onkin nyt kohdistunut omaan helluntaikirkkoon, jossa vanhan polven helluntailaiset näkevät kirkollistumisen, keskusjohtoisuuden ja luopumuksen siemenen.

Suomen helluntaseurakunnissa on nykyisin paljon korkean koulutuksen saanutta nuorta väkeä, joiden muutosvoima tulee lähivuosina näkymään yhä selvemmin liikkeen esiintymisessä. Paikallisella tasolla useimmat helluntaseurakunnat harrastavat nykyisin aktiivisesti yhteyttä toisten kirkkojen kanssa. Valtakunnallisesti helluntaiherätys on pysytellyt monien ekumeenisten toimintojen ulkopuolella. Tämä johtunee pääosin liikkeen omasta sisäisestä murroksesta, joka ei ole mahdollistanut ekumee-

nisesti merkittävien uusien avausten tekemistä. Nuorison kesellä tapahtuva helluntailaisen identiteetin vahvistuminen sekä avoimuus yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen ja dialogiin toisten kristittyjen kanssa saattaa ennakoida merkittävää ekumeenista läpimurtoa.

Klaus Korhonen – Helsingin Saalem-seurakunnan johtaja; Suomen Helluntaikirkon hallituksen puheenjohtaja, pastori, TM

Kirjallisuutta:

Dialogues with The Evangelical Free Church of Finland and The Finnish Pentecostal Movement. Documents of the Evangelical Lutheran Church of Finland 2. Church Council for Foreign Affairs Ecclesiastic Board. Helsinki 1990

Karismaattinen uudistus ja kirkot Suomessa tänään. Suomen Ekumeeninen Neuvosto / Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto, 1979

Korhonen Klaus: Veljeyttä vai veljeilyä? Helsingin Saalem-seurakunnan suhde ekumeniaan 1928-1998. Pro gradu –tutkielma. Joensuun yliopisto 2001

Luoto Valter: Pientä puhetta suuresta Jumalasta, Aikamedia 2004

Luoto Valter: Pyhien yhteys, Aikamedia 2006

Päätösasiakirja. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen viralliset neuvottelut 1987-1989. Ristin Voitto ry. / Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkomaanasiain keskus, 1989

Ajatuksia saman pöydän ääreltä

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja helluntaiherätyksen yhteinen neuvottelukunta

Tuija Mannström

"Meillä on pyritty keskustelemaan seurakunnasta eroavien kanssa; pastori ottaa heihin yhteyttä. – Olisiko luterilaisessa kirkossakin vielä mahdollista keskustella eroavien kanssa?" "Luterilaisilla on syvä armo-oppi, olen saanut siitä paljon." "Miksi luterilaisessa kirkossa ei kasteta upottamalla? Se että haudataan, kätketään Kristukseen, merkitsee ihmiselle paljon. – Vanha ihminen hukkuu ja uusi nousee".

Monenlaisia kysymyksiä ja ajatuksia nousee yhteisessä keskustelussa saman pöydän ympärillä. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen yhteinen neuvottelukunta perustettiin vuonna 1996, ja se on toiminut siitä lähtien viisivuotiskausittain. Neuvottelukunnan tehtäväksi annettiin keskinäisen informaation vaihtaminen ja keskustelu kumpaakin osapuolta kiinnostavista ajankohtaisista aiheista. Jo tätä ennen vuosina 1987-89 oli käyty ensimmäiset viralliset neuvottelut evankelis-luterilaisen kirkon ja helluntaiherätyksen välillä; neuvottelujen aiheina oli-

vat toisaalta keskeiset kristinopin kohdat kuten kaste, usko, Raamattu ja toisaalta käytäntöön liittyvät kysymykset kuten kaksoisjäsenyys, avioliittoon vihkeminen jne. Nykyisessä neuvottelukunnassa on neljä jäsentä kummaltakin puolelta. Helluntaiherätyksen puolelta puheenjohtajana on Klaus Korhonen (aiemmin Valter Luoto) ja muut jäsenet ovat nyt Arto Härmäläinen, Pasi Parkkila ja Kenneth Grönroos. Luterilaisen puolen puheenjohtajana on toiminut piispa, tällä hetkellä Kari Mäkinen (aiemmin Yrjö Sariola, Erik Vikström, Ilkka Kantola). Muut luterilaiset jäsenet ovat nyt Matti Repo, Timo Pokki ja Tuija Mannström.

Olen saanut olla neuvottelukunnan työskentelyssä mukana sen alusta alkaen, vuodesta 1996. On ollut antoisaa olla mukana, seurata työskentelyn etenemistä ja yhteyden ja luottamuksen rakentamista. Työskentelyn keskeinen osa on ollut tehtävänannon mukaan koko ajan vastavuoroinen ajankohtaisten kuulumisten vaihto, jossa kumpikin osapuoli on voi-

nut saada totuudenmukaista kuvaa toisen elämästä. Tämä on ollut oleellista perustan luomista keskinäisen luottamuksen rakentumiselle.

Eero Huovinen on joskus kuvannut kirkkojen välisten keskustelujen tavoitteita laatikkona, jossa on kolme lokeroa. Keskustelujen tavoitteena voi olla ensimmäisessä "lokerossa" toinen toisensa tuntemisen lisääntyminen, syvällisemmän ja totuudellisemman tiedon saaminen toisesta. Tämä tavoite on neuvottelukunnan työssä hyvin toteutunut.

Kuulumisten vaihdon pohjalta on kokouksissa aina syntynyt keskustelua. Toistuvia keskustelunaiheita vuosien varrella tässä yhteydessä ovat olleet esimerkiksi karismaattisuus, uskonnonvapauslain vaikutukset ja naisten asema kummasakin yhteisössä. Karismaattisuudessa ovat puhuttaneet sekä sen lahjat ja rikkaus että toisaalta karismaattisuus "yhteisenä ongelmakenttänä", niin kuin pitkäaikainen neuvottelukunnan jäsen Toivo Haapala (hell.) asiaa kutsui. Toistuvasti onkin yhteisenä ongelmana keskusteltu rajanvedosta terveen ja epäterveen hengellisyyden välillä sekä esimerkiksi rakentavasta johtajuudesta. Neuvottelukuntamme osallistui kokouksensa jälkeen aktiivisesti SVKN:n syksyllä 2006 järjestämään Karismaattisen ekumenian päivään Helsingin Saalem-seurakunnassa, josta tässä lehdessä on toisaalla kerrottu lisää.

Itselleni luterilaisena naisena ja pappina on ollut kiinnostavaa kuulla, kuinka myös helluntaiherätyksessä on viime vuosina käyty ja käydään jatkuvaa keskustelua naisen asemasta työntekijänä ja vastuunkantajana sekä julkisesti esim. Talvipäivillä että pinnan alla. Moni helluntaiseurakunta on naisten perustama ja naisevankelistat olivat aikoinaan voimakkaita johtajia, mutta liikkeestä tuli

naisvaltaisuudestaan huolimatta miesten johtama ja se on sellainen edelleen. Näinhän se on suurelta osin meidän luterilaisissa seurakunnissammekin ja miltei kaikissa kristillisissä kirkkoissa ja yhteisöissä: naiset muodostavat enemmistön aktiiviseurakuntalaisista ja miehet johtavat. Helluntaiherätyksessä naiset voivat nykyisin olla pastoreita, mutta naisten mahdollisuudesta olla vanhemiston jäseniä keskustellaan. On ollut mielenkiintoista havaita, että argumentaatio on samantapaista kuin luterilaisessa kirkossakin ja että muutos naisten aseman suhteen on helluntaiherätyksessä hidasta mutta vaikuttaa silti vääjäämättömästi. Luterilaisten puolelta neuvottelukunnassa yhteistä keskustelua ovat usein synnyttäneet naispappeuden vastustajien kirkolle mukanaan tuomat ilmiöt ja ongelmat.

Neuvottelukunnassa sinänsä olen miltei koko ajan ollut ainut nainen. Luterilaisella puolella meitä oli ensimmäisellä kaudella kaksi naista, mutta helluntaiherätyksen puolelta naisosallistujaa ei ole vielä ollut. Milloin mahtaa koittaa uusi aika tässä asiassa?

Klaus Korhonen totesi syksyllä 2005, että helluntaiherätys on jo pitkään ollut murroksessa, jossa moni asia on muuttumassa: naisten asema, työntekijöiden koulutuksessa muutos perinteisestä maallikkoliikkeestä teologisesti koulutettujen työntekijöiden liikkeeksi ja suuri muutos helluntaiherätyksen organisoimisessa. Luterilaisen silmiin selvimmältä muutokselta näiden vuosien varrella on näyttänyt alun perin protestiliikkeeksi itseään kutsuneen helluntaiherätyksen järjestäytyminen Suomessa ja maailmalla. Neuvottelukunnassa on saanut kuulla ja keskustella kotimaassa meneillään olevasta järjestäytymisestä Helluntaikirkoksi, sen etenemisestä, haasteista ja vastustuksesta. Toisaalta viime vuosina

on kuultu myös maailmanlaajuisesta Helluntaiherätyksen järjestäytymisestä, esim. Pentecostal World Fellowship -organisaation muodostamisesta, lähetysten yhteisten rakenteiden vahvistamisesta ja Ruotsin helluntaiherätyksen integroitumisesta. Tämä helluntaiherätyksen strukturoituminen tulee varmasti vaikuttamaan myös ekumeenisten keskustelujen ja työskentelyn etenemiseen niin kotimaassa kuin maailmalla.

Teologisesti keskeisenä keskustelunaiheena on ollut kaste, jota on käsitelty 2000-luvulla useissa kokouksissa kummankin osapuolen alustusten pohjalta. Sen lisäksi, että on voitu keskustella kastekäsitystemme yhtäläisyyksistä ja eroista, kasteaiheen ympärillä on virinnyt monipolvinen keskustelu kristityn uskon perusteista ja kristittyinä elämisestä tässä ajassa.

Sekä kasteaiheen ympärillä että ylipäänsä neuvottelukunnassa käydyissä keskusteluissa on mielestäni toteutunut Eero Huovisen "lokeroteorian" toisen lokeron tavoite: toinen toisiltaan oppiminen ja omien käsitysten havaitseminen uudella tavalla toisen kanssa yhteensopiviksi, keskinäinen lähentyminen. Monet helluntaiveljien kysymykset ja ajatukset ovat haastaneet meitä luterilaisia miettimään asioita uudesta näkökulmasta. Itse luterilaisena seurakuntapappina olen jäänyt miettimään montaa asiaa myös oman käytännön seurakuntatyömme näkökulmasta. "Ettekö te luterilaiset koe ongelmalliseksi lasten kastamista maallistuneessa yhteiskunnassa ja perheissä, joilla ei ole mitään yhteyttä seurakuntaan? Eikö tarvita uskonyhteisö?" Kyllä koen ja kyllä tarvitaan!! Miten me luterilaiset voisimme entistä enemmän tukea nuoria kastettujen lasten perheitä kristillisessä kasvatuksessa ja kutsua heitä seurakuntaan? Tai mitä merkitsisi sille ihmisille, joka jostakin

asiasta hermostuneena netissä eroaa kirkosta, että joku kirkon työntekijä oikeasti ihmisenä ottaisi häneen yhteyttä, ystävällisesti kohtaisi hänet ja kuulisi hänen ajatuksensa, pettymyksensä tai toiveensa? Monissa asioissa me suuren laitokirkon ihmiset voimme oppia helluntaiseurakuntien elämästä hengellistä, sielunhoidollista ja inhimillistä viisautta.

Viime vuosien aikana neuvottelukunnassa on usein herännyt kysymys siitä, kuinka keskustelujen sisältö ja anti voitaisiin parhaiten saada kummankin osapuolen seurakuntalaisten tietoon ja käyttöön. Tämä sama kysymys koskee suurta osaa kirkkojen välisiä keskusteluja: kuinka niiden anti ei jäisi vain neuvottelijoille ja arkistoihin, vaan tulisi seurakuntalaisten tietoon ja sitä kautta edistäisi mahdollisimman laajasti toisen toistensa tuntemista ja keskinäisen yhteyden rakentamista.

Viime aikoina neuvottelukunnassa käydyissä keskusteluissa on ilmennyt myös toiveita keskinäisen yhteyden konkreettisemmasta ilmaisemisesta ja käytännön toimista yhteyden puolesta. Perustan luomiseksi on nähty vuosien varrella paljon vaivaa, nyt olisi ilmassa tarvetta myös edetä sanoista tekoihin. Huovisen lokeroteoriassa kolmannen lokeron tavoite on yhteiseen sopimukseen pyrkiminen. Sopimusten tekemiseen tällä neuvottelukunnalla ei ole valtuuksia, mutta yhtenä työvälineenä näkyvämpään yhteyteen pyrkimisessä se voi tehtävänantonsakin mukaisesti toimia. Näitä mahdollisuuksia voidaan toivottavasti tulevaisuudessa yhdessä etsiä, löytää ja toteuttaa kummankin yhteisön tuella.

Tuija Mannström, TM, toimii pastorina Jyväskylässä

How Do We Encounter Christ? A Lutheran Perspective

Kenneth G. Appold

Ecumenical dialogue between classic Pentecostals and Lutherans has received new impetus through the formation of a Lutheran-Pentecostal Study Group, organized in part by the Institute for Ecumenical Research in Strasbourg on behalf of the Lutheran World Federation. Launched in 2004, the Study Group began with the recognition that traditional ecumenical methods – characterized by comparison of doctrine – would be less appropriate to dialogue with Pentecostals, as this body of Christians defines itself more in terms of religious experience than by explicit confessional teachings. Therefore, the Study Group began with the objective of finding a new approach to ecumenical dialogue, and to creating a new kind of ecumenical method that combines doctrinal reflection with more empirical and experiential perspectives. The current round of consultations takes up that challenge and revolves around a question: “How do we encounter Christ?”. This question was chosen consciously to facilitate experimentation with new dialogue methods. The following paper marks an initial step

in that direction; it was given at the Study Group’s first formal consultation, in Strasbourg in September 2005.

Introductory Remarks

As I thought about the question “How do we encounter Christ?”, it occurred to me that there are at least three ways of approaching it: 1) I could try to answer it by reflecting on my own personal faith experience, 2) I could turn to a kind of sociology of religion and look for broader patterns of piety in contemporary and historical Lutheranism, or 3) I could draw out the major theological themes and doctrines that are supposed to “regulate” Lutheran faith experience. The first two approaches are largely empirical, the last focuses on a body of ideas and texts. Since my own training best prepares me for this third option, I will take it up first.

1. How Lutheran theology describes and regulates “encounters with Christ”

Traditionally, Lutherans have handled the question of “encountering Christ” by focusing on the *media* by which Christ becomes available to a person – defined by Lutherans’ confessional writings as the Word and the Sacraments of Baptism and the Eucharist – and on the effects of those media: first and foremost *faith*. In other words, Lutheran theology tends to describe a *mediated* encounter with Christ.

There is, furthermore, a typical pattern to how most Lutherans view that mediated encounter, a pattern set by the specific contours of Martin Luther’s personal faith experience. At the center of that experience lies a discovery and interpretation of *justification* – of God’s justifying the undeserving sinner solely by grace. Reading Luther’s writings on the subject quickly makes clear that this discovery had a profound existential dimension for him. Briefly, the experience may be summarized as follows: The human subject is conscious of being separated from God, sinful and unworthy of God’s loving presence. All attempts at self-examination and self-justification only deepen that sense of having fallen short. God himself, however, takes an initiative and communicates – through the preached Word of the Gospel – his offer of reconciliation. God decides to apply Christ’s righteousness to the sinner, thereby “reckoning” the sinner righteous and justified. It is this offer, believed by the sinner, that effects reconciliation with God.

You will note that, according to Luther’s understanding of this process, the sinner is “counted” (or “reckoned”) right-

eous – the sinner is not *made* righteous (his sinful nature is not transformed by justification). Justification takes place irrespective of the sinner’s prior moral condition. Moreover, the *primary* effect of justification is not the moral improvement of the sinner (i.e. the lessening of his sinfulness), but reconciliation with God. This, according to Luther, needs to be stressed in absolute terms because anything less would compromise the notion that God justifies *sola gratia* – solely by grace – and not because of some putative merit on the part of the sinner. The sinner gives God no cause whatsoever to take this step and to offer reconciliation. In doing so, God acts freely.

By stressing this aspect of God’s justification so strongly, Luther opened the door to a common misunderstanding. If one says that justification does not effect moral improvement in the sinner, one might – mistakenly – assume that justification has no moral consequences and that the life of the sinner remains unchanged. Luther himself was aware of this danger and argued vigorously against it. His point was simply that moral transformation could not be a *condition* of justification – but it could certainly be a *consequence* of it. In fact, it would have to be. Again, Luther’s logic is fairly simple: Justification reconciles the sinner with God, and that reconciliation creates a change of perspective (or a change of “heart”, as Luther would say) in the sinner: it causes the sinner to view God not as an adversary or as something to rebel against, but to respond in utter gratefulness, trust and love. That kind of response, by the way, is what Luther describes as “*fiducia*” – his preferred term for faith. It is a term that goes beyond the notion of belief as a kind of cognitive assent to doctrines or propo-

sitions and describes a relationship – it is the way humans relate to God after receiving the unexpectedly good news of their justification. That relationship is characterized by, among other things, spontaneous acts of love toward God and neighbor. One could say, as Luther does in one of his most cogent expositions of the justification dynamic, his 1520 treatise “The Freedom of a Christian”, that the sinner is freed *from* having to worry about his own salvation and thereby made free *for* service to others.

In that same treatise, Luther speaks of a “union” between the soul and Christ – this is one of the things that “happens” in faith. Later Lutherans developed this notion further and spoke of a “mystical union” in which Christ takes up residence in and “inhabits” the believer. Both Luther and his followers remained notably reticent when it came to spelling out experiential aspects of this kind of union, however. Yet it is quite clear that they saw the union as a fact couched in the believer’s continued existence in the world. By inhabiting the believer, Christ works in and through that person to minister to others. But in doing so, he also works within the believer himself, changing that person to render him a more effective instrument of God’s will – to bring the believer’s outward life more in tune with the inner reality of his faith. Both, clearly, involve a long-term struggle: a process of overcoming the old and making way for the new reality. In fact, one often has the impression that “struggle” is one of the hallmarks of Lutheran faith experience. Even when Luther writes joyfully about the wonderful benefits of faith in Christ, it rarely takes long for him to shift gears and to return the hearer back “down to earth”, as it were, and to remind him of the struggles he will face there. One can put this

in theological terms by saying that, for Luther and most early Lutherans, life in faith is always also a life under the cross. There is a sense of triumph, to be sure, a ring of victory over sin, damnation and death – but that triumph remains tempered by a recognition that much remains to be done before those conquered foes have been compelled to quit the scene.

For Lutheran theology, then, justification is a kind of focal point – but it is certainly not an endpoint with respect to describing the faith experience. Justification and conversion mark a kind of transition within a larger dynamic. Again, some of Luther’s followers, particularly in the period we call “Lutheran Orthodoxy” (late 16th and 17th century Lutheranism), took more pains to systematize these thoughts than Luther did himself. They developed a doctrine known as “the order of salvation”, or *ordo salutis*. With it, they sought to describe what happens when the Holy Spirit enters a believer. At no other point in the history of Lutheran theology did theologians address this basic pneumatological question as fully as in 17th-century Lutheran Orthodoxy. That makes the theology of this time especially useful for drawing out points of contact with – and difference from – contemporary pneumatologically-oriented movements like Pentecostalism. Briefly stated, the *ordo salutis* in most cases involved a logical sequence of steps beginning with calling, illumination, rebirth and conversion, and continuing through justification, mystical union, sanctification and renewal, culminating in glorification. There has been some debate in recent years about whether these steps represent psychological moments or stages in the believer’s faith-life. In my view, they do not. The *ordo salutis* is an attempt to

analyze an action of the Holy Spirit and to break this down into logical components. Its subject is clearly God – and not human consciousness. In that sense, one would misunderstand the doctrine if one viewed it as describing a psychological sequence. On the other hand, though, the doctrine describes an action of the Holy Spirit *directed at a human recipient*. That is to say: the various components do describe aspects of divine action as they impact on human life. In that sense, there is an undeniable *experiential* dimension to the doctrine, albeit an indirect one. And that gives us something to work with.

For one thing, the various steps in the sequence all follow a pattern. First, they are notably all caused by an encounter with the Word and Sacraments. Even though most Lutherans of this era made allowances for “immediate” actions of the Holy Spirit, they tended to view those as extraordinary occurrences limited almost entirely to examples from the biblical age; they were sceptical of so-called “enthusiasm”. According to these theologians, the Holy Spirit in the post-biblical age almost always chooses to approach people through the church and by means of these clearly identified media. This Lutheran commitment to ex-

ternal, visible mediation of the Holy Spirit and the concomitant theological devaluation of internal, invisible activity of the Spirit has a fairly coherent rationale. For one thing, early Lutheranism emphasizes a spirituality that unfolds in public, in a collective, ecclesial space, over private, individual moments that elude communal accountability and communicability. Importantly, it is the individual as part of an *ecclesia*, not the individual *per se*, who is the subject of the Holy Spirit’s action.¹ “Calling” for example, is often defined as a *vocatio ad ecclesiam* – a calling of those situated outside the church (and therefore “in darkness”) into the church (and into the realm of light). This pronounced ecclesial orientation of early Lutheran doctrines of the Spirit precludes endorsements of private or individual experiences that remain invisible to the church community. In addition, there is a deeper theological reason for fixing the Spirit’s activity to the visible media of Word and Sacraments. It has to do with the *content* of what the Holy Spirit communicates. In early Lutheran pneumatology, the Spirit communicates a message, i.e. something with a specific cognitive value: the message of God’s gracious forgiveness and offer of reconciliation

¹ This point has a socio-historical dimension, as well as the above-mentioned theological one: Early Lutherans in Europe were generally part of a state-church apparatus. Their resistance toward “enthusiasm” also contains an implicit defense of those structures, privileging the “established” over the revolutionary. This point needs to be kept in mind since most early-modern spiritualist or dissenting movements were not at all individualistic. Their form of communal control centered on the local congregation of like-minded believers—rather than “the church”, if that is understood as a state church or *Landeskirche*. In that regard, the historical conflict between early-modern enthusiasts and Lutheranism may be less one of individualism vs. ecclesialism, and more one defined by differing ecclesiologies.

—known shorthand as “the Gospel”. And because this message is unavailable outside the revelation of Scripture, it can only be mediated through the Word of Scripture. (It does not have to be mediated literally through the words of Scripture, but the message needs to remain hermeneutically grounded in Scripture.) Their point is largely philosophical. They are not encouraging biblicism. They are simply trying to ensure that spirituality remain grounded in the specificity of the Gospel witness. Christian faith experience, in their view, should be shaped by this specific form and content of God’s self-communication. Any other “route” to God except through the avenue that God has opened by revealing his unconditioned love leads to destructive encounters with a God better left hidden — with the *Deus absconditus*, as Luther puts it.

A second important aspect of the Lutheran order of salvation is an insistence that, throughout the process, the human subject remains entirely passive — meaning entirely *receptive*. Humans contribute nothing to their own justification and salvation. The *ordo salutis* remains an act of God. Humans can resist or stand in the way of God’s action and thereby prevent it from coming to fruition — ultimately causing their own reprobation (Lutherans reject a doctrine of “double predestination” as taught by many Calvinists, insisting that damnation is self-afflicted rather than predestined) — but

they cannot save themselves.² Again, this is inherent to the logic of justification: people depend on an *other* for forgiveness; acts of “self-forgiveness” are meaningless.

A third noteworthy feature of the *ordo salutis*-pattern lies in its overall trajectory: the process begins with a kind of invitation to reconciliation, with calling and illumination, progressing to the act of justification itself, involving conversion, faith and mystical union. Many people would expect the process to end there, having reached what looks like a culmination point in mystical union with Christ. Is this not the goal of all Christian spirituality — to become one with God? Apparently not, according to early Lutheranism, because the *ordo* goes on and includes subsequent steps like sanctification, renovation and, finally, glorification. Of course, a closer look at the descriptions of *unio mystica* shows that these theologians did not have in mind so much an actual “union” as, rather, an “approximation” — something in which the human and divine substances approach and embrace each other, but do not fuse together into one. (Some observers have commented that mystical union is really neither — neither a union nor mystical.) Nonetheless, even close proximity to God effects significant change in the believer. And by following this moment up with the further components of sanctification and glorification, these early Lutherans tell us

something about how they envisioned that change and how they imagined its consequences. At the heart of the matter seems to lie a dynamic view of God acting in the world over time. In this view, reconciliation with God does not culminate, at least not as long as the believer remains on earth, in a static union, but in a long-term motivation of the believer — an “inspiration”, in the strictest sense of the word — to act as an instrument of God’s will in the world.

How then, do such persons *experience* the Holy Spirit? Neither Luther nor his Lutheran Orthodox followers give a “normative” view of how the consequences of justification look in terms of human experience. Most use categories like “life under the cross” to suggest that such an experience remains characterized, as mentioned earlier, by *struggle*, challenge and adversity. On one level, such struggle remains personal. Lutheran Orthodox theologians like Abraham Calov define “sanctification” as “a work of the Holy Trinity by which God consecrates (i.e. lifts) our body and soul into his temple, filling us with all kinds of virtue and expelling all kinds of vice, and bringing to us the grace of God and the kingdom of heaven”³ Again, it is worth pointing out that, theologically speaking, the primary agent of sanctification remains God. Secondly, sanctification is here conceived in largely mor-

al terms — an expulsion of vice and expansion of virtue. Because relapse — and even reprobation — remain ever-present possibilities even for the justified, sanctification remains a struggle of existential significance “with the flesh”. In “Freedom of a Christian”, Luther devotes the entire second half of the treatise to describing that struggle. In the context of this treatise, Luther highlights the *human* dimension — i.e. what humans who are filled with the justifying presence of Christ can do to allow that presence to play a greater role in their lives:

In this life [the believer] must control his own body and have dealings with men. Here the works begin; here a man cannot enjoy leisure; here he must indeed take care to discipline his own body by fastings, watchings, labors, and other reasonable discipline and to subject it to the Spirit so that it will obey and conform to the inner man and faith and not revolt against faith and hinder the inner man, as it is the nature of the body to do if it is not held in check.⁴

Significantly, Luther’s advice draws on his own monastic experience — these are the categories in which he frames the Christian life: discipline, fasting, vigils, etc. Equally significant, however, is a second dimension to this kind of discipline: Luther goes on to present it as a

² An open question is how, or to what extent, humans can be said to participate in acts of charity that come as consequences to justification. This is partially addressed by the remarks on sanctification, below.

³ Abraham Calov, *Systema locorum theologicorum*, tom. X, 582: “Sanctificatio est opus SS. Trinitatis, quo nos anima et corpore consecrat in templum suum, explens nos omnis generis virtutibus, et expellens omnis generis vitia, nobisque adferens gratiam Dei, et regnum coelorum.”

⁴ Martin Luther, “Freedom of a Christian”, here quoted from *Martin Luther. Selections From His Writings*, ed. by John Dillenberger (Anchor/Doubleday: New York, etc., 1962), 67.

life of service to neighbor and community:

A man does not live for himself alone in this mortal body to work for it alone, but he lives also for all men on earth; rather, he lives only for others and not for himself. To this end he brings his body into subjection that he may the more sincerely and freely serve others, as Paul says in Rom. 14 [7-8].⁵

Here again, we encounter a familiar Lutheran pattern: Justification frees the believer from having to tend to his own salvation and liberates him for service to others. Sanctification, in that light, assumes a note of self-discipline, a process that makes way for the Holy Spirit to promote virtues in the believer, virtues that condition the believer's relations toward his neighbor. Sanctification retains a worldly component – in today's words we could call it a "social" component. In more general theological terms we could speak of faith yielding works of charity.

Two more points should be made about this process. First, early Lutherans (including Luther himself) viewed sanctification as something that takes place in a climate of considerable adversity. Christian life in the world, particularly as it is characterized by selfless service to others, is marked by resistance. The

world does not readily adopt – or take kindly to – principles of selfless charity. Therefore, Christian life in the world remains a life under the burden of the cross; many early Lutherans go so far as to describe it as a kind of martyrdom – a passion for the truth of the Gospel. Generally, Lutheran theologians speak of the Holy Spirit's power to console and support the believer at such times. Some, like Abraham Calov, go further and suggest that God purposefully causes such experiences of "fleshly" adversity in order to promote a greater sensitivity for and pleasure in the joys of the Spirit.⁶

Secondly, early Lutherans followed up on discussions of sanctification with descriptions of a "third use of the Law" (*tertius usus legis*). Here the law, stripped of its pre-justification accusatory function, now serves to provide ethical guidelines for the Christian life. Again, Calov serves as a good example, adding an entire 250-page book on what he calls the "Nomocanon", based on an interpretation of the Ten Commandments, to his theological system following the *ordo salutis*. It is one of the earliest efforts to integrate ethics into a system of Lutheran dogmatic theology. As such, though, it is indicative of the period's generally strong interest in theological ethics, an interest that appears in countless sermons and devotional literature, as well. Lutheran theologians even

put together ethical guidelines for rulers, so-called "Regentenspiegel", some of which were remarkably courageous in their criticism. In that regard, we can say that early Lutheran theology promoted a type of piety and religious expression that was particularly sensitive to ethics, especially insofar as ethics created norms for relating to neighbor and society.

That ethical emphasis in Lutheran piety played an even stronger role in Pietism and the Enlightenment, the periods that followed Orthodoxy and dominated German – and, along a slightly different timeline, Scandinavian – Lutheranism in the 18th century. Pietism and Orthodoxy have often been described as mutually antagonistic elements within Lutheranism, and there were, in fact, conflicts between late-Orthodox theologians and proponents of the reform movement that came to be known as Pietism. But there was also a lot of continuity between the two. Broadly speaking, the Orthodox theology I have just described remained foundational for Pietist thinking. In particular, Pietists retained the ethical focus of Orthodoxy – but in a much more overt and programmatic fashion. Pietists placed a stronger emphasis on conversion as renunciation of sin, as well as on rebirth and sanctification as things to be *experienced*. While much of what Orthodox theology wrote on these subjects remained fairly abstract, Pietist preachers and theologians showed a far more practical bent and sought to bring theology more directly in service to the piety of the church. They penned countless tracts of edification, including accounts of their own conversions. Next to their intensified preaching on conversion and rebirth, Pietists also practiced Luther's notion of a "priesthood of all believers", creating small non-hierarchical devo-

tional groups within their churches – and taking a generally critical stance toward the institutionalized church of their day. One might say they made "being there for one's neighbor" into a genuine ecclesiological principle. This ethos of service went well beyond the intimate and local context of the devotional group. Leading figures like August Hermann Francke of Halle developed entire community-renewal projects in the early 18th-century, building a large-scale orphanage and school system for the poor and disadvantaged. Many historians regard this kind of Pietist commitment to community service as a precursor to the modern German state-welfare system. If that is correct, then it marks a way in which a prominent feature of Lutheran piety entered general public life, becoming an enduring feature of political culture. The Halle brand of Pietism quickly became international, too, sponsoring mission initiatives, bible translation projects, and countless followers and derivative institutions.

One could go on and describe successive periods in the history of Lutheran theology – the Enlightenment, the 19th-century Awakening movements, the rise of theological liberalism and reactions against it, the great Scandinavian religious renewals, the challenge of the "social question" and the modern revival of the diaconate, and on into the 20th century with its especially turbulent history. At some point in the Lutheran-Pentecostal dialogue, we will surely want to turn to specific moments in this tradition, since some of them offer interesting parallels to the modern charismatic movement – and because doing so helps us Lutherans understand our own tradition more fully. But for the moment, I would like to close this brief and general overview of how the main compo-

⁵ Ibid., 73.

⁶ Calov concludes his *ordo salutis* with a section on "The Cross, or the Lot of the Elect and Faithful" (*Systema X*, 703ff). He defines the Cross as an affliction of the flesh, caused, significantly, by God himself, who seeks thereby to lead us to a purer acceptance and enjoyment of pleasure in the Spirit: "Crux est afflictio d Deo definita, fidelium, et imprimis electorum, quae passionem quidem carni affert, at Spiritui est gaudium, profertque fructum acceptum, et vertenda tandem in merum gaudium." (703). And further: "Addunt aliqui speciem peculiarem, Martyrium: quod est passio pro veritate Evangelii." (705).

nents of Lutheran theology "form" a response to the question: "How do we encounter Christ?" I think that, by the end of the 17th century, the "system" of Lutheran theology had reached a kind of internal stability. New philosophical approaches and new practical demands may have later changed the way that theology was presented, but the "grammar" of the systems was fairly well settled by the end of Orthodoxy.

2. The historical influence of theology on patterns of Lutheran piety

Formal theological reflection plays a central role in Lutheranism. Typically, Lutherans care about theology; they take it very seriously and they cultivate it institutionally. Yet it would be foolhardy to think that what Lutheran theology teaches is also what Lutheran churchgoers practice. This is made all the more problematic by the very character of most Lutheran theology: That theology tends to strive for "objective" truths, to expend a great deal of effort on spelling out doctrines of God, but relatively little on the experiential consequences of those doctrines. In addition, Lutheran Orthodoxy's emphases on analysing an order of salvation and on identifying the practical implications of that process (theological ethics as an integral part of dogmatic theology) has largely disappeared from more recent treatments of Lutheran systematics. Looking at major 20th-century works of Lutheran theology, one notices a marked lack of pneumatology – issues of rebirth, renewal, or even of ecclesiology play relatively minor roles.

Determining the precise relationship between what is taught and what is done,

between intellectual utterances of "doctrine" and the lives of faith to which that doctrine seeks to be applied, is a considerable methodological problem. Does doctrine have the capacity to shape behavior in discernible ways? About a century ago, the social philosopher Max Weber argued that it can. We are all familiar with Weber's theory of the "Protestant spirit", characterized, in his view, by the Calvinist doctrine of double predestination, a doctrine which motivated an entire culture to be especially industrious and to seek material success – i.e. a doctrine which laid the cultural foundation for the rise of modern Western capitalism. Weber's theory remains controversial, but what makes it intriguing, in my view, is the fact that it takes seriously theological doctrine as a historical force. In Weber's model, doctrine does have cultural implications and it does shape the social behavior of a people long-term. Similarly sweeping studies that focus on Lutheranism are hard to find. Ernst Troeltsch sought to describe the social teachings particular to different confessions, and Werner Elert wrote a two-volume work on the "Morphology of Lutheranism", which is perhaps the closest thing we have. But those works all date from the early 20th century. Furthermore, this kind of approach to studying confessional culture has largely been forgotten – although contemporary historians of culture, proponents of historical anthropology and the history of mentalities have begun to revive it in new forms. In my view, ecumenical theology has a lot to gain by focusing on approaches of this kind – and by asking of the different churches not only "what do they teach?", but "how does what they teach shape their confessional culture?". One of the difficulties, of course, lies in finding *norms* in those confessional cultures, i.e. factors

which are more or less permanent, irreducible characteristics of those cultures and without which those cultures would lose their particular identity.

For Lutheranism, as I have suggested above, some of the key *doctrinal* components of its confessional culture include a) a focus on justification, filtered through the categories of Luther's theological reflection on his own experience, and b) an insistence that Christ comes to us *mediated* by Word and Sacraments. I have, furthermore, specified a number of theological consequences of those doctrinal focal points. Among these were a wedding of justification with sanctification in early Lutheran theology, leading to an enduring concern for ethics, particularly social ethics. By pointing to the language of "struggle" and adversity in such theology, I have also identified a kind of "mentality" that may go hand-in-hand with those doctrines.

Naturally, one could say much more. Most notably, I have not at all mentioned Eucharistic theology or its impact on piety. Lutheran theology has been deeply characterized by its belief in the real presence of Christ at the Eucharist – a point which separated the confession early on from Zwingli and the Swiss Reformation. This is a topic for another day⁷, but it is worth mentioning that here is a fairly easy way for traditional Lutherans to answer the question "How do we encounter Christ?": they could simply say, "in the Eucharist". Theologically, that would be correct. How that belief translates into experience, though, is another question, and would require a

more detailed study of Lutheran eucharistic piety. To some extent, such a study would probably show that Lutheran eucharistic piety is closely linked to the notions of justification and sanctification I spelled out above – that Christ's presence *effects* something, and its primary effects are forgiveness, reconciliation and renewal. There are others, though, and this matter begs further thought.

Werner Elert, in his above-mentioned "Morphology", begins with the same premiss that I have used here: the key component of Lutheran spiritual culture is Luther's understanding of justification. But Elert's description of that doctrine as a cultural force is quite different from my own view – and shows how quickly such analyses become dated by changing historical circumstances. For Elert, the most culturally significant categories in Luther's doctrine are experiences of the Wrath of God, of Fear (*Angst*) and then, of release through Forgiveness. Reading Elert today, one cannot help but feel a certain sense of morbidity in his words. As Elert goes on to describe the distinctively Lutheran *Weltanschauung* that emanates from these categories, he highlights an *Erdverbundenheit*, or earthiness, that tends to focus on the here-and-now more than on a heavenly beyond. But he also goes on to describe, in a section entitled "Kreuz und Jammertal", some of the consequences of that earthiness as melancholy, "realism", *Untergangsstimmung*, and a general sense of living in extreme – if not eschatological – times. The Lutheranism that Elert portrays shows little

⁷ In fact, the Study Group has selected this topic for a future consultation.

spiritual optimism. That may partly be due to historical circumstances – Elert did this work in the late 1920's and published it in 1931 (in Germany). The one exception comes when Elert mentions Lutheranism's historical commitment to social ethics, a commitment which, he points out, even reaches utopian heights. But his description of the ethical implications inherent to the Lutheran *Weltanschauung* quickly move on to discussions of marriage and family, ethnicity (*Volkstum*), as well as attitudes toward government and economics. Some of the dominant themes of these descriptions include a spirit of service to others and an emphasis on askesis in all matters of life (e.g. selflessness in relations with others, in acceptance of government authority, as well as thrift and *Sparsamkeit* in economic matters).

What does this say to our own question, namely of how Lutherans, conditioned by a theology centered on justification, "encounter Christ"? Elert points to a dynamic in Lutheran spirituality that looks like a rough derivative of the Law-Gospel dialectic central to Luther's understanding of justification. Just as Luther saw the Law as an accusing power that instilled fear and a sense of failure and futility, and the Gospel as bursting in on this world like a sudden torrent of liberating light, so, too, Elert's Lutheranism seems burdened by a dark, unforgiving view of life in the world conditioned by *Angst*, adversity and struggle – a world that Christ enters as a briefly transcendent and liberating force,

grasped like a thin ray of sunshine seeping in through a thick mass of clouds. Christ comes to us to give us strength in this world of adversity, to redeem us from it, but also to motivate us toward more effective askesis – toward duty, self-denial, discipline and service to others. It is Christ who gives us the power to endure and to act as his agent in that world.

If this kind of view seems unduly dark, it may be worth remembering that, for much of its history, Lutheranism developed in countries with rotten weather and little sunshine. Perhaps more importantly, those countries – especially Germany – were almost constantly ravaged by war. Someone recently pointed out to me that post-World-War-II Germany is currently experiencing its longest stretch of peace since the Reformation. Every previous generation of German Lutherans knew the experience of war first-hand – and that is especially significant when one considers the 17th century and its devastating Thirty Years' War, since this period was particularly formative for Lutheran theology and piety and retains a powerful presence in Lutheran hymnody (the Thirty Years' War wiped out nearly two-thirds of central Europe's population). These historical circumstances cast a shadow that much of Lutheranism feels even today.¹

That is all the more true since another of Elert's observations is accurate, too: historically, Lutheran *Weltanschauun-*

gen have tended to operate, consciously or unconsciously, with categories of ethnicity. Personally, I view this much factor more critically than Elert and some of his contemporaries did (they valued ethnicity positively as an element in God's order of creation). In my view, history has shown Lutherans to be far too concerned with and restricted by considerations of their own ethnic heritage. There is an implicit arrogance and even, in some cases, racism, couched in these views that has tended to insulate Lutherans from integrating other cultural influences. This preoccupation reaches absurd proportions whenever Lutherans leave their European homelands and settle elsewhere. Much of North American Lutheranism's history is burdened by the legacy of national and ethnic vanities – Swedes refusing fellowship to Norwegians, Germans denying communion to Danes, etc. Similar, though perhaps more complicated dynamics dominated Latin-American and parts of Eastern European Lutheranism, as well. Especially in "diaspora" settings, Lutheran emigrants frequently clung to their native European languages, even occasionally claiming that "this is God's language". Such preoccupation with ethnicity and native culture is certainly one of the reasons why Lutheranism has remained, until fairly recently, confined almost exclusively to German and Scandinavian ethnic groups worldwide.

Lutheranism is, despite all of this, a fairly diverse confessional movement. There have been a lot of "Elerts" in our church, but there have been other elements, as well. Having said that, though, I do think there is an element of Lutheran piety that transcends almost all of these historical factors and which may well be timeless: *a tendency to encounter Christ in the neighbor*. Observers who focus on the

role of justification in Lutheran theology tend to overlook this equally powerful aspect of Lutheranism. While it is true that Lutheran notions of sanctification never attained the conspicuity – or, some would add, the clarity – one finds in Calvinist treatments of the doctrine, it would be misleading to assume that the doctrine has had no influence on Lutheranism. On the contrary, its influence has proven enormous. It is largely conditioned, as far as I can tell, by a spirit of charity that expresses itself in notions of social responsibility. That is particularly evident when one reviews German church history (though my Scandinavian colleagues will certainly be able to add their own accounts to this). One thinks of Luther and his colleagues' well-documented efforts to reform social life – his initiatives to make education available to all (including girls), and to create a centralized system of social welfare come to mind. One thinks of Pietism's schools, hospitals and orphanages, of 18th-century paedagogues (like J.F. Oberlin), and of the 19th century diaconate revival at the hands of people like J. H. Wichern. On a smaller scale, one thinks of people like the Württemberg pastor Gustav Werner, who responded to the challenges of the Industrial Revolution by erecting a "Christian factory" run on principles of Christian love and fraternity and intended to ensure a humane standard of living for its workers. This fact comes to mind, as well, as we look at today's Lutheran World Federation and its powerful emphasis on development work and aid, institutionalized in Lutheran World Service and the Department for Mission and Development. These are but a few of the examples one can cite that illustrate the importance of service to neighbor for Lutheran culture. And although the connection sometimes recedes be-

¹ I do not wish to suggest that Elert is paradigmatic for all of Lutheranism, but he certainly represents one prominent strand of our confessional culture. Thankfully (in my view), there have been others.

hind every-day pragmatism and anonymous institutionality, I do wish to contend that this spirit of service is a direct expression of Lutheran religiosity. It is a constant in the Lutheran tradition that has survived virtually every change of historical and theological context and remains prominent to this day. It is one of the reasons, too, why so many Lutherans are prominent in positions dealing with public service and education.

3. Some personal reflections on encountering Christ

Finally, let me close by adding a few observations of a more personal nature in which I make my own experience the subject of empirical examination. Like many Lutherans, I have a hard time with this kind of "testimonial approach". Some of the reasons for that are cultural, some, too, are a product of my academic training. But some of the hesitancy stems from characteristics inherent to Lutheran piety. I am certainly not the only Lutheran for whom a large part of his devotional life centers on the traditional activities of reading, meditation and prayer. All of these are mainly interior activities, things one can do alone – and which I do do mostly alone. Opportunities for public "sharing", in which the fruits of that kind of devotional experience may be communicated with others, are, in my own recent church experience in Germany, fairly uncommon – although this is not the rule for international Lutheranism any more. The kinds of collective experiences I find most rewarding tend to involve music. In this, too, I am probably a "typical" Lutheran. Luther himself often remarked on the power of music to convey God's spirit directly into the heart, believing that God "speaks" most immediately in

music. To have that power, I would add, music does not need words. Words, when they are present, tend to be most powerful when they are themselves "musical", i.e. when they are poetic. Fortunately, Lutheranism has a uniquely rich musical tradition, dominated (perhaps too one-sidedly) by Bach, but also featuring a diverse and powerful collection of hymns.

Coming from a family with a long line of Lutheran pastors, teachers and church musicians – and growing up in a Lutheran parsonage – I have a certain "home-field" sensitivity toward public service and service to the church. "Encountering Christ", in my experience, therefore often takes place in encounters with other people. At one level, that happens along the lines of Matthew 25, 31-46: Christ appearing in the guise of the hungry, thirsty, the stranger, the naked and the sick. This happens less as a response to individual events, though certainly they are a part of the phenomenon, and more at the level of an underlying disposition. It may well be related to what Luther means when he speaks of being "inhabited" by Christ – a person of faith cannot help but see the world with different eyes.

Related to this is a deeper sense of vocation – of being called and of having a calling. This sense was not always present with the same intensity, and there were one or two points along the way that involved the kind "vertical from above" propulsion that people often describe as "conversion". Experiences like this are certainly in tune with traditional Lutheran theology, but they are not experiences that Lutherans often speak of in public. In my own understanding of what took place, I would not hesitate to describe it as a very immediate "encoun-

ter with Christ". It was a turning point. On the other hand "turning" simply points one in a new direction – it is not what keeps one going forward. That takes endurance, and by that I mean repeated self-examination, long-term commitment and perseverance. It also takes a lot of intellectual reflection, particularly when part of one's vocation involves serving the church as a theologian, of grappling intellectually with the truths of faith, their history and profession.

As I reflect on my own sense of calling, I have come, with time, to recognize more specificity. At first, it consists largely of a feeling "filled" with the presence of the Holy Spirit. The Holy Spirit is working in his role as Sustainer and Counsellor. But as the experience settles in, other facets begin to stand out. For one thing, I have come to believe that my own vocation is, at a deeper level, related to Lutheran notions of justification – and I can now see how that doctrine has shaped my own faith experience, even though, to be honest, I have rarely, as an adult, heard a memorable

sermon on that doctrine in a Lutheran church. A profound part of my sense of Christian calling is linked to a desire for reconciliation – to serve as an agent of that same spirit of reconciliation that God sends forth in his offer of gracious forgiveness. That may be a plausible description of the Christian ministry in general. It is certainly part of the nature of an ecumenical theologian. But, at a more basic level, it is a desire that, within allowances made for remaining sinfulness, motivates all of my relations with other people, a desire to bridge difference, to end estrangement and to find reconciliation and oneness. In that sense, I would say I also encounter Christ within myself – often as a stranger, and frequently to my own surprise.

Kenneth G. Appold on Ph.D., Dr.theol.habil., joka toimii tutkimusprofessorina Strasbourgin Ekumeenisen tutkimuksen instituutissa (Institute for Ecumenical Research)

Encountering Christ in Proclamation

Lutheran – Pentecostal Consultation, Pasadena, CA,
December 9-13, 2006

Matti Repo

Word and Witness in Worship

Roughly a week ago, on the first Sunday in Advent, I attended the worship service in my local parish church. The First of Advent is a popular Sunday in Finland even among those who do not worship regularly. Its popularity seems to be based upon one element which, in fact, is not lacking from any other Sunday, but which bears a particular character on this very opening day of the Church Year: the *Hosanna*. On the First of Advent this hymn is sung with Lutheran enthusiasm (if such a thing exists) by the whole congregation, in a pompous march tune composed by Georg Joseph Vogler. Vogler's *Hosanna* was first performed in 1795 in Stockholm, where this German composer served as music director of the Swedish Royal Court. Today, this piece of music is virtually unknown in Sweden and Germany, but it ranks among the best-loved hymns in Finland. Children learn it in

school already in the primary level, and their grandparents take them to the church just to join their voices together in the choir of generations. Even the TV news usually pays a visit at a church, just to report to everybody in the country that it's "Hosanna-time" again.

The immense popularity of an Advent hymn witnesses to the willingness of common people to start preparing for Christmas. The hymn marks the opening of a festive season. However, I don't think that's all there is to the singing of *Hosanna*, no more than opening presents and eating a good meal is all there is to celebrating Christmas. I believe there is a deeper wish underlying the apparent love for a feast, a wish to have an encounter with the divine, a hope to experience the holy mysteries embedded in the Church year. Deep down there is the wish to encounter Christ who is coming to us.

Christ Comes to us in the Word

The Advent service reminded me of the three comings of Christ – first, he has come as the child born from the Virgin Mary; second, he is coming to us in the proclaimed Gospel; and third, he will come again as the almighty King. We are living in a time between his two very visible comings, the beginning and the end, and yet we hail him today with our *Hosanna*, since we encounter him in the worship. Actually, the worship service last Sunday was full of encounters with Christ – apart from the Scripture readings, the sermon and the Eucharist, the hymns, prayers and even the offering also involved encountering with Christ. It would be impossible to point to a part of the service where there was no encountering with Christ whatsoever. In the Lutheran *Book of Concord*, the following five are mentioned as ways for God to encounter us in the Gospel:

We shall now return to the Gospel, which offers council and help against sin in more than one way, for God is surpassingly rich in his grace: First, through the spoken word, by which the forgiveness of sin (the peculiar function of the Gospel) is preached to the whole world; second, through Baptism; third, through the holy Sacrament of the Altar; fourth, through the power of the keys; and finally,

through the mutual conversation and consolation of brethren. Matt. 18:20, "Where two or three are gathered," etc.¹

In this much-quoted passage of the *Smalcald Articles* (1537) Luther introduces the reader to a rather wide and yet a theologically condensed understanding of the ways God uses the Gospel to reach out to us. They all seem to aim at the same thing, the forgiveness of sins, but on the other hand, the fifth of them, the "mutual conversation and consolation of the brethren" might as well involve all dimensions of pastoral counselling, not just the absolution. In general, one might say that the primary means for the Gospel are the Word and the Sacraments – that is, the proclamation, Baptism and Eucharist together with the Absolution. All these, as well as the "brotherly conversation", are external and concrete, visible, audible and tangible means for the Word. They allow the promises of the Gospel to be heard, seen, touched and even eaten by us – and as such, they let us encounter Christ.

During his time of refuge in the Wartburg Castle in 1521-1522, Luther elaborated on the theology of the Word of God on several levels. First of all, he translated the whole New Testament and large sections of the Old Testament into German. Second, he created a helpful

¹ The Smalcald Articles 3, IV. In: Tappert, T. G. (ed.), *The book of concord: The confessions of the evangelical Lutheran church*. Philadelphia: Fortress Press 2000 (1959).

tool for any preacher by writing model sermons that would promote the proclamation of the Gospel. These sermons were subsequently published as the *Advent Postill* and the *Christmas Postill*, and they form the core of Luther's *Church Postill*. And third, as an introduction to the work, Luther wrote a treatise named *A Brief Instruction on What to Look for and Expect in the Gospels* (1522). In this treatise, the following advice is given to all who read the Holy Scriptures or listen to the word:

When you open the book containing the gospels and read or hear how Christ comes here or there, or how someone is brought to him, you should therein perceive the sermon or the gospel through which he is coming to you, or you are being brought to him. For the preaching of the gospel is nothing else than Christ coming to us, or we being brought to him².

What do the Lutherans mean with the "Word of God"?

It is not always easy for the Lutherans to discern in what sense they speak about the "Word of God". The phrase can indicate at least three things. First, it refers to the Holy Scriptures of the Old and New Testament. Second, it denotes the proclaimed message derived from the Scriptures, the *viva vox evangelii*, the living voice of the Gospel. Finally, "Word" especially with a capital W, can point to the incarnated Logos, the second Person in the Trinity. To speak about

"encountering Christ" involves all these three meanings, but I will put my emphasis on the proclamation. – Another preliminary reminder is that the Lutherans are very keen on distinguishing between the Law and Gospel as opposite doctrines which both belong to the written and proclaimed word of God, but out of which the Gospel about salvation in Christ is considered the proper "word of God". The two principles of Law and Gospel are present throughout the Scriptures. They need to be clearly distinguished and not mixed in a sermon.

Christ comes to us in the written and proclaimed Gospel. We encounter the living God in the word. Hence, it is not enough for theologians to study preaching according to modern theories of information. They might be useful for any preacher to know and to heed, but proclaiming the Gospel is more than just voicing an important message. It is articulating the divine love of God for all creation, expressing it and through the sermon making the listeners partakers of God's love in Christ. Thus listening to a sermon is more than getting knowledge, it is deeper than intellectual learning. Since it is encountering with Christ, it is an experience of him coming personally to me. However, any description of this experience should not take the form of a narrow and fixed pattern for others to adopt. It should be left open, since the substance of such an experience can be nothing more than trust and faith emerging in us.

The Word of God has a Sacramental Character

There is a long tradition of characterizing Lutheranism as the "Church of the Word" in comparison to the Catholic Church, which, on its part, is supposed to be a "Church of the Sacraments". Today, this distinction appears all too simplified and obsolete. The ecumenical movement has changed both of the parties. After the Second Vatican council, the sermon has become an essential element in the Catholic Mass, and the church no longer emphasises the "tradition" as another source besides the Scriptures for the divine revelation to be derived from. On the other hand, the Lutheran churches have learned to value the traditional liturgy and have started to emphasise the centrality of the Eucharist – the worship service is no longer focused exclusively on the sermon to the service of which all other liturgical elements were subdued.

The sermon in a Lutheran worship service is today seen in the context of the whole sacramental nature of the church. Actually, in this relation the Lutherans have found their way back to the Reformation, which in its essence was very conservative when it came to the Liturgy and Sacraments. This was still evident during the time of Lutheran Orthodoxy in the 17th century. Later generations, particularly those under the influence of Enlightenment and Pietism, put more emphasis on the sermon as a powerful means for convincing an individu-

al person about the divine plan for his or her salvation. To put it simply, the emphasis shifted from the sacramental proclamation of the Gospel to an intellectual addressing of persons who were supposed to be encountered in their souls by the divine act of God in the Holy Spirit.

The latest development, influenced especially by the catholic Liturgical Movement and the ecumenical Faith and Order commission, has sought to turn the wheel back to a fuller awareness of the catholic heritage of the Church of Christ in Lutheranism. As a sign of this development in Finland, the holy Eucharist is nowadays celebrated each Sunday, whereas it still was common during the first half of the 20th century to have it only twice a year. The word and Sacraments can no longer be isolated from each other, but instead, they are proclaimed and administered together, as highlighted in the *Augsburg Confession* article VII on the Church: "The church is the assembly of saints in which the Gospel is taught purely and the sacraments are administered rightly."³

The Visible Word of Baptism and Eucharist

Luther quotes in his *Large Catechism*, as well as in the *Smalcald Articles*, an excerpt from St. Augustin's tract on the Gospel of John, according to which the Sacraments are nothing else than "visi-

² *Luther's works*. Ed. by J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann. Vol. 35: Word and Sacrament I. Philadelphia: Fortress Press 1999 (1960), p. 121.

³ *Augsburg Confession* VII, 1. In: Tappert, T. G. (ed.), *The Augsburg confession*: Translated from the Latin. Philadelphia: Fortress Press 2000 (1959).

ble word".⁴ It is not the water of Baptism which cleanses from sin but the word together with the water: "From the Word it derives its nature as a sacrament, as St. Augustine taught, '*Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.*' This means that when the Word is added to the element or the natural substance, it becomes a sacrament, that is, a holy, divine thing and sign."⁵ "Baptism is nothing else than the Word of God in water, commanded by the institution of Christ; or as Paul says, 'the washing of water with the word'; or, again, as Augustine puts it, 'The Word is added to the element and it becomes a sacrament'.⁶

What is said about the Baptism is also applied to the Eucharist.⁷ It is the word of God, the promise of Jesus in his words of institution that make the bread and wine into the saving meal of Christ's body and blood. The bread and wine, being Christ's body and blood, are the word of God made visible. In their liturgy, the Lutherans can literally refer to Psalm 34:9, "Taste and see how the Lord is good". Since the word and the elements of bread and wine are inseparable, the sacramental meal is also a visible and audible proclamation, just as St. Paul writes: "As often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim

the Lord's death until He comes." (1. Cor. 11, 26)

The sermon belongs to the worship as much as the Eucharist does; as a matter of fact, they both refer to God's saving work in Christ and bring that work to those who participate in the service. The proclaimed Gospel is remembering Christ's atonement but also forgiving sins in his name. Together with the Sacrament, the sermon has both an anamnetical and an eschatological function.

The proclamation of the Gospel in worship not only takes place in a sacramental context but it also has a sacramental character of itself. In the Baptism and the Eucharist, the visible and audible word is not only referring to a spiritual occurrence, but also causing it to happen. The water and the bread and wine do not symbolize or visualize a spiritual truth which would be separately taking place somewhere else. On the contrary, they make this spiritual truth to be realized in that very act. The word does not only inform us about the divine truths. Rather, those truths are brought into realization through the word. Since the word derives its authority from God, it mediates and truly gives what it promises. As Jesus sent his apostles, he promised: "If you forgive the sins of any, they

are forgiven; if you retain the sins of any, they are retained." (John 20:23)

Because the proclaimed Gospel bestows upon the listener what it promises, it can be said to possess a sacramental character itself. The human words in any language, spoken by any human being are as sacramental as the Baptism and the Eucharist, as much as they proclaim the Gospel of Jesus Christ. Or, to articulate this theological truth philosophically, the words of a human language, the external signs of an inner reality, do not refer to something outside of themselves. The *signum & res* of a word or a sentence stay together, the language of the Gospel points to the very content of the Gospel to which it is testifying. The word carries in itself the reality it describes. There is a "real presence" of Christ in the word, parallel to that of his real presence in the Eucharist.

God Gives Himself in the Word

The sacramental understanding of the word is based on the Trinitarian doctrine of the self-giving God. In the explanation to the three articles of the Creed in his *Large Catechism*, Luther teaches that God gives himself in all the three Persons:

For here we see how the Father has given himself to us, with all his creatures, has abundantly provided for us in this life, and, further, has sho-

wered us with inexpressible eternal treasures through his Son and the Holy Spirit, as we shall hear.⁹

Here we learn to know the second person of the Godhead, and we see what we receive from God over and above the temporal goods mentioned above — that is, how he has completely given himself to us, withholding nothing.¹⁰

Through this knowledge we come to love and delight in all the commandments of God because we see that God gives himself completely to us, with all his gifts and his power, to help us keep the Ten Commandments: the Father gives us all creation, Christ all his works, the Holy Spirit all his gifts.¹¹

The God of Israel in the Bible is neither a reclining deity nor an abstract idea but an active person. Specific to God's action is his speech. God creates and sustains his creation by speaking his word. When God gives himself, he does it in his speech. In the beginning there was the Word, the eternal Logos (John 1:1), God's intentional and rational principle by which the whole cosmos is created in a rational order. The creation expresses a Logic, which is based upon God's intention. This Logic makes every rational and scientific approach to the creation possible, but it also makes it possible to speak theologically about God

⁴ *Iam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis. Quare non ait, mundi estis propter Baptismum quo loti estis, sed ait, propter verbum quod locutus sum vobis; nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.*" - Augustine: *In evangelium Iohannis tractatus centum viginti quatuor*, 80:3 (PL 35, p. 1840).

⁵ The Large Catechism 4, Baptism, 18.

⁶ The Smalcald Articles 3, V, 1.

⁷ The Large Catechism 4, Eucharist, 10.

⁸ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, pp. 365-369.

⁹ The Large Catechism 2, 24.

¹⁰ The Large Catechism 2, 26.

¹¹ The Large Catechism 2, 69.

and his mighty deeds of creation, salvation and sanctification.¹²

Christ the Incarnated Word

Christ is the incarnated Logos, in whom everything that exists was created through God's speech. God the Father is in eternal conversation with the Son and the Holy Spirit (cf. John 16:13-15). In the Son, God is in conversation with the creation, since the Son has become flesh and assumed the human nature. In the person of the Son, God is in conversation with the whole of humanity and all creation. Man can hear God's speech, but only because the creation is God's speech and because the Word is incarnated in Christ – that is, man can hear God but only as human language, in words that are part of the creation. God does not address humankind directly, surpassing his Logos, but only in the words human beings can receive. The revelation happens in an understandable language.¹³

In his *Sermon for main service on Christmas Day*, included in his *Christmas Postill*, written in Wartburg 1522, Luther explains the Prologue of the Gospel of John by making reference to the narrative of creation in the first chapter of Genesis. Starting by the creation, Luther moves on to highlight the eter-

nal dialogue between the Father and the Son and goes further to the presence of God in his word:

For instance, God said, "Let there be a heaven," and he said, "Let there be a sun, a moon, and stars," etc. From Moses' text one clearly draws the conclusion, that God has a word with which he spoke before there existed any creatures. This word assuredly cannot be a creature inasmuch as all creatures are created through the speaking of the same divine word, as the Moses text sets forth clearly, powerfully and convincingly when it says "God said, 'Let there be light', and there was light."¹⁴

The word he speaks within himself and which remains within him, is never separated from him. Hence following the apostle's thought, we must think that God carries on dialogue with himself and that he utters a word from himself; however his word is not merely an exhalation or a noise, but it carries with it the whole essence of the divine nature and, as we said above in the Epistle where we dealt with the brightness of his glory and image, the divine nature is formed to accompany the image and it becomes the very image itself. The brilliant

also radiates the glory so that it merges with the glory. Accordingly, in this passage too, God of himself speaks his word so that the godhead follows the word and remains with its nature in the word and is there in its essence.¹⁵

His word is so much like himself, that the godhead is wholly in it, and he who has the word has the whole godhead. But this comparison admittedly has its limitation. The human word does not carry with itself the essence or the nature of the heart; but it is only able to signify or to act as a sign, just as a wooden or gold statue does not carry with it the essence of the human being whom it portrays. But here, in God, the word brings not only the sign and representation, but also the whole being and it is as full of God as he whose image or word it is.¹⁶

The inner-trinitarian conversation between the divine Persons is not only the fundament of creation, but also the very basis for all theology and any human proclamation of the word of God. Whereas the human words are only signs of items distinct to them, God's words are realities and carry within the essence of what they are signifying. Luther returned to these far-reaching insights in his *Lectures on Genesis* (1535):

For God calls into existence the things which do not exist (Rom. 4:17). He does not speak grammatical words; He speaks true and

existent realities. Accordingly, that which among us has the sound of a word is a reality with God. Thus sun, moon, heaven, earth, Peter, Paul, I, you, etc. — we are all words of God, in fact only one single syllable or letter by comparison with the entire creation. We, too, speak, but only according to the rules of language; that is, we assign names to objects which have already been created. But the divine rule of language is different, namely: when He says: "Sun, shine," the sun is there at once and shines. Thus the words of God are realities, not bare words.¹⁷

The Word Incorporates us into Christ in the Church

What Luther says about God's creative word also applies to the proclamation of the Gospel. Scripture reading, sermons or any other witnessing brings Christ personally to us. He is encountered in the word, since the word of God not only names him but also carries him along. The Church is the Mother of all believers, giving birth to her children and nourishing them with the milk of the word. In the *Large Catechism*, Luther combines the word, the church and the Spirit in a way that integrates them as substantial elements into God's divine plan for sanctification, i.e. salvation:

The third article, therefore, is that I believe in the Holy Spirit, that is,

¹² Cf. Joseph Kardinal Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. [6. Aufl.] Mit einem neuen einleitenden Essay. München: Kösel 2005, pp. 126-132. According to Cardinal Ratzinger, the early Church Fathers deliberately chose between two Greek principles, Logos and Mythos (philosophy and religion) and by choosing the rational instead of the mythical they contributed to the emergence of Christian theology among other sciences.

¹³ Cf. Robert Jenson, *Systematic Theology. Volume 2: The Works of God*. New York: Oxford University Press 1997, pp. 153-164, 270-288.

¹⁴ Luther's works, vol. 52: Sermons II, p. 42.

¹⁵ Luther's works, vol. 52: Sermons II, p. 45.

¹⁶ Luther's works, vol. 52: Sermons II, p. 46.

¹⁷ Luther's works, vol. 1: Lectures on Genesis 1-5, Ge 1:6.

that the Holy Spirit will sanctify me and is sanctifying me. Therefore, from the Father I receive creation, from the Son redemption, from the Holy Spirit sanctification. How does he sanctify me? By causing me to believe that there is one, holy church through which he sanctifies me, through which the Holy Spirit speaks and causes the preachers to preach the gospel. The same he gives to you in your heart through the sacraments that you may believe the Word and become a member of the church.¹⁸

Nevertheless, the church is more than the preachers or the individual believers – it is the people of God. One cannot be a Christian alone, how personal our faith might ever be. The faith always brings us together with other people. This is most apparent in the Holy Eucharist, which unites us not only with Christ but with our neighbours, too. The communion we share in the body and blood of Christ makes us communicate through him with all others who share the same bread and wine. This communion means becoming sacramentally united in mutual love, as Luther writes in his treatise on *The Blessed Sacrament of The Holy and True Body of Christ, And the Brotherhoods* (1519):

In conclusion, the blessing of this sacrament is fellowship and love, by which we are strengthened against death and all evil. This fellowship is twofold: on the one hand we partake of Christ and all saints;

on the other hand we permit all Christians to be partakers of us, in whatever way they and we are able. Thus by means of this sacrament all self-seeking love is rooted out and gives place to that which seeks the common good of all; and through the change wrought by love there is one bread, one drink, one body, one community.¹⁹

Christ the Gift and Christ the Example

The topic of sacramental participation in Christ actually belongs to another theme than the present one. However, since we talk about encountering Christ, I find it useful to stop for a moment at the Eucharist because it so strongly brings to the fore what kind of Christ we encounter, be it in the Sacraments or in the proclamation. Christ is encountered as a gift and as an example, and exactly in this very order. In his introduction to the *Church Postill*, Luther advises the reader on *What to Look for and Expect in the Gospels* (1522):

The chief article and foundation of the gospel is that before you take Christ as an example, you accept and recognize him as a gift, as a present that God has given you and that is your own. This means that when you see or hear of Christ doing or suffering something, you do not doubt that Christ himself, with his deeds and suffering, belongs to you. ... Now when you

have Christ as the foundation and chief blessing of your salvation, then the other part follows: that you take him as your example, giving yourself in service to your neighbor just as you see that Christ has given himself for you.²⁰

Christ the Gift and Christ the Example both come to us in the word. His two roles belong together but they differ from each other as much as faith differs from works. To start with Christ as an example, without receiving him as a gift in faith would mean starting from the works or trying to turn a tree good out of its fruit. The good works do not make a Christian but a Christian does good works. Christ as a gift nourishes the faith and makes one a Christian, but Christ as an example exercises one's works. After Christ is received as a gift in faith, the believer shall accept him as an example and treat his neighbor similarly as Christ has done to him.

The two sides of encountering Christ in the proclamation are both rather concrete. In the Gospel Christ comes to us, takes our place and invites us to make an exchange with him. Christ takes our sins upon him and in exchange, gives his holiness to us. This exchange in faith is then extended to the neighbors in love, as Christ the Gift is accepted as an example. In the Christmas sermons of his *Church Postill*, Luther extensively elaborates this theme and encourages the

believers to adopt themselves the position of the newborn baby Jesus:

This is the meaning of Isaiah 9: "To us a child is born, and to us a son is given." To us, to us, born to us and given to us. Therefore see to it that you derive from the Gospel not only enjoyment of the story as such, for that does not last long. Nor should you derive from it only an example, for that does not hold up without faith. But see to it that you make his birth your own, and that you make an exchange with him, so that you rid yourself of your birth and receive, instead, his. This happens if you have this faith. By this token you sit assuredly in the Virgin Mary's lap and are her dear child. This faith you have to practice and to pray for as long as you live; you can never strengthen it enough. That is our foundation and our inheritance; on it the good works are to be built. ... Now there follows the example of good works, that you also do to your neighbor as you see that Christ has done for you. Here we learn what good works are in themselves. ... You see here that he has loved us and that he has done all his works for us. The purpose is that we, in turn, do likewise, not to him — he is not in need of it — but to our neighbor.²¹

¹⁸ *Luther's works*, vol. 51: Sermons I, p. 168.

¹⁹ *Luther's works*, vol. 35: Word and Sacrament I, p. 67.

²⁰ *Luther's works*, vol. 35: Word and Sacrament I, pp. 119-120.

²¹ *Luther's works*, vol. 52: Sermons II, pp. 16-17.

A Gift Wrapped in Scriptures

In the Christmas sermons of the *Church Postill*, Luther gives the diapers of baby Jesus an allegorical interpretation: they are the Holy Scriptures of Old and New Testament, into which Christ is wrapped. Christ as gift is found wrapped in the Scriptures, like the baby Jesus was found in the manger, wrapped in the simple clothes his Mother gave him. Anyone reading the Scriptures or listening to a Christmas sermon is granted the greatest Christmas gift, and the preacher is expected to open up the wrapping and lift Christ up for the congregation to see:

He lies in the manger. Look at this so that you may be certain that only Christ is to be preached in all the world. What else is the manger than the gathering of the Christian people in church to listen to the sermon? We are the animals that go with this manger. There Christ is placed before us, and with this food we are to feed our souls, that is, lead them to the sermon. He who goes to listen to a sermon, goes to this manger, but the sermons must deal with Christ. For not all mangers hold Christ and not all sermons teach the faith. Notice there was only one manger in Bethlehem in which this treasure lay, and it was, in addition, an unused, despised manger which at other times contained no fodder. Thus the preaching of the gospel is free of all other things; it has Christ and teaches only him. Should it, however, teach somet-

hing else, then it has already ceased being Christ's little manger, and has become the manger of cavalry horses, filled with the physical fodder of temporal teaching.²²

In the same Christmas sermons Luther also highlights another important aspect. The poverty of the holy family and the misery of the little baby born in the midst of human anxiety and misery are an invitation for us to associate ourselves with all the poor and needy:

But what it means to find Christ in such poverty and what his baby diapers and the manger signify, these things have been stated in the previous Gospel. We saw that his poverty, teaches how we are to find him in our neighbor, in the lowliest and the neediest, and that his diapers are Holy Scripture. Thus in our active life we are to stick with the needy, while in our studies and in our contemplative life we are to stay only with God's word, so that Christ alone is in both respects the man who is everywhere before us.

We can also find the same two sides in Luther's famous Christmas hymn *Vor Himmel hoch* (1535). The strophes have been written so that the hymn can be sung as a play between persons in different roles. Originally, the hymn was intended to educate children in the Gospel, but it gives a lot to any grown-up to elaborate on: Christ, who has made himself poor and small for us, is lying in his crib, wrapped in the simple clothes. A

matter of fact, the whole hymn opens up from the perspective of the eternal Word incarnated in the misery and poverty of humankind and wrapped in the Scriptures. The greatest Gift is to be found lying in the manger. No human being can say it is too difficult to reach out to God, since God has come so low and made himself so small that everyone can come to him. Christ the Gift is simultaneously Christ the Example:

- 5 Take heed then to the token sure,
The crib, the swaddling clothes so poor;
The infant you shall find laid there,
Who all the world doth hold and bear.
- 6 Hence let us all be glad some then,
And with the shepherd folk go in
To see what God to us hath given,
With his dear honored Son from heaven.
- 7 Take note, my heart; see there! look low:
What lies then in the manger so?
Whose is the lovely little child?
It is the darling Jesus-child.
- 8 Welcome thou art, thou noble guest,
With sinners who dost lie and rest,
And com'st into my misery!
How thankful I must ever be!

- 9 Ah Lord! the maker of us all!
How hast thou grown so poor and small,
That there thou liest on withered grass,
The supper of the ox and ass?²⁴

The Effectiveness of the Word

When Luther returned to Wittenberg from his Wartburg refuge in March 1522, he strongly opposed the enthusiasm of Andreas Karlstadt and the so-called "Zwickau Prophets" who had taken the lead of the local reformation and turned it into a rebellious movement. Luther himself had not wanted to abandon the traditional liturgy, sacramental life, ministries and vestments or any other good ecclesial habits, as the more radical reformers were anxious to do. As soon as he had returned, Luther dressed up as a monk again and mounted on the pulpit of the parish church dedicated to the blessed Saint Mary and gave a sermon every day of the so-called *Invocavit*-week. In the second sermon of this series, on Monday, Luther discounted all human efforts and any rebellious acts for a new Christianity. Instead, he emphasized the effect the proclaimed word has had and continues to have in all the Church:

In short, I will preach it, teach it, write it, but I will constrain no man by force, for faith must come freely without compulsion. Take myself as an example. I opposed indulgences and all the papists, but

²² *Luther's works*, vol. 52 : Sermons II, pp. 22-23.

²³ *Luther's works*, vol. 52 : Sermons II, p. 39.

²⁴ *Luther's works*, vol. 53: Liturgy and Hymns, p. 291.

never with force. I simply taught, preached, and wrote God's Word; otherwise I did nothing. And while I slept, or drank Wittenberg beer with my friends Philip and Arnsdorf, the Word so greatly weakened the papacy that no prince or emperor ever inflicted such losses upon it. I did nothing; the Word did everything.²⁵

The word of God has an inherent power to do wonders. It can even convert an unbeliever. It does not need any outer means to boost its efficacy or to make people believe in it, since it already has Christ in it. Two or three generations after the Reformation, the Lutheran Orthodoxy developed its doctrine on the word along the same lines, but with a slightly different setting in the Trinitarian framework. Whereas Luther put emphasis on Christ the Word in the Scriptures, the Orthodox Fathers elaborated on the inspiration of the Scriptures by the Holy Spirit.

For Lutheran Orthodoxy, the Gospel about Jesus Christ is also the revealed doctrine from which the Church lives. The whole identity of the church is based upon it. The word of God is not "dead letters" which the Spirit would need to inspire in the sermon. On the contrary, the word is full of Spirit in itself. In the so-called Rathmannian dispute in Danzig in the early 1620s, Orthodoxy claimed that the word is *theopneustos*, i.e. it has come into being by the Spirit of God and it consequently has the Spirit active in itself. The Spirit does not come from somewhere outside into the word, but the Spirit is conferred upon us through the word. This was expressed

²⁵ *Luther's works*, vol. 51: Sermons I, p. 77.

²⁶ Augsburg Confession V, 2.

already in the *Augsburg Confession* article V, according to which "through the Word and the sacraments, as through instruments, the Holy Spirit is given, and the Holy Spirit produces faith, where and when it pleases God, in those who hear the Gospel".²⁶

Lutheran Orthodoxy crystallized its teaching on the Holy Scriptures in four concepts: *veritas*, *sufficitas*, *perspicuitas*, and *efficitas*. The Scriptures are divinely inspired, the revelation in the written word is true, it is sufficient for our salvation, it is clear and understandable, and it is effective on the basis of its own power. Leaving aside the questions posed by modern biblical scholarship to the doctrine of verbal inspiration we might consider what the Lutheran contribution could be for our present dialogue especially in the fourth of these characters.

Christ Effective in the Word

I have attempted above to locate the grounds for the effectiveness of proclamation in the presence of Christ in the word. He is the Word that God speaks and he is the content of the words we preach. Unfortunately, Lutheran theology has not been very interested in developing these insights after the doctrine of verbal inspiration no longer was found satisfactory. The post-enlightenment theology followed neither the Christological nor the Pneumatological approach. The philosophy of Immanuel Kant made it especially difficult to speak about religious matters in ontological categories. The great 19th-century Lutheran systematic theologians sought to

find a way to keep theology able into a dialogue with other sciences. The so-called "liberal theology" was an attempt to help the Church to be credible, but the reverse of it was that proclamation needed to be theologically motivated in intellectual or emotional terms. The present-day European Lutheran theology has credited much from the insights of Albrecht Ritschl or Wilhelm Herrmann, according to whom religion is an experience of statements on value, not of statements on being.²⁷

This understanding has had its influence on preaching, too. Lutheran pastors very seldom have the courage to address their gathered congregations claiming, "Thus saith the LORD." In the pietistically oriented revival movements, which are quite alive in some countries and inside some churches today, there is at least a sacramental pastoral dimension in the sermons that takes form of an absolutism. But too often one hears sermons in which the Gospel is described only from the outside, just as if being described by someone not personally involved in proclaiming it.

Modern Lutheranism does not seem to hold on to the sacramental character of preaching but to the 19th century suppositions of philosophic categories. It does not emphasise God's presence in the

word but God's influence on the listeners. Christ himself remains distant, like a vague profile of an idealised person who is believed to exercise a spiritual effect on the human mind when it is addressed intellectually and emotionally. The proclamation of Gospel is described theologically as a "word-event", an existential condition favourable for the faith to emerge in a human mind. One might ask whether this existential approach to the effectiveness of the word has in fact become a part of the theological inheritance of other than Lutheran denominations, too. At least it seems to give considerable space to interpretations in which the human free will can be credited to make a decision about faith.

The doctrine of the word in Lutheran Orthodoxy seeks to give all glory to God. There is no part in the conversion of a human being that could be attributed to man, apart from disbelief and opposition. Yet Lutherans do not teach predestination – they refuse to start investigations on God's hidden will but instead, refer to His revealed will in Christ. In comparison, the Calvinist teaching on the double predestination is evidently developed to answer the question "why do some believe and others don't – why are some saved and others not?" From a Lutheran point of view, such inquiries

²⁷ Cf. Eeva Martikainen, *Religion als Werterlebnis*. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 99. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

lead either to double predestination or synergism.

If Pentecostalism has mainly emerged from the Methodist and Holiness traditions²⁸, where would it stand here – in the Calvinist teaching of predestination or Arminian teaching of Free Will? Or

has it been under the influence of the 19th century philosophies, wishing to speak to human emotions using rational categories? Or, is there a yet another position in between these? Is it possible to get together to emphasise encountering Christ as a Living Person in the proclaimed, efficacious, "sacramental" Word of God?

Matti Repo, TT, dosentti, pastori, työskentelee teologisten asiain sihteerinä Kirkkohallituksessa

²⁸ Cf. Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*. Peabody, Mass.: Hendrickson (1987) 2004.

Communiqué

Conversations between Pentecostals and Lutherans

From September 10 – 17, 2005 a group of Pentecostal scholars and leaders and representatives of the Lutheran World Federation met at the Institute for Ecumenical Research at Strasbourg, France. The purpose of the meeting was to engage in conversations relating to the respective communities. The event focused on the topic "How Do We Encounter Christ?" and allowed the two groups to get better acquainted, to learn about each others churches. The need for such a meeting has become all the more important in the light of the fact that these ecclesial groups are both growing rapidly throughout the southern hemisphere.

To begin the conversations, two preliminary papers were offered. Prof. Kenneth G. Appold, from the Institute for Ecumenical Research, introduced Lutheranism and Dr. Cecil M. Robeck Jr., Professor of Church History and Ecumenics at Fuller Theological Seminary in Pasadena, California introduced Pentecostalism. Questions were asked and valuable explanations given that prepared the teams for the major presentations.

The Pentecostal paper was prepared by Dr. Veli Matti Kärkkäinen, Professor of Systematic Theology at Fuller Theological Seminary. He placed the main emphasis on the fact that while Pentecostals want to be sensitive to the work of the Holy Spirit, they are first and foremost Christological in their focus. Christ is proclaimed as Saviour, Baptizer, Healer and the Coming King. The central purpose or concern in Pentecostal worship is to "meet the Lord." Such an encounter can only happen by faith and through God's grace.

The paper explaining the Lutheran view was presented by Prof. Kenneth G. Appold. He stated that Lutheran theology tends to describe a mediated encounter with Christ whose primary aim is reconciliation with God rendered effective through the justification of the sinner by faith. Because of Jesus' work on the cross the encounter of Christ in the Eucharist plays an important role. A major ethical consideration in Lutheran teaching is the encounter of Christ in the neighbor. Being open to the guidance of the Holy Spirit is essential in this respect.

The ensuing discussions were fruitful and led to the decision to meet for three additional years beginning in 2006. These future meetings will study the ways in which each tradition encounters Christ in proclamation, sacrament and charisms. The next meeting is expected to take place in Pasadena, CA, USA.

Present at the Strasbourg meeting on the Lutheran team were Dr. Kenneth G. Appold Lutheran co-chair (USA/Germany), Dr. Theodor Dieter (Germany), Dr. Matti Repo (Finland).

The Pentecostal delegation consisted of Dr. Jean-Daniel Plüss Pentecostal co-chair (Switzerland), Dr. Veli Matti Kärkkäinen (Finland), Dr. Cecil M. Robeck Jr. (USA) and Dr. Edmund Rybarczyk (USA). Both delegations have plans to extend their teams to include participants from Asia and the southern hemisphere.

Communiqué

Dialogue between Pentecostals and Lutherans

The Lutheran-Pentecostal Study Group came together from Dec. 8-14, 2006, on the campus of Fuller Theological Seminary in Pasadena, California, hosted by the David Du Plessis Center, to discuss the topic "How Do We Encounter Christ in Word and Proclamation?".

To begin the conversations, preliminary papers were presented by Rev. Dr. Matti Repo, Evangelical Lutheran Church of Finland on *Encountering Christ in Proclamation – A Lutheran Perspective* and by Dr. Jean-Daniel Plüss, Swiss Pentecostal Mission, entitled *Encountering Christ in Word and Witness: a Pentecostal Point of View*.

In order to bring the talks into a communal context, the delegations visited Pentecostal worship services at West Angeles Church of God in Christ and the Dream Center at Angelus Temple in Los Angeles.

The ensuing discussions were very fruitful and led to an appreciation of fundamental agreements regarding the centrality of Jesus Christ in word and proclamation, the role of the Holy Spirit to

enlighten us, and the worshipping community as mediating an encounter with Christ. Further discussion revolved around encountering Christ in charismatic manifestations related to proclamation. While the two traditions have historically emphasized these manifestations differently, they found substantial commonality in their approach to discerning and evaluating them.

The next meeting will take place from September 16 – 22, 2007 and will address the theme "Encountering Christ in the sacraments/ordinances".

Present at the Pasadena meeting on the Lutheran team were Dr. Kenneth G. Appold Lutheran co-chair (USA/Germany), Dr. Theodor Dieter (Germany), Dr. Matti Repo (Finland).

The Pentecostal delegation consisted of: Dr. Jean-Daniel Plüss Pentecostal co-chair (Switzerland), Dr. Veli Matti Kärkkäinen (Finland), Dr. Cecil M. Robeck Jr. (USA) Dr. Edmund Rybarczyk (USA) and Rev. Tham Wan Yee (Malaysia).

Common Statement

The Mystery of the Church:

D. The Holy Eucharist in the Life of the Church

The Lutheran-Orthodox Joint Commission met in Bratislava, Slovak Republic, from November 2-9, 2006, to consider the topic "The Mystery of the Church: The Holy Eucharist in the Life of the Church". Papers were presented on various topics: "The Spirituality of the Eucharist and its practical implications in Evangelical Lutheran church life" (E. Hagberg), "The Lutheran Understanding of the Eucharist" (K.Ch. Felmy and J. Wasmuth), "The Holy Sacrament (Mysterion) of the Eucharist: An Orthodox Perspective" (V. Ionita); "Comments to the Lutheran papers" (A. Laham); "The Place of the Eucharist in the Divine Economy of Salvation" (Ch. Voulgaris); and "Metabole or Transsubstantiation" (A. Osipov). Based on this work, the Joint Commission was able to recognize broad areas of agreement in the respective traditions' understanding of the Eucharist in the Life of the Church.

1. Building on work done in previous Commission meetings, Orthodox and Lutherans recognize the Sacrament of the Holy Eucharist as the "fulfillment of

the Christians' participation in the life of Christ and his church through eating his body and drinking his blood in the Holy Eucharist" (Durau Statement §11). They also affirm that the Eucharist and the believers' participation in it remain a mystery that transcends human understanding. The Holy Eucharist is the Sacrament of the New Covenant instituted by Christ himself (Mt 26, 27f; par.). As such it is an indispensable part of the life of the Church, which is the body of Christ. Through Baptism the believer is born again and sealed with the Holy Spirit (for Orthodox, the seal is given through Chrismation). In the Eucharist the believers receive the body and blood of the Lord as a healing and spiritual nourishment of their souls and bodies and experience their membership in the Body of Christ. In this way, believers receive forgiveness of their sins and the gift of eternal life. The Eucharist presupposes the confession of the one faith of the church and strengthens the believers' union with Christ and their union and communion with each other both

locally and universally (Mk 14,22-26; 1Cor 10,16f).

2. Lutherans and Orthodox believe that Christ offered himself as a sacrifice "once and for all" - *ephapax* (Heb. 7,27; 9,12; 10,10; cf. 10,14). While Lutherans use the language of sacrifice less frequently than Orthodox, both can agree that the Eucharist is a sacrifice in the sense that 1) it is Christ, not the celebrant priest, who offers and is offered as the sacrifice, 2) Christ's sacrifice of atonement is made once and for all with respect to God, and 3) it is sacramentally enacted so that its benefits are distributed to the believers each and every time the Eucharist is celebrated. Both Orthodox and Lutherans also regard the Eucharist as a sacrifice of thanksgiving and praise (Heb. 13,15).

- a. Luther's criticism of "sacrifice" terminology aims at correcting a misunderstanding of the Eucharist as a "meritorious" act accomplished by human beings to benefit their own salvation.
- b. By insisting that it is Christ, and not the priest, who offers the Eucharistic sacrifice, Orthodox join Lutherans in their criticism of such abuse and misunderstanding.
- c. Orthodox understand the Eucharist as a bloodless sacrifice. It is "bloodless" because it is a sacramental enactment of Christ's unique sacrifice on the cross. It is a "sacrifice" because the bread and the wine offered by the church are truly united by the action of the Holy Spirit with the humanity of Christ. The church brings the bread and wine, which are united with the body and blood of Christ by way of anamnesis and are changed by way of union with the exalted and deified hu-

manity of Christ through the action of the Holy Spirit (*epiclesis*).

- d. Orthodox and Lutherans agree that the Eucharist is also a gift of communion granted to us by Christ. In this communion we are fully united with him and with the members of his body. The "how" of the mystery remains inexplicable, but the "what" is clearly confessed in faith and thanksgiving. As John of Damascus says, "... if you enquire how this happens, it is enough for you to learn that it was through the Holy Spirit, just as the Lord took on Himself flesh that subsisted in Him and was born of the holy Mother of God through the Spirit" (Exposition of the Orthodox Faith, 4, 13).

3. Lutheran and Orthodox traditions each stress proper preparation for participation in the Eucharist. For both this involves preparatory prayers and Confession and forgiveness of sins, which for Orthodox is the sacrament of penance. For Orthodox, preparation also includes fasting; for Lutherans fasting is not required but often practiced. Both agree that the Eucharist must be administered properly/canonically and only by ordained ministers.

4. Lutherans and Orthodox take the Lord's words "this is my body; this is my blood" (Mt 26,27f, par.) literally. They believe that in the Eucharist the bread and wine become Christ's body and blood to be consumed by the communicants. How this happens is regarded by both as a profound and real mystery. In order to approach that mystery, Orthodox and Lutherans have drawn on their respective theological traditions and developed different insights on what takes place.

- a. Lutherans speak about Christ's "real presence" in the Eucharist and describe Christ's body and blood as being "in, with and under" the bread and wine (Formula of Concord, SD 7). By this they mean that the bread and the wine really become the body and blood of Christ, through the Words of Institution and the action of the Holy Spirit. Drawing on patristic sources, Lutherans understand Christ's presence in the elements christologically: "Just as in Christ two distinct, unaltered natures are inseparably united, so in the Holy Supper two essences, the natural bread and the true natural body of Christ, are present together here on earth in the action of the sacrament, as it was instituted" (SD 7). Lutherans, however, maintain a distinction between a personal, hypostatic union and a "sacramental union", favoring the latter in order to describe Christ's presence in the Eucharist. Lutheran theology is able to speak of a transformation (*mutatio*) of bread and wine into the body and blood of Christ (Apology X, 2; XXIV). This is not understood as eliminating the physical character of the bread and wine in the Eucharist. Lutherans emphasize that it is God's Word which makes the sacrament (Large Catechism, 5: The Sacrament of the Altar).
- b. Orthodox profess a real change (*metabole*) of the bread and the wine into the body and blood of Christ by the Words of Institution and the act of the Holy Spirit in the eucharistic *anaphora*. This does not mean a "transubstantiation" of the substance of the bread and the wine into the substance of the dei-

fied humanity of Christ, but a union with it: "The bread of communion isn't an ordinary bread, but united with divinity" (John of Damascus). This union amounts to communication of the deifying properties of the humanity of Christ and of the deifying grace of his divinity to the eucharistic gifts: The bread and the wine are no longer understood with respect to their natural properties but with respect to Christ's deified human body in which they have been assumed through the action of the Holy Spirit. As in Christology the two natures are united hypostatically, so in the Eucharist Christ's exalted human body and the "antitypes" (St. Basil, *Anaphora*) of bread and wine are united sacramentally through the act of the Holy Spirit.

- c. Orthodox and Lutherans agree whether they use the language of "metabole" or of "real presence" that the bread and wine do not lose their essence (*physis*) when becoming sacramentally Christ's body and blood. The medieval doctrine of transubstantiation is rejected by both Orthodox and Lutherans.

5. Orthodox and Lutherans believe that the changes that take place in the Eucharist are accomplished by the Holy Spirit. In the liturgical celebration of the Eucharist, the Orthodox explicitly include the entire economy of salvation which culminates in the Words of Institution, Anamnesis, Epiclesis and Holy Communion. For Lutherans, the totality of the work of Christ is also presupposed and is liturgically enacted in the eucharistic worship service as a whole, although less elaborately. Both Lutherans and Orthodox believe that the Eucharist

cannot be isolated from the entire mystery of salvation.

6. For both Lutherans and Orthodox, proper use of the eucharistic elements is dictated by Christ's own words in Holy Scripture: "Take and eat, this is my body; take and drink, this is my blood..." (Mt 26,27f, par.). Those who believe Christ's words receive his body and blood for their salvation. Lutherans do not recognize salvific qualities in the elements when these are used for non-eucharistic purposes. That position need not exclude a belief that the change of the elements into body and blood of Christ is definitive, however. Orthodox insist on the permanence and irreversibility of that change.

- a. The Lutheran position stems from a historical critique of non-eucharistic uses of the eucharistic elements common in late-medieval Western traditions. Lutherans see a danger of superstition, fetishism or an abuse in private masses in such practices. Lutheran theology, furthermore, views the elements as means of salvation (*media salutis*) which means that its primary interest lies in the two entities that are brought together by those media—God and the believer—and not in the media themselves. Hence, the Lutheran tradition has not emphasized reflection on what happens to the elements outside their use in the Eucharist (*extra usum*).
- b. Orthodox understand the elements' change christologically. Since Christ's presence with the elements brings the divine into contact with the earthly, the earthly elements are affected—"deified"—much as Christ's human nature is affected by union with the divine. As a con-

sequence, Orthodox believe that the elements are sacramentally changed in themselves when they are united with Christ's body and blood, and that that change is as irreversible as the incarnation itself. However, they insist that the consecrated bread and wine are used only for eucharistic purposes.

- c. Lutherans can agree with the Orthodox position without giving up their concentration on the proper use of the elements in the Eucharist. A Lutheran appreciation of the Orthodox' christological emphasis, along with reflection on Lutherans' own tradition of reverence for the Eucharist would demand corresponding care when handling the elements *extra usum*, for example with respect to consecrated bread and wine after the Eucharistic celebration.

7. Lutherans and Orthodox together affirm the eschatological dimension of the Eucharist, which brings both the past and the future into the present. Since the eschatological mystery is the incarnate, crucified, resurrected and exalted Christ, who is coming again with glory, the Eucharist, which brings us to him and him to us, is truly eschatological. The Eucharist presents the eschaton to the believers and to the world. It brings salvation to the believer and judgement to the unbeliever and unworthy participant (1 Cor. 11,27ff).

By giving us his holy body and blood to eat and to drink, Christ is bodily as close to us now as he was to his first disciples and to all his followers throughout the ages. But the sacrament is also an anticipation of the future redemption and a foretaste of the marriage supper of the Lamb in heaven (Rev. 19,9). This meal,

the supper of the Kingdom, encompassing both the future eschatology of the Parousia and the inaugurated eschatology of the Eucharist. In it God the Father not only forgives us our sins, but nourishes us with the body and blood of His Son so that we are strengthened through the Holy Spirit for our earthly pilgrimage, until at last we fully possess the life of the world to come, which we already possess in a hidden manner by faith. In the words of the ancient prayer, "Maranatha, Our Lord, come!" (1 Cor. 16,22c), the Church prays for the future coming of the Lord at the end of time as well as for his coming now through the Spirit in this holy meal. In the Eucharist, the Kingdom becomes a present reality since by coming to Communion with Christ's body and blood, the believers experience abiding union with the exalted Lord.

8. Because the Eucharist brings the eschatological Kingdom of Christ into space and time, it constitutes a saving blessing for the whole inhabited world (*oikumene*, Heb. 2,5). This is understood both in terms of the natural environment and human society. The Eucharist transforms participants into bearers of God's mystical blessing in Christ to the world through appropriate action. Their involvement in the care of the natural environment (*oikos*) of creation is a consequence of eucharistic participation. In the elements we receive the gifts of creation, offering them again to the Giver, receiving them back and sharing them with each other, thereby underscoring sacramentally both our dependence on the Creator and our responsibility toward creation. The same applies to appropriate Christian social action. Because it unites believers with each other at the Lord's table, the Eucharist is the Sacrament of human reconciliation par excel-

lence. Believers are sent forth into the world to serve God's Kingdom. This is denoted liturgically by the Lutheran dismissal: "Go in peace and serve the Lord!" In the Orthodox liturgy, there are several places, which signify such a "liturgy after the liturgy." The last prayer of thanksgiving for receiving Holy Communion begins with "direct our ways in the right path, establish us firmly in Your fear, guard our lives, and make our endeavours safe...". Similarly, in the dismissal prayer the believers ask the Lord to guide us in the work of sanctification to grant peace to the world, to the clergy and to the whole people. This insight is far-reaching and should be explored more fully in a future context.

9. Lutherans and Orthodox agree that the relation of the Eucharist to the ordained ministry/priesthood (*hierosyne*) require full discussion at a later stage. Lutherans and Orthodox both hope and pray for a day when they may celebrate the Eucharist together and work together as the one Body of Christ for the life and the salvation of the world.

10. For its next meeting, the Commission agreed to extend its reflection on *The Holy Eucharist in the Life of the Church* and to work on the following topics: *Preparation and Celebration of the Eucharist; Eucharist and Ecology (including Human Society)*.

Tiedonanto

Tiedonanto Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntien välisistä kahdeksansista teologisista neuvotteluista 7.-8. helmikuuta 2007 Joensuussa

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntien väliset kahdeksantieteologiset neuvottelut pidettiin 7.-8. helmikuuta 2007 Joensuussa Ortodoksisessa seminaarissa. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaa johti piispa Voitto Huotari ja jäseninä olivat perheneuvvoja, pastori Mari Kinnunen, tuomiorovasti Matti Poutiainen, teologien asiain sihteerit Matti Repo ja teologian tohtori Pirjo Työrinoja. Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntaa johti metropoliitta Ambrosius ja sen jäsenet olivat lehtori Teuvo Laitila, teologian maisteri Aino Nenola, isä Rauno Pietarinen ja professori Petri Piiroinen.

Tarkkailijoina neuvotteluihin osallistivat isä Rafal Czernia SCJ katolisesta kirkosta, isä Madis Palli Viron ortodoksisesta kirkosta ja Suomen ekumeenisen neuvoston edustajana kirkkokunnanjohtaja Olavi Rintala Suomen Vapaakirkosta.

Neuvottelukunnat kokoontuivat rukouksetkiin ortodoksisen seminaarin pyhän

Johannes Teologin kirkkoon. Neuvottelupöydän ääressä laulettiin useita luterilaisen virsikirjan virsiä.

Neuvottelussa oli kaksi aihetta, "Pyhitys ja kilvoitus" sekä "Väkivalta perheissä ja lähisuhteissa".

Avauspuheessaan piispa Voitto Huotari hahmotti oppikeskustelulle neljä merkitystä. Ensiksi paikalliset dialogit ovat yhteinen oppimisprosessi. Ne auttavat toisen tunnustuksen paremmassa tuntemisessa ja toisaalta oman tunnustuksen erityispiirteiden tunnistamisessa. Toiseksi ne antavat kaikupohjaa tunnustuskuntien yhteisille dialogeille. Kolmanneksi niillä on pastoraalinen merkitys erityisesti niiden perheiden kannalta, joissa on eri kirkkoihin kuuluvia jäseniä. Yhteisen ehtoollispöydän puuttuminen on avoin haava. Neljänneksi paikalliset dialogit ovat yhteistä todistusta.

Metropoliitta Ambrosius viittasi omassa puheenpuhevuorossaan luterilaisten ja ortodoksin läheisiin suhteisiin Suomessa. Hän liitti paikallisen dialogin osaksi

kansainvälistä ekumeenista yhteistyötä, jota kirkot ovat tehneet esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvostossa. Metropoliitta tähdensi, että on tärkeää harjoitella rakkauden dialogia perheissä, seurakunnissa ja kansallisella tasolla, mutta harjoitella myös totuuden dialogia. Oppikeskustelu on sekä älyllinen että hengellinen haaste.

Pyhitys ja kilvoitus

Ensimmäisen neuvottelupäivän aiheena oli "Pyhitys ja kilvoitus". Siitä alustivat tuomiorovasti Matti Poutiainen ja teologian maisteri Aino Nenola.

Matti Poutiaisen mukaan Martti Lutherin katekismuksissa (1529) sekä nykyisessä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon katekismuksessa (2000) pyhitys on käsite, joka sisältää koko Pyhän Hengen toiminnan. Se kuvaa sitä prosessia, jossa Jumala tekee syntisestä ihmisestä pyhän. Henki yhdistää ihmisen Kristukseen, ja Kristus itse uskossa läsnä olevana on sekä ihmisen vanhurskaus että hänen uusi elämänsä. Katekismuksen pääkohdissa, kymmenessä käskyssä, uskontunnustuksessa ja Isä meidän -rukouksessa on tiivistelmänä koko kristillinen oppi ja elämä. Ihminen ei kykene omin voimin ja teoin vastustamaan turmiovaltojen hyökkäystä, kiusausta epäuskoon sekä pahoihin ajatuksiin ja teoihin. Siksi tarvitaan Jumalan sanan lukemista ja rukousta. Katekismuksen lukeminen ja mietiskely ja sen teksteistä keskusteleminen sekä niiden laulaminen muodostavat myös rukousselämän lähtökohdan.

Poutiainen hahmotti katekismuksen pohjalta viisi luterilaisen spiritualiteetin eli hengellisen elämän keskeistä piirrettä. Se on ensinnäkin Jumala-keskeistä:

hengellinen elämä on Pyhän Hengen pyhittävää työtä ihmisessä. Toiseksi rukouksen lähtökohdaksi on Jumalan sana. Ihminen ei hae inspiraatiota kaivautamalla omaan sisimpänsä. Kolmanneksi hengellisellä elämällä on sisältö, joka välittyy rukoilijalle raamatullisissa katekismusteksteissä. Neljänneksi hengelliseen elämään kuuluu jokapäiväinen kasteeseen pohjautuva uskonkamppailu. Anteesianto ripissä ja ehtoollisissa suojaavat kilvoittelijaa. Viidenneksi mietiskely ja rukous tähtäävät Jumalan tahdon mukaiseen elämään arkisessa kutsumuksessa.

Teologian maisteri Aino Nenola toteaa alustuksessaan, että teologiassa on keskeistä pelastuksen tien etsiminen. Pyhitysoopin lähtökohdaksi on Jumalan pyhyys ja ihmisen luominen Jumalan kuvaksi. Ihmisen mahdollisuus pyhyyteen on heijastumaa Jumalan pyhydestä. Hän toteaa tehtävänänsä on toimia "luomakunnapappina" ja valmistaa sitä pyhyyteen. Pyhittyminen ei voi tapahtua yksin, vaan ihminen tarvitsee "toisen". Siksi pyhityminen on Pyhän Kolminaisuuden persoonien keskinäisen olemisen muodoksi eli rakkauden jäljittelyä. Se on osallistumista Jumalan persoonien väliseen yhteyteen.

Kilvoittelu on pohjimmiltaan aina liturgista toimintaa, joka rakentuu eukaristian ympärille. Eukaristiassa kirkko pyhittää maailmaa, sillä siinä Kristuksen ruumis valaisee niiden sielut, jotka ottavat hänet vastaan, ja Jumalan pyhyys ulottuu sitä kautta koko luomakuntaan. Toisaalta pyhyttä kohti kilvoitellaan niissä kutsumuksissa, joissa ihminen elää. Kaikki arkinen työ voi olla pyhää. Ortodoksisuudessa tunnetaan myös luostarikilvoituksen perinne. Kilvoittelijat vetäytyivät erämaahan, mutta maailma tuli sinne heidän luokseen, sillä ih-

miä vetää puoleensa pyhyys. Luostarikilvoitukseen antautuvilla on erityinen tehtävä toisten puolesta rukoilemisessa. Luostareilla on tärkeä tehtävä maailmassa elävien kannalta, eikä yksinäisyyteen vetäytyneet ole erillään muusta Kristuksen ruumiista.

Keskustelussa todettiin, että myös Lutherin katekismuksessa ehtoollisoppi on Kristuksen todellisen läsnäolon kivijalka. Myös Jumalan sanalla voidaan sanoa olevan sakramentaalinen luonne. Kun sanaa luetaan ja julistetaan, se ei vain johdata ehtoollisen sakramenttiin vaan tuo Kristuksen läsnäolevaksi. Tämä korostus on luterilaisuudessa kuitenkin johtanut saarnan ylikorostukseen ehtoollisen sakramentin kustannuksella, mutta viime aikoina ajattelutapa on muuttunut. Ortodoksisissa kirkossa on viime aikoina ollut havaittavissa päinvastainen kehitys, jossa taka-alalle jäänyt sanan palvelus on jälleen saamassa sille kuuluvan aseman.

Neuvottelukunnat havaitsivat yhteisiä korostuksia myös siinä, että molempien osapuolten mielestä pyhyys voi olla läsnä myös arjessa ja arkinen elämä voi olla uskonkilvoitusta. Hengellistä ei voi eristää maallisesta. Kilvoituksessa on molempien traditioiden mukaan kysymys elämän eheydestä ja yksinkertaisen elämänmuodon etsimisestä. Luterilaista käsitystä kodin rukouksesta ja katekismuksen mietiskelystä voi verrata ortodoksisen rukoukseen koti-ikonin äärellä.

Väkivalta perheissä ja lähi-suhteissa

Perheneuvoja, pastori Mari Kinnunen alusti aiheesta "Väkivalta perheissä ja lähi-suhteissa". Väkivalta on vallan väärinkäyttöä, joka voi olla fyysistä, henkistä,

hengellistä, seksuaalista, omaisuuteen kohdistuvaa tai taloudellista. Myös lasten ja vanhusten laiminlyönti tai kaltoin kohtelu on väkivaltaa. Kinnunen esitti myös hengellisen väkivallan määrittelyn: se on henkistä väkivaltaa, johon liittyy uskonmollinen ulottuvuus. Sen ilmenemismuotoja ovat pelottelu, käännyttäminen, syyllistäminen, eristäminen ja kontrollointi. Hengellisen väkivallan tarkoituksena on nujertaa toisen ihmisen elämäntapa tai mielipide.

Kirkkojen maailmanneuvosto on käynnistänyt väkivallan vastaisen vuosikymmenen ohjelman vuosiksi 2000-2010. Suomessa luterilaisen kirkon projektin nimi on "Väkivallasta sovintoon". Projekti mm. koordinoi ekumeenista väkivallatonta viikkoa, jonka tunnuslause on "Älä vaikene!". Kirkkojen tulee opetella pois vaikenemisen kulttuurista. On uskallettava ottaa asioita puheeksi, jotta perheväkivaltaa ympäröivät salaisuuden muurit lähtisivät murtumaan. Vaikeneminen antaa väkivallan kierteen jatkaa ja tällöin väkivallan vaikutukset yleensä vain pahenevat.

Kinnunen kyseli, missä määrin Raamatussa heijastuvat sen kirjoitusajan patriarkaaliset perhemallit sekä niihin kieltoutuva väkivalta, ja missä määrin tällaisen perinteen painolasti edelleen rasittaa kristinuskoa teologisessa ajattelussa ja liturgisessa käytännössä. Kirkon työntekijätkin elävät usein sellaisessa kristityn kodin väärässä ihanteessa, joka vahvistaa vaikeuksien, myös perheväkivallan salaamista. Kinnunen ehdotti, että luterilaiset ja ortodoksit tekisivät paikallista yhteistyötä järjestämällä "havahtumiskoulutusta" tunnistamaan perheväkivaltaa ja taistelemaan sitä vastaan.

Isä Rauno Pietarinen katsoi esitelmässään, että kirkko hengellisenä yhteisönä on erityisen altis henkiselle väkivallalle, joka ilmenee työpaikkakiusaamisena. Toisaalta hengellistä väkivaltaa on saatanut esiintyä sielunhoidossa tapahtuvana painostuksena. Sielunhoitajilla on suuri vastuu, kun seurakuntalaiset kysyvät heidän neuvoaan. Rippi-isä ei voi eikä saa päättää asioita toisen puolesta. Kirkon tulee tarkkailla omia käytäntöjään ja olla valppaana siinä, että se ei tue eikä salli minkäänlaista henkistä tai muuta väkivaltaa.

Keskustelussa nousi esiin kirkkojen opetus pyhydestä ja kuuliaisuudesta. Ortodoksisissa kalenterissa monet pyhät ihmiset ovat marttyyreita, mutta pyhyiden käsitteleminen yksipuolisesti marttyyriudesta käsin voi edistää vääriä uhrautumisen ihanteita. Myös luterilaisessa perinteessä on aiemmin opetettu ihmistä käyttäytymään säätynsä mukaan.

Kirkkojen tulee kuitenkin päästä poistamiseksi alistamisen oikeuttamisesta. Pyhyttä saa turmella kääntämällä se henkiseen väkivallan tukemiseen. Kirkkojen tulee myös varjella ja kunnioittaa ihmisen nautintoja fyysisistä kuin henkistä koskemattomuutena sielunhoidossa.

Neuvottelujen jatko

Neuvotteluissa vallitsi avoin ja innostava ilmapiiri. Niitä käytiin keskinäisenä kunnioituksen ja luottamuksen hengessä. Molemmilla puolilla opittiin uutta ja yhdistävää, joka kannustaa eteenpäin. Yhteisiä teologisia oppikeskusteluja päätettiin jatkaa. Seuraavat neuvottelut pidetään syksyllä 2008 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon isännöidyssä. Aiheiksi sovittiin "Kristinuskon suhde muihin uskontoihin" ja "Uskon kielekset – mitä kirkko kohtaa nykyihmisen?".

IV Matkaraportteja

Protestanttista profiilia vahvistamassa

Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön 6. yleiskokous
Budapestissa 12.-18.9.2006

Matti Repo

EPKY:n (ent. Leuenbergin kirkkoyhteisön) yleiskokous pyrki vahvistamaan jäsenkirkkojen yhteyttä, mutta teki sen vahvistamalla yhteisön omia rakenteita. EPKY:stä tulee tulossa voimakkaampi protestanttisten kirkkojen yhteistyöelin ja kirkkopoliittinen toimija. Kääntöpuolena on paineita suurempaan yhdenmukaisuuteen sekä teologisesti että käytännöllisesti – monien profiilien summasta nousee yksi "yleisprotestanttinen" profiili, joka voi määrittää kirkkojen ekumeenisia suhteita ja sosiaalisia kannanottoja. Suomen ev.-lut. kirkon kannattaa edelleen osallistua yhteisön teologiseen työskentelyyn, mutta olla entistä syvemmin selvillä Leuenbergin konkordian ykseysmallin seuraamuksista.

Kokouksen aika, paikka ja suomalaiset osallistujat

Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön (EPKY), ent. Leuenbergin kirkkoyhteisön, kuudes yleiskokous pidettiin Budapestissa 12.-18.9.2006. Kokouspaikkana oli reformoidun kirkon Karoly Gaspar -yliopiston teologinen tiedekunta Ráday-Kolleg, joka sijaitsee Calvinin aukiolta lähtevän Ráday-kadun varrella. Nimen taustalla on virsirunoilija,

valtiomies ja reformoidun kirkon ensimmäinen yleisvalvoja Pál Ráday (1677-1733).

Suomen evankelis-luterilainen kirkko ei kuulu yhteisöön Leuenbergin konkordian allekirjoittajana, mutta yhdessä Ruotsin ja Islannin kirkkojen kanssa se on ns. "osallistuva kirkko" eli ottaa osaa konkordian kirkkojen teologiseen työskentelyyn. Suomen kirkko on pyrkinyt saamaan tärkeimpiin työryhmiin teologejaan sekä huolehtimaan äänensä kuu-

lumisesta. Se oli nyt lähettänyt kokoukseen kaksi tarkkailijaa, professori Eeva Martikaisen sekä teologisten asiain sihteeri Matti Revon. Lisäksi kokoukseen osallistui kutsuttuna vieraana professori Fredrik Cleve, joka yhtenä harvoista läsnäolijoista saattoi muistella alkupelejä 1970-luvun alussa käytyjä Leuenbergin neuvotteluja.

Oppikeskustelujen järjestäjistä ekumeeniseksi toimijaksi

Konkordian allekirjoittajakirkkoja on nyt 105. Osanottajia yleiskokouksessa oli reilut kaksisataa, sillä suuremmat kirkot saattoivat lähettää kaksi ja pienemmät yhden edustajan. Virallisten delegaattien asema oli kuitenkin hieman epäselvä, sillä yhteisön päätöksenteko sekä ylipäätään sen järjestäytymisen aste tai päätösten sitovuus on tähän asti vaikuttanut jokseenkin epäviralliselta. Joistakin asioista kokous saattoi äänestää, mutta äänestys oli käytännössä suuntaantavaa. Ääniä ei laskettu, ja tarkkailijoidenkin kansioista löytyivät äänestysliput. Eräät nuoremmat kokousedustajat purkivat puheenvuoroissaan turhautumistaan säännösten epäselvyyteen ja kokoukseytymisen horjumuuteen. Heidän huolensa saattaa olla korjautumassa, sillä kokouksen varsinainen anti näyttää olevan konkordian allekirjoittajakirkkojen tiiviimmässä toisiinsa sitoutumisessa nimenomaan EPKY:n vahvemman organisoitumisen välityksellä.

Yhteisön itseymmärrys on viime aikoina kehittynyt siten, että aikaisemmasta oppikeskusteluja varten järjestäytyneestä kohtauspaikasta on tulossa itsenäinen ekumeeninen toimija. Suuntaa siihen näyttivät jo edelliset yleiskokoukset Strasbourgissa 1987, Wienissä 1995 ja Belfastissa 2001, joista ensin mainit-

tu käynnisti ekkesiologisen tutkimusprojektin, seuraava hyväksyi sen tulokset (*Die Kirche Jesu Christi*) ja kolmas aloitti työskentelyn, jossa yhteisessä kirkko-opista tehtäisiin käytännön rakaisuja. Niiden äärellä oltiin nyt Budapestissa, jossa hyväksyttiin Belfastissa aloitetun projektin tuottama asiakirja *Gestalt und Gestaltung*. Tästä asiakirjasta Kirkon ulkoasiain neuvoston työjaosto antoi lausunnon 7.3.2006.

Kirkko-opista kirkkopoliittikkaan

Budapestin kokouksen teema oli *Gemeinschaft gestalten – Evangelische Profil in Europa*. Sen voi yhtäältä nähdä viittaavan protestanttisten kirkkojen yhteyden vahvistamiseen käytännön toiminna, mutta myös toisaalta Saksan evankelisen kirkon piirissä puhuttua ”profiilien ekumeniaa”. Kokouksen asialistalla oli monia tärkeitä kysymyksiä, joita voitaisiin käsitellä muunkinlaisen otsikon alla, mutta yleisteen kahteen lauseeseen näyttää kiteytyvän erityisesti saksalaisvetoisen protestanttien ekumeeninen ja kirkkopoliittinen ohjelma. Kriittisen havainnoijan silmissä EPKY näyttyy tämän ohjelman yleiseurooppalaisena välikappaleena.

Gemeinschaft viittaa nimittäin myös itse EPKY:yn (*Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen in Europa*), jonka omaa organisoitumista kokous vahvisti. Kokous ensinnäkin hyväksyi yhteisölle statutin, eräänlaisen laillisen peruskirjan, joka tekee EPKY:stä juridisen subjektin. Statuutin valossa yhteisö voi toimia laillisenä henkilönä – aina kulloinkin sen maan lain mukaan, missä toimisto sijaitsee. Toiseksi yleiskokous muutti yhteisön organisaatiota siten, että nykyinen eksekutiivikomitea korvattiin neuvostolla. Siinä, missä eksekutiivikomiteaa on

voinut pitää toimeenpanevana elimenä, neuvostolla voidaan nähdä olevan itsenäisempi asema.

Verbi *gestalten* puolestaan nousee Leuenbergin konkordian ekumeenisesta metodista, jossa erotetaan kirkkoja yhdistävä perusta (*Grund*) eli yksimielisyys evankeliumin julistamisesta ja sakramenttien toimittamisesta sekä siihen nähden toissijaiset historiassa kehittyneet kirkkojen erilaiset tunnustusten, jumalanpalvelusten ja hallinnollisen rakenteen muodot (*Gestalt*). Edellisen yleiskokouksen liikkeelle laittama ja nyt hyväksytty asiakirja *Gestalt und Gestaltung* liittyy tähän siten, että yhteinen usko kaikesta huolimatta näyttää edellyttävän tiettyjä yhteisiä rakenteita voidakseen muuttua yhteiseksi toiminnaksi. Konkordian metodin mukaan eri kirkkoilla voi olla erilainen muoto, mutta ne ovat ekumeenisessa toiminnassaan kutsutut yhteisen hahmon hakemiseen.

Onko ”evankelinen profiili” monimuotoisuuden ja erillisyyden hyväksymistä?

”Evankelisen profiilin” käsite palautuu saksalaiseen ”profiilien ekumenian” malliin (*Ökumene der Profile*), josta viime vuosina on erityisesti puhunut EKD:n neuvoston puheenjohtaja, Berlin-Brandenburgin piispa **Wolfgang Huber**. Profiilien ekumenia tarkoittaa, että kirkot tunnistavat eronsa, oppivat ymmärtämään niitä ja silti toimivat yhdessä säilyttäen erillisyytensä. Eroja ei käsitellä vastakohtaisuuden vaan erilaisuuden piirteinä. Ekumenian haasteena on elää erilaisina kirkkoina toisten kanssa ja myös omaa profiilia toisille selvitäen.

Voidaan kysyä, miten ”profiilien ekumenia” eroaa Luterilaisen maailmanliiton piirissä Dar-es-Salaamin yleiskokouksesta (1977) lähtien puhutusta ”sovitettun erilaisuuden” mallista, jota on tiukemmassa mielessä sovellettu *Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista* (1999) ja loivemmassa muodossa jo itse Leuenbergin konkordiassa (1973). Vastausta tulee tällöin hakea siitä, mitä ”sovitetulla” tarkoitetaan. Siinä missä Dar-es-Salaam ja *Yhteinen julistus* ovat painottaneet opillisten erojen pitkäjänteistä työstämistä ja yhteisen näkemyksen muodostamista, profiilien ekumenialle riittää erojen tunnustaminen ilman niiden keskinäistä sovittamista. Tähän on näyttänyt suuntaa jo Leuenbergin konkordia, joka luo kirkollisen yhteyden mahdollisimman vähissä opinkohdissa muodostettujen lyhyiden yhteisten lauseiden varaan ja pitää muita kysymyksiä kehällisinä.

Kun evankelisille kirkkoille hyväksytään erilliset profiilit, muodostuu näin yhteiseksi ”evankeliseksi profiiliksi” lähinnä monimuotoisuus, jota ei pyritä opillisesti yhtenäistämään vaan hyväksymään, vaikka siinä olisi keskenään yhteen sovittamattomiakin tekijöitä. Jos tämän evankelisen profiilin valossa käydään keskustelua katolisen kirkon, ortodoksisten kirkkojen tai anglikaanisten kirkkojen kanssa, on selvää, että eräillä alueilla ei voida päästä yksimielisyyteen, koska edellytetään, että yksimielisyyttä ei voi eikä tarvitse yrittää saavuttaa. Paras esimerkki tällaisesta teemasta on piispuus – profiilien ekumenian mukaan sitä ei tule pitää välttämättömänä kun taas mainituille kirkkoille koko ekkesiologia kietoutuu piispan virkaan.

Wienin yleiskokouksen 1995 hyväksymää kirkko-opillista tutkielmaa *Die Kirche Jesu Christi* voidaan pitää tärkeänä

teologisena jatkotyönä niukkaan konkordiaan nähden. Sen tarkoituksena oli toteuttaa konkordian velvoitus työstää avoimiksi jääneitä kysymyksiä. Sellaisia olivat kysymykset kirkon virasta ja kaitsennasta (*Amt und Episkope*) sekä yhteisestä todistuksesta ja palvelusta (*Zeugnis und Dienst*). Alkuperäisestä konkordian metodista kuitenkin seuraa, että tämän asiakirjan hyvätkin ekklesiologiset tulokset voivat korkeintaan pohjustaa yhteistä monimuotoisuuden hyväksymistä – kerran kehälliseksi määriteltä ei voi jälkeensä selittää kuuluvan ytimeen, eivätkä konkordian jo allekirjoittaneet kirkot muuta käsitystään esim. piispanvirasta, jonka todetaan olevan vain yksi kaitsennan muoto. Niinpä esim. Norjan kirkko, joka on ensin allekirjoittanut Porvoon julistuksen ja *Die Kirche Jesu Christi* -asiakirjan jälkeen myös Leuenbergin konkordian, on allekirjoituspöytäkirjassaan määritellyt itse ne edellytykset, joiden mukaan se ymmärtää konkordian Porvoon edellyttämällä tavalla mitä tulee kaitsennan virkaan sekä siihen vihkimiseen historiallisessa jatkumossa. Näin se on tosiasiasa allekirjoittanut eri konkordian kuin muut.

"Vapaus" määrää evankelista profiilia

Monimuotoisuus on Leuenbergin konkordiassa sisäänrakennettu protestanttiseen ekumeniaan, mutta se ei voi antaa evankelisille kirkkoille yhteistä identiteettiä, joka sitoisi niitä toisiinsa ja jolla ne erottuisivat katolisuudesta ja ortodoksisuudesta. Monimuotoisuus ei voi olla yhteisenä profiilina. Budapestin kokouksen mukaan tällainen protestantismien tuntomerkki sitä vastoin on "vapaus".

Kokouksen pääteemaa *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa* käsittelevän esitelmän piti piispa Wolfgang Huber. Esitelmässä korostui vapaus evankelisen kristillisyyden omailemaisena piirteenä. Vapaus kuitenkin tulkittiin siten, että sen sisältönä on vastuullisuus ja kutsu sitoutumiseen. Oli vaikea havaita, mistä vapaudessa siten loppujen lopuksi oli kysymys – sen teologinen perustelu jäi Huberin esityksessä ohueksi. Vapaus esiintyi abstraktina periaatteena, kuin modernilta kalskattavana filosofis-poliittis-psykologisena iskusanana, johon kaikki yhtyvät ja josta voidaan kätevästi ponnahtaa varsin konkreettisiin sitoumuksiin. Sen sijaan ei tullut selväksi, mistä evankeliset kristityt ovat vapaita – tarkoitettiinko jotain perinteistä teologista teemaa, kuten vapautta synnin vallasta, lain kirouksesta ja kuoleman alaisuudesta vai yksityisen ihmisen omantunnonvapautta vai kenties uskonnollisen yhteisön vapautta? Vai oliko tarkoitus lähinnä vihjaista, että protestantit ovat vapaita, kun taas katolilaiset ja ortodoksit eivät?

Huberin alustuksen viitoittamalla tavalla kokouksessa käytetyissä puheissa risiteili jatkuvasti kaksi jännitteistä teemaa: "evankelinen vapaus" ja "voimakkaampi sitoutuminen". Yhtäältä "vapaus" oletettiin kaikkia evankelisia yhdistäväksi aarteeksi ja toisaalta haluttiin painottaa evankelisten kirkkojen sitoutumista yhteisiin päämääriin. Tämä ilmenee myös kokouksen loppuasiakirjan nimessä *Freiheit verbindet*, vapaus sitoo. Mutta siinä, missä edellistä iskusanaa leimaa ideologinen abstraktius, jälkimmäinen on pakkokin ilmaista konkreettisella tavalla.

Tämänkin voidaan nähdä olevan looginen seuraus konkordian metodista, jossa yhteisen perustan oletetaan tulleen

riittävästi selvitettyksi ja huomio kiinnitetään yhteiseen toimintaan. Konkordian allekirjoittaminen on sinänsä merkinnyt kirkollisen yhteyden julistamista (*Erklärung der Kirchengemeinschaft*), ja seuraava askel on tuon yhteyden käytännöksi muuttaminen (*Praktizierung der Kirchengemeinschaft*). Tarpeellisuena ei siten pidetä luoda teologisesti kirkkojen välille näkyvää ykseyttä, vaan huomio tulee kiinnittää jo uskotun ja julistetun yhteyden toteuttamiseen. Konkordian allekirjoittajat ovat keskinäisessä alttarin ja saarnatuolin yhteydessä, ja EPKY periaatteessa siten on hengellinen jumalanpalvelusyhteisö, mutta kirkkoja yhdistävät tekijät löytyvät sittenkin vahvemmin erilaisten yhteisten aktioiden puolelta. Ne voivat olla myös yhteiskunnallisia ja poliittisia.

Euroopan yhdentyminen kannustaa yhteiseen profiiliin

Keskeinen motivaatio EPKY:n vahvistamiseen ja protestanttisten kirkkojen yhteistyön tehostamiseen on Euroopan yhdentyminen. Kirkkojen asema eri maiden yhteiskunnissa vaihtelee, ja monet etenkin vähemmistönä elävät protestanttiset kirkot Itä- ja Etelä-Euroopassa tarvitsevat suurempien tukea. Samalla kun kansalliset rajat menettävät merkitystään, myös kulttuuriset ja kielelliset rajat tulevat madaltumaan. Tämä ei kuitenkaan näytä merkitsevän uskonnollista yhdenmukaistumista vaan suurempaa pluralisoitumista. Pienet kirkot näyttävät jäävän vähäisiksi alakulttuureiksi uskonyhteisöjen joukossa.

Vieli Belfastin yleiskokouksessa 2001 keskusteltiin mahdollisen "protestanttisen synodin" muodostamisesta yhteisen äänen vahvistamiseksi. Yhteisen protestanttisen äänen uskotaan kuuluvan pa-

remmin Euroopan yhteisissä asioissa; siinä missä nyt kuuluu katolisen kirkon ja ortodoksisien kirkkojen ääni, protestanttien äänet hukkuvat omaan moninaisuuteensa. Synodin muodostaminen on kuitenkin kohdannut siinä määrin vastustusta, että Budapestin kokouksessa ei sellaisesta enää ollut puhetta. Se oli tullut torjutuksi jo *Gestalt und Gestaltung* -asiakirjan ensimmäisessä versiossa, joka oli vuotta aiemmin lähetetty kirkkoille kommentoitavaksi. Vaikka EPKY:n organisaatiota nyt selvästi tiivistettiin, monet kirkot eivät nähtävästi halua kehittää siitä tekijää, joka yhtenäistäisi niiden profiilia liaksi. Niillä on oikeutusti erilaisia näkemyksiä, jotka nousevat niiden omasta identiteetistä erilaisissa yhteiskunnissa. Ei ole olemassa yhtä protestanttista ääntä, vaan esimerkiksi bioetiikan kysymyksissä ne hajaantuvat jopa samojen tunnustuskuntien sisällä.

Samalla tavalla voidaan tulkita joko moninaisuuden hyväksymisen tai ekumeenisen avarakatseisuuden merkiksi, että EPKY:n ei haluta pystyttävän omaa Eurooppa-edustustoa Brysseliin. Sen ei haluta ryhtyvän kilpailuun Euroopan kirkkojen konferenssin kanssa, vaan katsotaan, että EKK voi kattavana organisaationa paremmin edustaa kirkkoja, sillä sen piirissä ovat EPKY:n jäsenten ohella myös anglikaaniset ja ortodoksiset kirkot. Lisäksi EKK toimii Eurooppa-asioissa yhteistyössä katolisen kirkon piispainkonferenssin kanssa.

Onko EPKY:kin jossain mielessä kirkko?

Yleiskokous jakautui työryhmiin, joissa keskusteltiin kokouksen pääaiheista ja sille esitellyistä asiakirjoista. Työryhmien pohjalta ei tehty enää muutoksia itse dokumentteihin, mikä herätti häm-

mästyä eräissä osanottajissa. Niissä käydyn keskustelun pohjalta kuitenkin tehtiin päätösehdotukset itse loppuasiakirjaan, jossa puolestaan todetaan, että työryhmien keskustelu otetaan huomioon ennen asiakirjojen lopullista julkaisemista. Dokumentit sinänsä yleiskokous kuitenkin jo merkitsi vastaanotetuiksi. Tietty epäselvyys niiden asemasta ja sisällöstä kuitenkin jäi, ja eräät tullevat jälleen tulkitsemaan niiden sitovuuden kirkoissa voimakkaammin kuin toiset.

Hyvän esimerkin tästä ongelmasta saa *Gestalt und Gestaltung* -asiakirjan käsittelystä. Eteläisen ja itäisen Keski-Euroopan kirkkojen työryhmä oli laatinut oman siihen liittyvän tutkielman *Kirche gestalten, Zukunft gewinnen* ja argumentoinut siinä sen puolesta, että EPKY:llä yhteisönä, ei vain sen jäsenkirkoilla, on myös "kirkollinen luonne". Tämä tulkinta herätti huolestusta monissa, sillä sen mukaan jäsenkirkkojen oma tunnustuksellinen identiteetti ja järjestysmuoto voivat joutua toisarvoiseen asemaan ekumeenisessa yhteistyössä. Mikäli EPKY tulkitaan kirkoksi, joutuvat sen jäsenkirkot luovuttamaan sille osan päätösvallastaan ainakin siinä, mitä tulee ekumeeniseen kanssakäymiseen. Tämän huomion hälyttämänä kokoukseen osallistuneet metodistit halusivat päätössiakirjaan erityisen irtisanoutumisen tulkinnasta EPKY:stä kirkkona.

Päätössiakirjassa kuitenkin on piirteitä, joiden mukaan EPKY:llä on sitovaa luonnetta sen jäsenkirkoihin nähden. Se uskoo Leuenbergin konkordian olevan paitsi protestanttien kesken myös muihin tunnustuskuntiin nähden "tulevaisuuteen kykenevä malli, joka avaa jatkuvasti uusia mahdollisuuksia". Siksi päätössiakirjan mukaan EPKY:n luterilaisten, reformoitujen ja metodististen jäsenkirkkojen käymissä dialogeissa

roomalais-katolisen kirkon kanssa tulee noudattaa metodia, joka on kaikille kolmelle yhteensopiva "EPKY:n ekumeniamalli". Käytännössä tämä merkinnee sitä, että esim. Norjan kirkko ei voisi käydä katolisen kirkon kanssa dialogia, jossa se pitäisi kiinni omintakeisesta Porvoon sanelemasta konkordian tulkinnastaan – sen tulisi pitää historiallinen piispuus sittenkin ykseyssäytöksensä ulkopuolella.

Teologisia oppikeskusteluja jatketaan – mikäli niitä pidetään tarpeellisina

Yleiskokous hyväksyi myös kaksi muuta asiakirjaa, joista kirkkomme on antanut lausunnon. Toinen niistä koski Euroopan kirkkojen missionaarista tehtävää ja toinen raportoi dialogista baptistien kanssa. *Evangelisch evangelisieren* rohkaisee kirkkoja kehittämään omaa evankeliumin julistamistaan, mutta myös Euroopan baptistiliiton kanssa käytyjen neuvottelujen raportti tähtää yhteisen todistuksen antamiseen. Jälkimmäinen asiakirja, *Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche*, oli kuitenkin merkittävä ennen muuta niiltä osin, joissa se käsitteli kirkko-oppia pneumatologisessa kontekstissa, vaikka yhteisymmärrystä kastekysymyksessä ei ollutkaan saavutettu. Dialogiraportissa katsottiin, että ainoastaan ns. uudestikastaminen oli kysymys, joka erotti baptisteja ja EPKY:n jäseniä kirkollisesta yhteydestä. Tätä oli monen kokousedustajan vaikea uskoa; myös oman kirkkomme lausunnossa kiinnitettiin siihen huomiota. Jo konkordian oma ykseyssäytys edellyttää yksimielisyyttä myös ehtoollisen toimittamisesta, samoin siihen sisältyy molemminpuolinen ordinaation tunnustaminen, eikä kummastakaan asiasta mainittu raportissa mitään. Tätä

koskevaan kysymykseeni vastattiin, että neuvottelijat eivät olleet katsoneet tarpeelliseksi avata keskustelua ehtoollisesta, koska molemmiin puolin monet kirkot jo noudattivat avoimen ehtoollispöydän käytäntöä. Avoin pöytä on näin ollen korvannut ekumeenisen työskentelyn.

Baptistiraportista ilmeni, että konkordian jälkeen ei kaikkia ekumenian klassisia kysymyksiä enää oteta vakavasti, vaan ne pyritään sivuuttamaan käytännön ratkaisuin. Samantyyppisen kokemuksen sai suomalaisen valtuuskuntaan kuulunut systemaattisen teologian professori Eeva Martikainen, joka keskusteluryhmässä yritti avata perusteisiin käyvästä keskustelusta – hänet keskeytettiin toteamalla, että "meillä on jo konkordia".

EPKY:ä kohtaan osoitetut odotukset ovat ilmeisen erilaiset eri kirkoissa. Toiset haluavat painopisteiden asettuvan sosiaalietiikkaan, toiset poliittisiin kannanottoihin, mutta monet myös teologiaan. Päätössiakirjan mukaan EPKY säilyttää oppikeskustelut yhtenä prioriteettistaan. Budapestin yleiskokous päätti aloittaa kaksi tärkeää työryhmää, joista toinen käsittelee "Virkaa, ordinaatiota ja kaitsentaa evankelisen käsityksen mukaan", ja toinen "Raamattua, tunnustusta ja kirkkoa". Edellinen teema nousee paitsi tarpeesta päästä pidemmälle dialogissa katolisten, ortodoksisten ja anglikaanien kanssa, myös protestanttien sisäisistä jännitteistä mm. suhteessa naispappeuteen. Jälkimmäinen teema viittaa myös kirkkojen erilaiseen tapaan tulkita Kirjoituksia esim. eettisissä kysymyksissä, mutta myös tarpeeseen käydä dialogia helluntailaisten ja karismaattisten tahojen kanssa. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kannattaa pyrkiä osallistumaan näihin työryhmiin. Sillä on teo-

logista annettavaa eurooppalaisen protestantismien profiilille.

Suomen kirkon patistelua

EPKY:n pääsihteeri **Wilhelm Hüffmeier** antoi kokouksen alussa kaksi raporttia yhteisön viime vuosien kehityksestä. Ensimmäisessä raportissa kiiteltiin Leuenbergin konkordian ulkopuolisia Suomen ja Ruotsin kirkkoja siitä, että nämä ovat maksaneet korkeampaa vuositaita tukea kuin moni yhteisön jäsenkirkko. Mutta toisessa raportissa Hüffmeier valitti, että näiden kirkkojen osallistuminen yhteisön teologiseen työhön mutta pidäytyminen itse konkordian allekirjoittamisesta on tuottanut hänelle murhetta. Hän pahoitteli ylipäättään sen ykseyksallista kohtaan osoitettua varauksellisuutta, joka ilmenee esim. siten, että Ranskan reformoidut pelkäävät oman tunnustuksellisen identiteettinsä menettämistä, Pohjoismaiden luterilaiset "protestanttisen blokin" muodostumista, Puolan, Latvian ja Ukrainan kirkot naispappeuskeskustelun avaamista ja Baltian kirkot allekirjoituksestaan huolimatta itse kirkollisen yhteyden harjoittamista. Samassa yhteydessä Hüffmeier kyselee, onko sekin johtunut pelosta, että Suomen kirkko "ei ole vastannut pyyntöön puhua kriitikistään teologisesti".

Viimeksi mainittu omituinen väite vaatii oikaisua; muistutin kokousväelle, että Suomen ev.-lut. kirkon kritiikki Leuenbergin konkordiaa kohtaan on alusta asti ollut nimenomaan teologista eikä kirkkopoliittista. Vastaukseksi Hüffmeier kertoi tarkoittaneensa, että Suomen kirkko ei hänen näkemyksensä mukaan ole suostunut dialogiin, jossa sen kritiikkiä arvioitaisiin teologisesti. Tällainen näkemys dialogista antaa ymmärtää, että "profiilien ekumeniassa" ei lopulta lie-

nekään kysymys monimuotoisuudesta vaan yhdenmukaisesta ekumeenisesta argumentaatiosta, jonka hyväksi kirkkojen tulee relativoida omat tunnustukselliset lähtökohtansa. Protestanttien kirkkojen yhteisö ei näe, että Leuenbergin ykseyskäsityksessä olisi teologisia ongelmia; ongelmat tulee poistaa niiltä, joilla on kriittisiä kysymyksiä.

Kokouksen päätöksen lähestyessä Hüffmeier kovensi panoksiaan. Kun päätöksiä asiakirjan ensimmäisestä versiosta keskusteltiin pitkän päivän päätteeksi, huipensi pääsihteeri lauantai-illan klo 21 suulliseen ehdotukseen, joka ei sisällynyt pöydille jaettuun kirjalliseen luonnokseen. Tämä illan viimeinen ja vetoava puheenvuoro sisälsi esityksen, jonka mukaan EPKY:n tulisi aloittaa neuvottelut Suomen ja Ruotsin kirkkojen kanssa, jotta voitettaisiin ne esteet, joita näillä kahdella kirkkoilla on allekirjoittamista vastaan. Arvata saattaa, että sali tervehti näin positiivista aloitetta ilolla ja kannatuksella, varsinkin kun sen jälkeen saattoi sulkea kansionsa ja valmistautua lähtemään kaupungille virkistytymään tai hotelliin levolle. Minä en voinut sitä tehdä, sillä ensin – yhteisen iltarukouksen jälkeen – minun täytyi ilmaista harmistukseni Hüffmeierille hänen tavastaan käyttää kokouseuforiaa kirkkopoliittikkansa välineenä. Hänen yllättävä ehdotuksena tuli pöydän alta esiin niin myöhään, että siitä ei ollut mahdollisuutta keskustella eivätkä kokousedustajat siinä tilanteessa enää olisi noin kaunistava ajatusta jaksaneetkaan problematisoida. Sen jälkeen kuljin pimeässä ja lämpimässä illassa Ráday-katua päästä päähän kokousedustajia kahviloissa jututtaen ja toisenlaista näkökulmaa tarjoten. Tällä oli vaikutusta, sillä kun päätöksiä asiakirja otettiin uuteen käsittelyyn, norjalainen edustaja ehdotti tanskalaisen tukemana illalla tehdyn li-

säyksen poistamista, sillä se oli liian osoitteleva ja saattoi vaikeuttaa hyvää pohjoismaista yhteistyötä. Tämäkin ehdotus sai kokousedustajien jakamattoman sympatian puolelleen. Lopullinen asiakirjan muotoilu tyytyy ehdottamaan, että EPKY "jatkaa keskusteluita niiden luterilaisten ja reformoitujen eurooppalaisten kirkkojen kanssa, jotka eivät ole allekirjoittaneet Leuenbergin konkordiaa".

Uusia henkilövalintoja – uusia yhteistyön mahdollisuuksia?

Willhelm Hüffmeier siirtyy EPKY:n pääsihteerin tehtävistä tämän vuoden lopussa eläkkeelle, mutta hän on myös "Saksan evankelisten kirkkojen unionin" (*Union Evangelischer Kirchen in der EKD* eli UEK) kirkkokanslian johtaja. UEK syntyi vuonna 2003, kun silloinen "Unionin evankelinen kirkko" (*Evangelische Kirche der Union*, EKV) sekä "Arnoldshainin konferenssin" kirkot (AKf) liittyivät toisiinsa. Kuten nimestä käy ilmi, kyseessä on ennen muuta Saksan unioitujen kirkkojen yhteistyöelin – siinä on 13 jäsenkirkkoa, joista kaksi on reformoitua ja yksi luterilainen. Alun perin jäsenkirkkoja oli 14, mutta vuoden 2004 alusta Berlin-Brandenburgin ja Sleesian-Oberlausitzin kirkot yhtyivät toisiinsa.

Hüffmeierin oma tausta unioidussa protestantismissa selittää hänen määrätietoisuuttaan Suomen ja Ruotsin kirkkojen ajamisessa omaksumaan konkordia. Saksan unioitujen kirkkojen ykseysmalli on juuri se, mikä jäsentää Leuenbergin konkordian *Kirchengemeinschaft*-käsitystä. EPKY:n avulla saksalaisesta tilanteesta nouseva kirkkopoliittikka halutaan levittää muunkin Euroopan protestantismin ekumeenisiksi malliksi.

EPKY:n toimisto muuttaa vuoden vaihteessa Berliinistä Wieniin. Osa henkilökuntaa siirtyy mukana, mutta eläkkeelle siirtyvän pääsihteerin paikan ottaa "Itävallan Augsburgin tunnustuksen evankelisen kirkon" ylikirkkoneuvos **Michael Bünker**. Bünker on Suomen kirkolle tuttu, sillä hänen kanssaan on Ulkoasiain osasto tehnyt hedelmällistä yhteistyötä laadittaessa sopimusta Itävallan suomalaisen seurakunnan perustamiseksi. Bünkerin valinta pääsihteeriksi voi antaa suomalaisille hyviä mahdollisuuksia myönteiseen yhteistyöhön ilman painetta omaksua saksalainen kirkkopoliittikka tai unioitu yleisprotestanttinen identiteetti ekumeenisiksi ohjenuoraksi.

EPKY:n koko johto uusiutui Budapes-tissa. Presidentiksi valittiin Sveitsin evankelisen kirkkoliiton neuvoston puheenjohtaja **Thomas Wipf** ranskalaisen professori Elisabeth Parmentierin paikalle, ja varapresidenteiksi Norjan kirkon ulkoasiain sihteeri **Stephanie Dietrich** sekä Münsterin yliopiston systemaattisen teologian professori **Michael Beintker**. Yleiskokous valitsi myös entisen eksekutiivikomitean sijaan 13-jäsenisen neuvoston.

Ihmisarvosta ”vapauden kirkkoon”

Saksan evankelisen kirkon kirkolliskokous Würzburgissa
4.-9.11.2006

Matti Repo

EKD:n synodi antoi useita yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen tähtäviä lausuntoja, mutta hahmotteli samalla strategiaa, jossa monitouhaisuus haluttiin korvata hengellisellä olennaiseen keskittymisellä. Tulevaisuuden evankelinen kirkko saattaa koostua paljon vähemmistä maakirkoista kuin nyt, ja niiden tunnustuksellinen identiteetti saattaa kehittyä entistä enemmän ”yleisprotestanttiseksi”. Sellaisen kirkon teologisenä johtajatuksena pidetään ”evankelista vapautta”, joka näyttää nousevan pikemminkin filosofisesta käsityksestä ihmisen vapauksista kuin reformatorisista vanhurskauttamisopillisista lähtökohdista. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon on silti hyvä tutustua EKD:n tuottamaan materiaaliin sen laatiessa omaa strategiaansa.

Vierailijana Würzburgissa

Saksan evankelisen kirkon (EKD) kirkolliskokous pidettiin Baijerin Würzburgissa 4.-9.11.2006. Würzburg on kirkollisesti vahvemmin katolista kuin evankelista seutua. Sen historiaan ovat vaikuttaneet vuosisatojen varrella ruhtinaspiispat, joiden entinen palatsi on nykyään paitsi museo myös valtiollisten kokousten pitopaikka. Kaupunkiin liittyy kuitenkin myös synkkiä muistoja, joista osa kytkeytyy luterilaiseen reformaatioon. Sen halki virtaavan Main-joen toi-

sella rannalla kohoavan vuoren laella lepää linnoitus Marienberg, jonka mahdavia muureja vastaan talonpoikaissarmeija teki epäonnistuneen hyökkäyksen 1525. Virhearviointi koitui kalliiksi, sillä hyökkäyksestä tuli talonpoikaissodan käänne Frankenissa ja ruhtinaat kostivat kapinan verisesti. Linnan sinänsä valloitti sata vuotta myöhemmin 30-vuotisessa sodassa kuningas Kustaa II Adolfin sotajoukko. Näitä historian sivuille vaipuneita tapahtumia elävämmin muistetaan toisen maailmansodan loppuvuorille sijoittunut tuho. Aurinkoinen maa-

liskuun 16. päivä 1945 oli herättänyt asukkaat uskomaan pahimpien koettelemusten jääneen jo taakse, mutta pimeän tultua yksi ainut 20 minuuttia kestänyt usean sadan pommittajan ilmahyökkäys murskasi maan tasalle koko 1300-vuotiaan ja taideteoksista rikkaan kaupungin.

Ristiriitaisesta historiastaan tietoisina Saksan kirkot katselevat mieluusti eteen- ja ulospäin. Aiempien vuosien tavoin EKD oli kutsunut synodiinsa useita vieraita ekumeenisista partnerikirkoistaan niin Saksasta kuin muualta Euroopasta sekä Afrikasta ja Etelä-Amerikasta. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on saanut säännöllisesti arkkipiispalle osoitetun kutsun, mutta koska synodi ajoittuu aina samalle viikolle oman kirkolliskokouksemme syysistunnon kanssa, mahdollinen vierailija tulee lähettää meikäläisen kirkolliskokouksen osanottajien ulkopuolelta. Muista Pohjoismaista osallistui minun lisäksi kokoukseen Ruotsin arkkipiispan kappalainen Michael Persson.

Synodilla on laajat vaikutuskanavat

EKD:n synodi on suuri kokous. Varsinaisia jäseniä on 120, mutta heidän lisäksi kokoukseen osallistuu vähintään yhtä suuri joukko muita yhteistyöelimien edustajia, virkamiehiä ja vieraita. Itse synodin jäsenistä noin 30 prosenttia on kirkkojen työntekijöitä. Mielenkiintoinen osasto kokouksessa on erityisen kahdeksan nuorisodelegaatin joukko, johon kootaan edustajat tietyistä opiskelijajärjestöistä. Nuorisodelegaatit eivät ole varsinaisia ”synodaaleja”, mutta he voivat osallistua kokouksen työskentelyyn päätöksentekoa lukuun ottamatta. Tällainen käytäntö kuitenkin avaa nuorille mahdollisuuden oman seu-

rakunnan ja maakirkon rajat ylittävän kirkkokäsityksen kehittämiseen sekä vastuunkantajina kasvamiseen.

Osa vieraista saattoi esittää suullisen tervehdyspuheenvuoron, mutta muitakin oli pyydetty sellaista kirjallisena. Nekin jaettiin paperilla osanottajien luettaviksi. Laatiessani kirkkomme tervehdyksessä kiitin yhteistyöstä Saksan suomalaisseurakunnissa, mutta kerroin myös ekumeenisten sopimusten merkityksestä omissa maassamme. Mainitsin Porvoon julistuksen olevan muuttumassa mission välineeksi Suomessa, kun englanninkielisiä jumalanpalveluksia vietetään läheisessä luterilais-anglikaanisessa yhteistyössä ja eräin paikoin niihin kokoontuneet ovat alkaneet järjestäytyä anglikaanisen kirkon seurakunniksi, joita luterilaiset papit palvelevat.

EKD:n synodille on luonteenomaista suurten linjojen hahmottelu, koko evankelisen kristillisyyden suunnan etsiminen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun osallistuminen, ei niinkään jäsenkirkkoja koskevista asioista päättäminen. Yhteistä synodia tärkeämpiä ovat maakirkkojen omat synodit, joissa käsitellään oman kirkon talouteen ja hallintoon sekä käytännön seurakuntatyöhön kytkeytyviä asioita. Luterilaisten osalta tärkeämpänä pidetään niin ikään VELKD:in synodia, jossa päätetään sen jäsenkirkkojen yhteisistä asioista.

Koska EKD:n synodin profiili on yhteiskunnallinen, sen vieraat eivät ole vain kirkollisia. Osa heistä edustaa kokousta isännöivän kaupungin sekä osavaltion johtoa. Myös valtiopäivien varapuheenjohtaja kävi esittämässä kokousteemaan liittyneen puheenvuoron. Arvokkain vieras – turvajärjestelyistä päätellen – oli liittovaltion presidentti Horst Köhler, joka osallistui avajaisjumalanpalvelukseen ja sen jälkeen pidettyyn ensimmäi-

seen täysistuntoon. Synodi vieraili myös itse valtiollisen johdon luona. Baijerin osavaltion sisäministeri Günther Beckstein järjesti vastaanoton Würzburgin entisessä ruhtinaspiispan residenssissä.

EKD:n Eurooppa-asioiden sihteeri Antje Heider-Rottwilm oli kutsunut minut sekä muita ulkomaisia vieraita osallistumaan synodin Eurooppa-valiokunnan kokouksiin. Saksan valmistautuessa EU-puheenjohtajuuteen 2007 Suomen kirkkojen valtiolle esittämä yhteinen ekuumeeninen prioriteettiohjelma herätti kiinnostusta. Jo pelkästään sen johdantokappaletta pidettiin EKD:lle hyödyllisenä. Toisaalta valiokunta halusi nostaa synodin päätösasiakirjaan vain kaksi asiaa, joista kummastakin on jo pitkään kuultu saksalaisessa politiikassa, nimittäin ydinvoiman vastustaminen ja Euroopan yhteisen rauhanpolitiikan koordinointi.

Ihmisen arvo ja vapaus

Yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen liittyivät myös monet teemat, jotka EKD:n neuvoston puheenjohtaja, Berlin-Brandenburgin piispa Wolfgang Huber otti esiin raportissaan. Niiden kirjo ylsi Israelin Libanonin-sotarekkestä kauppojen adventtiajan sunnuntaiaukiolon kautta myöhäisiin abortteihin. Huber antoi sekä suullisen että kirjallisen raportin, joista ensin mainittu keskittyi ohjelmallisesti eräisiin ajankohtaisiin haasteisiin ja jälkimmäinen kertoi viime vuoden toiminnasta.

Suullinen raportti sisälsi mielenkiintoisen ja tärkeän teologisen linjauksen, joka näytti jäsentävän useampia EKD:n ohjelmia ja joka oli minulle tullut tutuksi jo hänen syyskuussa Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön (EPKY, Leueningin kirkkoyhteisö) yleiskoko-

uksessa pitämästään alustuksesta. Molemmat linjapuheet oli rakennettu samalla tavoin ja jäsennetty samojen perusajatuksien mukaan.

Huberin teemana oli *Mit Würde begabt – zur Freiheit berufen*. Näihin kahteen hän kiteytti Saksan evankelisen kirkon teologis-kirkkopoliittisen linjan teologisen perustelun. Huber siteerasi kohta sodan jälkeen laadittua Saksan liittotasavallan perustuslakia, jonka ensimmäisen artikkelin ensimmäinen momentti lausuu: "Ihmisen arvo on koskematon. Sen suojeleminen on kaiken valtiovalan velvollisuus." Huber tähdensi, että ihmisen arvon tunnustamiseen perustuvat kaikki ihmisen oikeudet, erityisesti hänen vapautensa. Jos ihmisen arvo kiistetään, joutuvat sekä yksilön että kirkon vapaudet uhatuiksi.

Huber kuitenkin näki vapauden ja ihmisarvon perustuvan syvimmältään teologisiin lähtökohtiin: niiden lähtökohta ja tähtäyspiste ovat Jumalassa. Ne viittaavat kumpikin Jumalan työhön luomisessa sekä Hänen kutsuunsa vastuulliseen toimintaan. Arvon lahjaksi saanut ihminen samoin kuin vapauden kutsuttu ihminen on aina myös Jumalan edessä oleva ihminen.

Ihmisarvon käsite on Huberin mukaan kehittynyt kristillisessä teologiassa. Sitä on käyttänyt jo kirkkoisä Augustinus 400-luvulla tähdentäessään ihmisen olevan luotu Jumalan kuvaksi. Ihmisen arvo ei ole hänen itsensä ansaitsemaa vaan Jumalan lahja – se on jotain hänelle pysyvästi luvattua, eikä sitä voida tuhota vaikka se on hyvin haavoittuvainen. Evoluutioteoreettiset tai humanistiset näkemykset ihmisarvosta eivät yksin riitä kannattelemaan ihmisen koskemattomuutta. Kristillinen teologia tarkastelee ihmisarvoa lisäksi Jumalan Kristuksessa osoittamasta rakkaudesta käsin. Ku-

ten mikään maailman mahti ei voi erottaa Jumalan rakkaudesta Kristuksessa (Room. 8:38), ei mikään voi myöskään riistää ihmiseltä hänen arvoaan.

Ihmisarvo tulee erityisellä tavalla ilmeiseksi kärsimyksessä: ihmisen kärsimys viittaa Kristuksen ristiin, missä tulee täydeksi se, että Jumala ilmoittaa itsensä "täsmällisessä vastakohtassaan" (*in seinem präzisen Gegensatz*). Tässä Huber viittasi Eberhard Jüngelin teologiaan, jonka mukaan Jumala ilmoittaa itsensä voimattoman ja kuolevan ihmisen hahmossa. Niin myös ihmisarvo näyttäytyy juuri vastakohtassaan eli siellä, missä ihminen kärsii ja hänen arvoaan ei kunnioiteta. –Huber olisi voinut viitata Jüngelin lisäksi Lutheriinkin, jonka ristinteologiasta on kirjoitettu Saksassa (Walter von Loewenich) sekä myös Suomessa (Tuomo Mannermaa). Jumala näyttäytyy Lutherin mukaan *sub contraria specie*, vastakohtaansa kätkeytyneenä.

Synti ei poista ihmisen olemusta Jumalan kuvana, mutta synti vääristää ihmisen käsitystä omasta arvostaan ja saa hänet suhtautumaan myös toiseen ikään kuin tämä ei olisikaan Jumalan kuva. Ihmisarvosta seuraa jokaisen ihmisen kutsumus kunnioittaa toista ja hänen arvoaan. Sen kunnioittaminen estää ihmistä keskittymästä omaan persoonaansa. Missä yhden ihmisen arvoa loukataan, siellä loukataan kaikkien ihmisarvoa.

Missä mielessä "vapaus" on reformaation ydin?

Huberin teologinen linjaus ihmisarvosta tuntui lähtevän luontevasti liikkeelle luomisteologiasta. Mutta kun kirkon julistuksessa siirrytään ihmisarvosta ihmisen vapauksiin, tulisi pohtia käsitystä synnistä myös vanhurskauttamisopilli-

sessä kontekstissa, ei vain ihmisarvon loukkaamisena. Muuten vapaus voi täyttyä joillain muilla, kuten modernin eksistentiaalifilosofian lähtökohdilla, jotka omaksutaan kirkon julistusta määrääviksi prinssiipeiksi ja korotetaan kirkon perusdokumenttien tulkinnan avaimiksi. Huber ei pohtinutkaan klassista teologista teemaa synnin vallasta eikä siitä Kristuksessa saatavasta voitosta, vaan siirtyi suoraan ihmisarvosta "vapauteen reformatorisena löytönä". Näin "vapaudesta" sinänsä tehtiin olennaisin evankelisten kirkkojen opetuksen piirre, mutta sen lähtökohdaksi otettiin yleinen lahjaksi saatu ihmisarvo.

Huber katsoi, että reformatorinen käsitys vapaudesta poikkei keskiaikaisesta näkemyksestä, jonka mukaan vapaus on ennen ihmisen eksistenssiä ja sen tärkein funktio on "johtaa ihmistä uskon kuuliaisuuteen". Vapaus ei tämän näkemyksen mukaan ole yksilön omaatuntoa määräävä perusta eikä vastuullista toimintaa johtava periaate, vaan yleisinhimillinen, metafyyssinen dispositio, joka ei ensisijaisesti ole ihmisen itsensä vaan kirkolle kohdistettavan kuuliaisuuden palveluksessa. Sitä vastoin reformatorinen käsitys on Huberin mukaan ennen muuta yksilölle lahjoitettua vapautta, joka täydellistyy ihmisen vastuullisuudessa. Vapaus ei ole tila, jota ihmisen tulee puolustaa muita vastaan, vaan prosessi, jossa ihminen spontaanisti ja luovasti tulee toista palvelevaksi.

Huber vetosi Lutherin kuuluisaan traktattiin *Kristityn vapaudesta* (1520), jonka mukaan kristitty on "vapaa herra ylitse kaiken eikä kenenkään alainen" ja samalla "kaikkien palvelija ja jokaisen alainen". Kristityn vapaus on kasteessa lahjoitettua yksilön vapautta uskossa, joka tähtää rakkauden velvoittamiin tekoihin. Huberin mukaan vapaus on reformatorisessa teologiassa keskeinen

ajatus. Näkemyksensä tueksi hän poimi Lutherin lisäksi lauseen myös Philipp Melanchthonin dogmatiikasta *Loci communes* (1521), jossa hänen mukaansa vapaus ja kristillisuus peräti identifioidaan toisiinsa: "libertas est christianismus" (Melanchthon: *Werke* II/1, 128, 23).

Tästäkin tulkinnasta puuttui kuitenkin sen pohdiskelu, mistä vapaudesta on kysymys. Vapaus esiintyi Huberin esitelmässä abstraktina periaattina, joka hänen teologisista sitaateistaan huolimatta tuntui nousevan sekulaareista filosofisista lähtökohdista. Sekä Luther että Melanchthon ovat mainituissa teoksissaan käsitelleet vapautta niistä vaatimuksista, joita Jumalan laki asettaa ja siitä tuomista, joka synnin tähden lain rikkojiin kohdistuu. Melanchthonin lause kuuluu vanhurskauttamisopilliseen kontekstiin: "Kristinusko on vapautta, koska ne, jotka ovat vailla Kristuksen henkeä, eivät mitenkään voi täyttää lakia vaan ovat lain kirouksen alaisia. Kristuksen hengen uudistamat ihmiset sen sijaan tekevät vapaaehtoisesti, ilman lakia sen, mitä laki ennen käski." (Philipp Melanchthon: *Ydinkohdat*. Suom. Risto Saarinen. Helsinki: SLEY-kirjat 1986, 173.)

Suullisen raportin lisäksi antamassaan kirjallisessa raportissa Huber pohdiskeli myös EKD:n ekumeenisia suhteita. Hän on jo usean vuoden ajan puhunut ns. "profiilien ekumeniasta". Sillä tarkoitetaan yhtäältä kirkkojen keskinäisen saavutetun läheisyyden ja toisaalta niiden vallitsevien erojen tunnustamista. Profiilien ekumenia nojaa siihen, että kaikki kirkot ovat sidotut "yhteen Herraan, yhteen uskoon, yhteen kasteeseen" (Ef. 4:5), mutta käytännössä se merkitsee kirkkojen erilaisuuden hyväksymistä rikkautena ja kunkin omien erityispiirteiden tekemistä toisille tunnetuiksi. –

Huber puhui profiilien ekumeniasta myös EPKY:n yleiskokouksessa syyskuussa, ja olen käsitellyt tätä aihetta enemmän sieltä antamassani raportissa.

Rikkaus ja köyhyys kirkon haasteina

Kokouksen tämänvuotinen aihe kuului: "Vanhurskaus korottaa kansan – Rikkaus ja köyhyys". Se viittasi Raamatun Sananlaskujen kirjan jakeeseen 14:34, "Vanhurskaus on kansalle kunniaksi, mutta synty on kansojen häpeä". Osanottajille oli lähetetty paksu lukupaketti, johon sisältyi synodin valmistusvaliokunnan alustus sekä yksitoista muuta aihetta käsittelevää tekstiä, mm. ote kirkkoisä Klemens Aleksandrialaisen klassisesta tutkielmasta "Millainen rikas voi pelastua?". Valmistusvaliokunnan osuus ei painottanut niinkään köyhyyden kuin rikkauten ongelmaa: ihmisen tehtävää Jumalan luomana väaristää materiaalisen omaisuuden tavoittelun omaksuminen elämänsuunnaksi. Paperissa todetaan, että Saksa on rikas maa, mutta sen rikkaus jakautuu epätasaisesti. Viime vuosien kehitys on kärjistänyt rikkaiden ja köyhien eroa. Valmistusvaliokunnan artikkelissa sanoman painopiste asetetaan rikkauten jakamisen eikä köyhyyden rakenteellisen poistamisen puolelle.

Itse aiheesta käyty keskustelu nosti esiin kirkon sosiaalisen vastuun. Tähdennettiin, että ihmisarvo perustuu siihen, että ihminen on Jumalan kuva: köyhyys ei voi sitä heikentää eikä rikkaus kykene lisäämään siihen mitään. Yhteinen ihmisarvo velvoittaa pyrkimään muuttamaan rikkauten yhteiseksi hyvinvoinniksi.

Dudleyn Piispa David Walker Englannin kirkosta toi ekumeenisen näkökul-

man yhteiseen haasteeseen esittelemällä tänä vuonna Englannin kirkolliskokouksen hyväksymän mietinnön *Faithful Cities*. Mietinnön on laatinut komissio, jonka tehtäväksi oli annettu urbaanin elämän ja uskon haasteiden käsitteleminen. Kyseessä on projekti, joka tähtää rikkaiden ja köyhien välisen kuilun ylitämiseen pohtimalla, mikä tekee "hyvän kaupungin". Projektin taustalla on jo vuonna 1985 julkaistu mietintö *Faith in the City*, joka arvosteli korkeasta työttömyydestä kärsineen Britannian sosiaalipolitiikkaa ja joka tuli tuolloin itse pääministeri Thatcherin kabinetin leimamaksi marxistiseksi. Nyt julkaistu mietintö on kokonainen ohjelma, joka lähtee liikkeelle kolmesta uskonvakaumuksesta (Jumala on elämän lähde – ihmisellä on Hänen luomanaan mittaamaton arvo – ihmisen elämän tarkoitus avautuu Jumalan ja lähimmäisen yhteydessä) ja etenee niistä toimintaohjeisiin neljän säännön mukaan: 1) henkilöiden ja yhteisöjen transformaatio, 2) lähimmäisenrakkaus, 3) huolenpito "vieraista" ja 4) ihmisarvo ja oikeudenmukaisuus. – Näissä ei sinänsä ole mitään ainutlaatuisia, mutta Englannin kirkko pyrkii niissä noudattamaan sanaleikkiä "Faithful Capital", siis "uskollinen kaupunki" tai "uskoa täynnä oleva pääoma", ja tähden tähän paikallisen seurakunnan kutsu- musta käyttää resurssejaan innovatiivisesti sellaisen toiminnan kehittämiseen omalla alueellaan, mikä edistää "hyvän kaupungin" rakentamista.

Brittein saarilta haettaviin ekumeenisiin neuvoihin kuului myös kokouksessa saatavilla ollut mietintö *Wohlstand als Aufgabe. Christen und die Ethik des Reichtums*, joka on käänös Britannissa ja Irlannissa toimivan ekumeenisen Churches Together -järjestön vuonna 2005 tuottamasta raportista *Prosperity with a Purpose: Christians and the Ethics of Affluence*.

Rikkauten ja köyhyyden teemaan liittyi sopivalla tavalla myös vierailu St. Egidio -yhteisön iltarukouksessa, joka pidettiin fransiskaanikirkossa ja jossa saarnasi piispa Huber. Sen jälkeen osanottajat saattoivat tutustua St. Egidio -yhteisön toimintaan köyhien puolesta Würzburgissa.

Evangelisen kirkon strategia "Vapauden kirkkona"

Synodi keskusteli kesällä valmistuneesta EKD:n tulevaisuutta hahmottelevasta "virikemateriaalista" *Kirche der Freiheit: Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Kyseessä ei ollut varsinainen yhteinen strategia koko kirkolle, vaan "Impulspapier", jonka tarkoituksena on syytää jäsenkirkkojen omien tulevaisuusstrategioiden valmistelu liikkeelle. Tällainen prosessi on käynnissä jo esim. Hannoverin maakirkossa.

Virikepaperi ottaa tosissaan Evangelisen kirkon vakavat haasteet. Se kysyy, millä EKD tulee näyttämään vuonna 2030. Se käsittelee yhteiskunnan muutosta ja kirkon mahdollisuuksia muutokseen. Niiden valossa se heittää keskusteluun myös radikaaleja ehdotuksia, kuten maakirkkojen määrän vähentäminen nykyisestä 23:sta alle puoleen eli 11:een – lähtökohtana olisivat tällöin Saksan osavaltioiden rajat, mikä merkitsi unioidun kristillisyyden vahvistumista tunnustuksellisten kirkkojen kustannuksella. Sitä kuitenkin tasapainottaaisi jonkin verran toinen radikaali ehdotus eli parokiaalistraktuurista luopuminen, jolloin ihmiset voisivat vapaasti valita seurakuntansa asuinpaikasta riippumatta – tässä kuitenkin ideana olisi katsoa, että jokainen jumalanpalvelusyhteisö on seurakunta (CA VII), jolloin seurakunta voisi olla vaikkapa leirintäalueen tai lomapaikan

jumalanpalvelus. Niissäkin voisi pyytää kastetta tai vihkimistä – mutta haudatuksi tuskin voisi tulla, saati äänestää seurakuntavaaleissa.

Virikekirjanen pyrkii ehdotuksissaan noudattamaan neljää johtoaajatusta: 1) Hengellinen profiloituminen merkityksellömän aktivismin sijaan, 2) Painopisteiden asettaminen täydellisen kattavuuden tavoittelun sijasta, 3) Joustavuus muodoissa rakenteisiin takertumisen sijasta, sekä 4) Ulospäin suuntautuminen itsetyytyväisyyden sijasta. Näiden neljän mukaan on työryhmä viritellyt jäsenkirkoille "kaksitoista merkkitulo" eli pientä alalukua, joihin kuhunkin sisältyy jokin visio ja siihen liittyvä nykyisen tilanteen kuvaus, uusien näköalojen avaaminen ja tavoitteiden asettaminen.

Koska mainitut kaksitoista merkkitulo sisälsivät mietinnön konkreettisimman osan, kokous kävi niistä vilkasta keskustelua. Kuten arvata saattaa, osa puheenvuoroista oli sangen kriittisiä ja heijasti huomattavaa epäilyä toimenpide-ehdotuksia kohtaan. Toimituskunta kuitenkin tähdensi, että nämä merkkitulet (Leuchfeuer) näyttävät vain summittaista tietä eivätkä pyri yksityiskohtaisesti osoittamaan, mitä kussakin maakirkossa tulisi tehdä. Toiset taas tarttuivat siihen, että historiallisesti merenkulkijoille tarjotut "merkkitulet" korkeintaan osoittivat, missä oli kareja joita tuli väistää.

EKD:n asettamien "merkkitulien" merkitystä ei tule väheksyä. Niissä on paljon sellaista, mistä oman kirkkomme strategiaa suunniteltaessa on mahdollista ottaa oppia. Sellaisia ovat mm. yhteisen pappeuden korostaminen ja kirkon sisäisen, hengellisen kasvun tähdentäminen ja siitä käsin yhteiskunnan kehitykseen vaikuttaminen.

Minua kiinnosti, miksi mietinnön nimeksi oli valittu "Vapauden kirkko" – sehän ei puhunut oikeastaan vapaudesta mitään, vaan jälleen vapaus oli omaksuttu jonkinlaiseksi abstraktiksi evankeliseksi tunnussanaksi. Keskustelin tästä usean osanottajan kanssa. Toiset heistä epäilivät sanan olevan valittu vain, koska se kuulostaa hyvältä, toiset taas, koska se on keskeinen filosofinen teema Wolfgang Huberin ajattelussa, toiset taas yhtyivät Huberiin ja katsoivat, että se nousee reformaatiosta itsestään. Minusta se vaikutti jonkinlaiselta kyllin yleiseltä ja kaikkia positiivisella tavalla koskettamaan pyrkivältä taikasanalta. Se kelpaa otsikoksi jokaiseen ohjelmaan. Kuvaavaa oli, että yhtenä iltana oli synodin aulassa tarjolla iltapalaa Kristillisdemokraattisen puolueen evankelisen työryhmän (*Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU*) edustajilta, jotka jakoivat ohjelmakirjastaan – senkin otsikko puhui tietysti vapaudesta. Kuulemani mukaan eräillä muillakin puolueilla on samanlaisia työryhmiä (FDP, Grünen, SPD), ja kaikki puhuvat vapaudesta.

Ekumeenisia kontakteja ja tulevaisuudenkuvia

Kävin synodissa useita keskusteluja Saksan evankelisen kirkon ekumeenisista suhteista. Osaksi ne liittyivät Budapestissa pidetyn Leuenbergin yhteisön kokouksessa auneiseisiin näköaloihin. Saattoin jatkaa Wilhelm Hüffmeierin kanssa käymääni dialogia, mutta hyödyllisiä olivat myös EKD:n sihteeristön kanssa istutut tuokiot. Vaikuttaa siltä, että EKD:n odotukset EPKY:ä kohtaan ovat osin ristiriitaiset – toisilla on voimakkaampia toiveita, toiset taas halusivat jarrutella sen merkityksen kasvua. Näkökulmia EKD:n tulevaisuuteen antoivat Antje Heider-Rottwilmin, Sabine

von Zanthier, Dagmar Heller ja Paul Oppenheim. Erittäin miellyttävä uusi tuttavuus oli Rolf Koppen seuraaja EKD:n ulkomaansuhteiden piispa Martin Schindehütte, jolla oli innostusta ja kykyä selittää perusteellisesti eräitä ulkopuoliselle vaikeasti avautuvia saksalaisen kirkollisen elämän kuvioita.

Oli myös hyödyllistä tavata EKD:n ja Englannin kirkon yhteisen Meissen-komission anglikaanisia edustajia, jotka vierailivat synodissa. Komission puheenjohtaja, Lichfieldin piispa Michael Bourke kertoi anglikaanien viime aikoina erityisesti pyrkineen ymmärtämään saksalaisten ykseyskäsitystä, jossa nimenomaan ei haluta näkyvää ykseyttä. Minun pohdintoihini siitä, olisivatko Saksan luterilaiset voineet Meissenin neuvotteluissa seurata samaa Niagarin neuvotteluissa hahmotettua mallia piispuuden ymmärtämisessä kuin Porvoon neuvotteluissa tehtiin, hän vastasi, että reformoidut ehkä olisivat halukkaampia näkyvän ykseyden etsintään, mutta luterilaiset tuntuvat painottavan "näkyttömyttä kirkkoa", joka perustuu Lutherin näkemyksiin. Minä puolestani väitin, että Luther puhui pikemminkin salatusuudesta kuin näkyttömyydestä kirkosta; sellaista eivät tunne luterilaiset tunnustuskirjat, enkä itsekään voisi kuulua näkyttömyyden kirkkoon koska olen näkyvä ihminen. Tähän piispa Bourke totesi, että Meissen komission olisi ehkä hyödyllistä kuulla toinenkin luterilainen ääni kuin saksalainen.

Monien edustajien kanssa keskustelin VELKD:in tulevaisuudesta EKD:n sisällä. Asiasta käytiin joitakin vuosia sitten kuumaa debattia, sillä Saksan luterilaisuuden kehittyminen vaikuttaa Luterilaiseen maailmanliittoon sekä muihin luterilaisiin kirkkoihin. Tulevaisuudessa VELKD:in synodaalit tultaneen kut-

sumaan osaksi EKD:n synodia. Ensi askeleena synodien integroitumisessa tulee olemaan VELKD:in oma kokous pari päivää ennen EKD:n synodia. Yhdistymistä ei siis ole vielä tekeillä, mutta suunta viittaa siihen. Tiedustelin, merkitseekö tämä luterilaisuuden sulautumista yleisevankelisuuteen, ja vastaukset jakaantuivat – eräiden mielestä VELKD:in edustajat olisivat enemmistö EKD:n sisällä, ja näin luterilaiset päävastoin voitaisivat ja tulisivat vahvemiksi (Schindehütte). Toiset taas epäilivät tämän olevan idealistinen haave. Kolmannet sanoivat, ettei koko kysymys ole relevantti maakirkkojen ja seurakuntien tasolla – ihmiset muuttavat ympäri maata ja tulevat aina uuden kirkon jäseniksi, eikä paikallisseurakunnissa välttämättä huomaa tunnustuskuntien eroa. Saattaa olla, että unioitu protestantismi on Saksan evankelisen kristillisyyden tulevaisuuden profiili. Nykyisissä unioituissa kirkoissa on sekä luterilaisia että reformoituja seurakuntia ja molemmat pitävät tunnustuksensa, mutta elävät yhdessä. Sulauttavaan kehitykseen vaikuttanee eniten, että teologit koulutetaan samoissa laitoksissa ja samojen professorien johdolla, mikä tekee heistä samoja asioita samalla tavoin koostavia.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Roomalaiskatolisen kirkon delegaation matka Roomaan 17.-24.1.2007

Simo Peura, Tapio Luoma ja Aaro Rytönen

Suomalainen luterilais-katolinen delegaatio matkusti Roomaan Pyhän Henrikin muistopäivän ja kristittyjen ykseyden rukousviikon kunniaksi 17.-24.1.2007. Matkan aikana delegaatio tapasi paavi **Benedictus XVI:n**, kardinaali **Walter Kasperin** ja useita muita Roomalaiskatolisen kirkon edustajia. Keskusteluiden pääaiheena oli luterilais-katolisen dialogin jatkaminen sekä Pohjoismaissa että maailmanlaajuisella tasolla. Em. yhteyksien lisäksi delegaation matkaan sisältyi tapaaminen Rooman Suomen suurlähettilään **Pauli Mäkelän** ja muutamien kirkollisten ja protestanttisten tahojen kanssa. Delegaation vierailu järjestettiin tiiviissä yhteistyössä birgittalaisluostarin ja Vatikaanin asiainhoitaja **Simo Örmän** kanssa.

1. Yleistä

Suomalainen luterilais-katolinen delegaatio matkusti Roomaan Pyhän Henrikin muistopäivän ja kristittyjen ykseyden rukousviikon kunniaksi 17.-24.1.2007. Suomalainen delegaatio on matkustanut Roomaan ja Vatikaaniin tammikuussa vuodesta 1985 alkaen ja matkan pääkohteena on perinteisesti ollut ekumeenisiin voimin toteutettu messu Pyhän Henrikin päivänä 19.1. Tänä vuonna Santa Maria Sopra Minerva -kirkossa vietettiin luterilainen messu.

Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta matkalle osallistui Lapuan piispa Simo Peura, vs. työalasihteeri Aaro Rytönen (KUO) ja kirkkoherra Tapio Luoma (Lapuan hiippakunta). Lisäksi seurueeseen kuuluivat piispatar Anni Peura ja rouva Eija Rytönen. Katolisen kirkon Suomessa delegaatioissa olivat mukana piispa Jozef Wróbel ja yleisvikaari Msgr. Marino Trevisini. Lisäksi seurueeseen liittyi Roomassa Paola ja Oscar Pasinato sekä opiskelijat Katri Tenhunen ja Dang Cuong Huy. Delegaation matkalle osallistui myös kanttori Jukka Hassinen Jyväskylästä ja Jyväskylä-

läinen Cantinovum-kuoro johtajanaan Rita Varonen. Kuoro avusti delegaation esiintymällä useissa delegaation ohjelmaan kuuluneissa tilaisuuksissa.

Torstaina 18.1. delegaatio tutustui yhdessä Cantinovum-kuoron kanssa *Villa Lanteen*, joka korostaa olevansa tieteelliseen tutkimukseen keskittyvä keskus, ei niinkään kulttuurikeskus. Tämän jälkeen delegaatio oli kutsuttu uuden suurlähettilään, Pauli Mäkelän residenssiin lounaalle. Lounaalle osallistuivat suomalaisen delegaation lisäksi edustajat Vatikaanista, birgittalaisluostarista, Sant'Egidion yhteisöstä, paikallisesta luterilaisesta seurakunnasta ja Ruotsin kirkosta kuten myös Vatikaanin Suomen asianedustaja, yli-intendentti Simo Örmä. Suurlähettiläs iloitsi mahdollisuudesta jatkaa edeltäjiensä perinnettä ja kutsui kirkkojen delegaation jatkossakin Roomaan.

2. "Protestanttisista kirkkoista Suomen evankelis-luterilainen kirkko on meitä lähinnä"

Matkan aikana delegaatio kävi useita sekä virallisia että epävirallisia keskusteluita Roomalaiskatolisen kirkon edustajien kanssa.

Torstaina 18.1. delegaatio osallistui birgittalaisluostarissa kardinaali Walter Kasperin johtamaan rukoushetkeen, joka oli osa Kristittyjen ykseyden rukousviikon ohjelmaa. Piispa Peura piti rukoushetkessä saarnan ja piispa Wróbel tervehdyksen sekä Cantinovum-kuoro lauloi. Rukoushetken jälkeen birgittalaissaret olivat järjestäneet vastaanoton, johon osallistui suomalaisen delegaation ja Kristittyjen ykseyden edistämisen

neuvoston edustajien lisäksi myös paljon muita sisarten paikalle kutsumia vieraita.

Perjantaina 19.1. delegaatio vieraili ensin Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvostossa, ja tämän jälkeen paavi Benedictus XVI otti delegaation vastaan paavillisen palatsin kirjastossa.

Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston puolelta neuvotteluihin osallistuivat kardinaali Walter Kasper, piispa John Radano ja TT, Msgr. Matthias Türk. Kardinaali nosti esiin useita luterilaisen ja Roomalaiskatolisen kirkon väliin suhteisiin liittyviä kysymyksiä: luterilais-katolisen dialogin tulevaisuus yleensä ja Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista erityisesti, spirituaalinen ekumenia sekä kirkkojen sosiaalis-eettiset kannanotot. Viimeksi mainittu linkittyi tiiviisti Roomalaiskatolisen kirkon suhteeseen protestanttisiin kirkkoihin yleisesti tulevaisuudessa.

Kardinaali Kasper korosti useaan otteeseen Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista asemaa osapuolten välisessä dialogissa. Vaikka dokumentti sisältää eräitä ekklesiologisia ongelmia, siinä on silti keskitytty evankeliumin keskeisiin kysymyksiin ja niistä on saavutettu yksimielisyys. Kasper näki virkakysymyksen olevan ainoastaan jäävuoren huippu ekklesiologisessa kysymyksen asetelussa, mutta totesi samalla, että kysymystä olisi mahdollista selvittää edelleen esimerkiksi suomalais-ruotsalaisessa dialogissa. Tämä johtuu hänen mukaansa Porvoon julistuksen mukanaan tuomista mahdollisuuksista. Kasper ei kuitenkaan halunnut ottaa konkreettisesti kantaa siihen, millainen *defectus* suomalaisessa tai ruotsalaisessa luterilaisessa pappeudessa on Roomalaiskatolisen kirkon näkökulmasta. Keskus-

teltaessa suomalais-ruotsalaisesta yhteistyöstä ja dialogista piispa Wróbel korosti, että Suomen evankelis-luterilaisen kirkon edustajien kanssa on hyvä tehdä yhteistyötä, sillä heidän voidaan katsoa poikkeuksetta edustavan kirkon virallista kantaa.

Osapuolet olivat yhtä mieltä siitä, että virkakäsitykset luterilaisissa kirkoissa poikkeavat hieman toisistaan. Kumpikin suhtautui kriittisesti VELKD:n suunnitelmiin muuttaa käsitystään ordinaatiossa. Kasper totesi, että luterilaisten ja katolisten välillä on jo olemassa tietty perusymmärrys virasta, mutta kysymyksenasettelussa on päästävä tulevaisuudessa pidemmälle. Osapuolet olivat yhtä mieltä Yhteisen julistuksen merkityksestä osapuolten väliselle dialogille ja sen antamille mahdollisuuksille tulevaisuudessa. Kasper näki, että luterilais-katolinen dialogi jatkuu tulevaisuudessa Yhteisen julistuksen viitoittamalla tiellä. Yhteisen dialogikomission paperi apostolisuudesta ei hänen mukaansa sen sijaan ole erityinen ekumeeninen läpimurto.

Kasper korosti spirituaalisen ekumenian merkitystä läpi tapaamisen. Spirituaaliteetti on ekumenian ja kristillisyyden sydämessä. Ei ole olemassa ekumeniaa ilman spirituaaliteettiä. Kristittyjen yhteyden rukousviikko on hänen mukaansa yksi esimerkki tästä. Samalla Kasper korosti ruohonjuuritason ekumenian tärkeyttä.

Käymiemme keskusteluiden ajan Kasper, kuten myös piispa Radano, korostivat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon olevan jopa läheisin kaikista reformaation kirkoista. Tämä näkemys ei ollut ainoastaan kohteliaisuus, vaan se sisälsi myös kannanoton eräiden luterilaisten kirkkojen vapaampia sosiaalis-

eettisiä kannanottoja kohtaan. Kasperin mukaan eräät protestanttiset kirkot ovat esittäneet turhan liberaaleja kannanottoja. Hän toivoi, ettei Suomen evankelis-luterilainen kirkko tekisi samansuuntaisia linjauksia. Vaikka Kasper ei maininnut suoraan kritiikkinsä kohdetta, oli selvää, että hän viittasi erityisesti Ruotsin kirkkoon. Kasper näki, että eräät sosiaalis-eettiset kysymykset ovat vaikeita protestanttisen kirkkoperheen sisällä. Tämä keskustelu vaikuttaa myös Roomalaiskatolisen kirkon mahdollisuuksiin käydä neuvotteluita eri osapuolten kanssa. Esiin nostetut kysymykset eivät ole ainoastaan poliittisia, vaan ne ovat Kasperin mukaan ennen kaikkea teologisia.

Keskusteluiden aikana osoittautui, että Roomalaiskatoliselle kirkolle on tärkeää pitää suhteet luterilaisiin kirkkoihin kunnossa. Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla näyttää olevan eräänlainen erityisasema suhteessa muihin luterilaisiin kirkkoihin. Kasper toivoi toisaalta keskusteluiden jatkamista opillisista kysymyksistä. Samalla hän oli erittäin halukas nostamaan esiin kysymyksen eurooppalaisista arvoista ja siitä, miten kirkot voivat olla tuomassa oikeita arvoja esiin yhdellä äänellä.

Kristittyjen yhteyden edistämisen neuvoston vierailun jälkeen delegaatio tapasi paavi Benedictus XVI:n yksityisvastaanotolla. Piispa Peura korosti puheessaan luterilais-katolisen dialogin saavuttaneen tähän mennessä paljon vanhurskauttamisopin alalla. Hän viittasi paavin lokakuussa pitämään puhevuoroon, jossa tämä kuvasi Paavaliin käsitystä vanhurskauttamisesta. Paavin esiin nostamat seikat ovat lähellä niitä ajatuksia, joita olemme tottuneet kuulemaan Martin Lutherilta. Yhteinen käsitys vanhurskauttamisopin perustotuuksista on hyvä pohja muiden, vaikeampi-

en opinkohtien käsittelylle edettäessä kohti näkyvää ykseyttä. Paavi Benedictus XVI totesi vastauspuheessaan arvostavansa suomalais-ruotsalaista dialogia luterilaisten ja katolilaisten välillä. Samalla hän korosti, että kysymykset kristillisistä arvoista ja moraalista ovat aina linkittyneinä systemaattis-teologisiin kysymyksiin.

3. Pyhän Henrikin messu ja sunnuntain jumalanpalvelus

Pyhän Henrikin messu on ekumeenisten kohtaamisten lisäksi delegaation vierailun päätapahtuma. Messu järjestettiin tänä vuonna luterilaisen perinteen mukaisesti siten, että piispa Simo Peura toimitti ehtoollisen ja kirkkoherra Tapio Luoma ja pastori Aaro Rytönen avustivat. Messu toteutettiin ekumeenisesti piispa Jozef Wróbelin saarnatessa. Yleisvikaari Marino Trevisini ja sisar Marja-Liisa lukivat jumalanpalveluksen evankeliumin ja lukukappaleet. Kamarikuoro Cantinovum avusti messussa. Messuun osallistui yhteensä noin 100 ihmistä, heistä luterilaisia oli noin puolet. Ehtoollisen aikana roomalaiskatolilaiset kävivät kardinaali Kasperin johdolla piispa Peuran siunattavana.

Pyhän Henrikin messun jälkeen birgitalaissisaret olivat järjestäneet vastaanoton, johon messuvieraat osallistuivat. Vastaanoton aikana oli mahdollisuus keskustella myös Roomassa asuvien suomalaisten kanssa.

Sunnuntaina 21.1. piispa Simo Peura saarnasi luterilaisessa Christus-Kirchesä. Luterilainen ehtoollisjumalanpalvelus pidettiin kaksikielisenä (saksa/italia). Paikalla oli myös jonkin verran suomalaisia. Jumalanpalveluksen jälkeen järjestetyillä kirkkokahveilla kävi ilmi, että

suomalaisilla on tapana kokoontua Suomi-keskukseen ja sitä pidetään kirkkoa ja jumalanpalveluksia luonnollisempaan kokoontumispaikkana. Suomalaisille ei ole järjestetty säännöllistä jumalanpalvelustoimintaa. Sen sijaan Ruotsin kirkko kokoontuu säännöllisesti birgitalaisluostarin kappeliin omaan jumalanpalvelukseen.

4. Muut tapaamiset

Matkaan sisältyi lisäksi Cantinovumkuoron konsertti Santa Maria in Trastevere -kirkossa (ke 17.1.), vierailu Pietarin-kirkkoon (la 20.1.) ja tutustumiset Sant'Edigio -yhteisöön (ma 22.1.), waldolaiseen tiedekuntaan (ma 22.1.) ja Centro Pro Unioneen (ti 23.1.).

Matkan onnistumisen kannalta kaikki tapaamiset olivat tärkeitä, sillä ne osoittivat Rooman kirkollisen kentän laajuuden. Centro Pro Unionen johtajan, isä James Puglisi oli erittäin tietoinen mm. Suomen ekumeenisesta tilanteesta. Hän kiitti Suomen kirkkohallituksen ulkoasiainosastoa RESEPTIO-lehdestä, joka tulee keskukseen. Lehteen liittyen kävimme keskustelua sen sisällöstä. Samalla kun isä Puglisi ymmärsi, että lehti on pääosin suunnattu suomenkielistä yleisöä varten, hän toivoi, että artikkeleissa voisi olla vähintään englanninkielinen yhteenveto.

Useimmat matkan yhteistyötahot ovat tavalla tai toisella liitoksissa Roomalaiskatoliseen kirkkoon. Protestanttiselta puolelta vierailuohjelmaan kuului luterilaisen seurakunnan lisäksi waldolainen tiedekunta. Tiedekunta kokoaa opiskelijoita useista protestanttisista kirkkokunnista ja tekee yhteistyötä useiden keskieuropalaisten protestanttisten tiedekuntien kanssa. Tiedekunnan de-

kaanin Daniele Garronen ja systemaattisen teologian professorin Fulvio Ferrarion kanssa käydyt keskustelut osoittivat, että Roomassa tehdään varteenotettavaa protestanttista teologiaa. Kirkkokunnat ovat Roomalaiskatoliseen kirkkoon verrattuna pieniä ja he hakevat keskustelukumppania esimerkiksi Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisöstä (EPKY). Tämä yhteys näyttää olevan heille Roomalaiskatolista kirkkoa tärkeämpi.

5. Lopuksi

Matkan onnistumista voidaan arvioida monelta kannalta. Pyhän Henrikin messun pitäminen vuosittain on symbolisesti erittäin merkittävä suomalaisen luterilais-katolisen yhteistyön kannalta. On huomionarvoista, että paavi vastaanottaa suomalaisen delegaation vuosittain henkilökohtaisesti ja että Kristittyjen yksydyksen edistämisen neuvosto on erittäin aktiivisesti mukana vierailun ohjelmassa. Keskusteluiden ja tapaamisten kautta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon on mahdollista vaikuttaa maailmanlaajuisten luterilais-katolisten neuvottelui-

den agendoihin. Tämä mahdollisuus kirkon delegaation on otettava tulevaisuudessaakin vakavasti. Tämän matkan aikana kirkon delegaatio korosti yhteisten oppineuvotteluiden jatkamisen tärkeyttä. Roomalaiskatolinen kirkko käytti tapaamisia hyväkseen korostaessaan kirkkojen yhteisen äänen löytämisen ja käyttämisen tärkeyttä.

Pyhän Henrikin muistopäivän kaltaisten ekumeenisesti toteutettujen messujen ja jumalanpalvelusten merkitystä ei pidä aliarvioida. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon on mietittävä aktiivisesti, miten voisimme toteuttaa samanlaisia käytänteitä myös Suomessa, emme ainoastaan Roomassa.

Simo Peura, TT, dosentti, on Lapuan piispa

Tapio Luoma, TT, asessori, toimii kirkkoherrana Seinäjoella

Aaro Rytönen, TM, pastori, toimii vt. työalasihteerinä Kirkkohallituksessa

V Apurahat

Haettavana olevat stipendit

Ulkoasiain osaston välittämät stipendit

Luterilaisen maailmanliiton stipendit

Stipendiohjelman painopiste on tällä hetkellä globaalien etelän kirkkojen tukemisessa. Suomalaisen stipendihakijan on mahdollista saada stipendi vain, jos opiskelu suuntautuu Afrikan, Aasian tai Latinalaisen Amerikan maihin ja keskittyy seuraaviin kysymyksiin: kehitys, sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus, ihmisoikeudet, kristinusko ja muut uskonnot sekä kristinusko ja ideologiat. Hakuaika lukuvuodelle 2008-2009 päättyy 14.9.2007.

Unkariin ja Venäjälle

Stipendejä välitetään myös Unkarin luterilaisen kirkon teologiseen akatemiaan Budapestiin ja Venäjän ortodoksisen kirkon Pietarin hengelliseen akatemiaan. Edellytyksenä näiden stipendien saamiselle on opiskelumaan kielen alkeiden hallinta ja loppuvaiheessa olevat teologian opinnot.

Stipendit sopivat myös vastavalmistuneille.

Saksaan

Baijerin maakirkko myöntää Suomen evankelis-luterilaiselle kirkolle vuosittain 8-10 stipendiä. Stipendi käsittää 1-4 kk opinnot Erlangenissa ja se kattaa asumisen ja opinnot. Stipendi on tarkoitettu jatko-opintojen harjoittajille. Lisäksi Baijerin maakirkko järjestää Erlangenissa vuosittain saksan kielen kurssin.

Tarkempia tietoja stipendeistä ja hakuprosessista on saatavissa Aaro Rytköselältä Kirkkohallituksen ulkoasiain osastolta, p. 180 2353, aaro.rytkonen@evl.fi Ulkoasiain osaston postiosoite on KUO/Teologiset asiat, Satamakatu 11, PL 185, 00161 Helsinki. Edellä mainituista ja muista stipendimahdollisuuksista löytyy päivitettyä tietoa Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston kotisivulta www.evl.fi/kkh/kuo.

TILAUSLOMAKE:

HALUAN, ETTÄ MINULLE POSTITETAAN RESEPTIO-LEHTI:

NIMI _____

OSOITE _____

POSTITETAAN OSOITTEELLA: RESEPTIO/ KIRKKOHALLITUKSEN
ULKOASIAIN OSASTO, PL 185, 00161 Helsinki

Hyvä opiskelijatilaaja! Mikäli osoitteesi vaihtuu tai haluat lopettaa Resep-
tion tilauksen, pyydämme sinua ystävällisesti ilmoittamaan: toimistosi-
hteeri Hilikka Ranki, Systemaattisen teologian laitos. Aleksanterinkatu 7 PL
33, 00014 Helsingin yliopisto, p. 09-191 23030

Tässä numerossa

Helluntailaisuuden katsotaan syntyneen 1900-luvun alun Yhdysvalloissa. Sadassa vuodessa se on kasvanut Los Angelesin Azusa-kadun herätyksestä maailmanlaajuiseksi kirkkoperheeksi. Helluntailaisuuden voimakas leviäminen on haastanut perinteiset kirkkokunnat, mutta ei ainoastaan niiden ulkopuolisena ilmiönä. Helluntaiherätys on alusta lähtien vaikuttanut myös toisten kirkkojen sisäpuolella. Tänä arvioidaan karismaattiseen liikkeeseen lukeutuvia kristittyjä olevan jopa puoli miljardia. Varsinaisten helluntaikirkkojen jäsenmäärän arviointia vaikeuttaa niiden monimuotoisuus.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen yhteinen neuvottelukunta tapaa puolivuositain. Tapaamisten taustana on vuosina 1987-1989 käyty oppikeskustelu. Neuvottelukunnan tehtävänä on edistää keskinäistä tiedonvaihtoa, mutta se voi käydä keskustelua myös yhteisesti kiinnostavista ajankohtaisista asioista. Tällaisia ovat viime aikoina olleet paitsi karismaattinen liike Suomessa, myös helluntaiherätyksen järjestäytyminen Helluntaikirkoksi.

...

