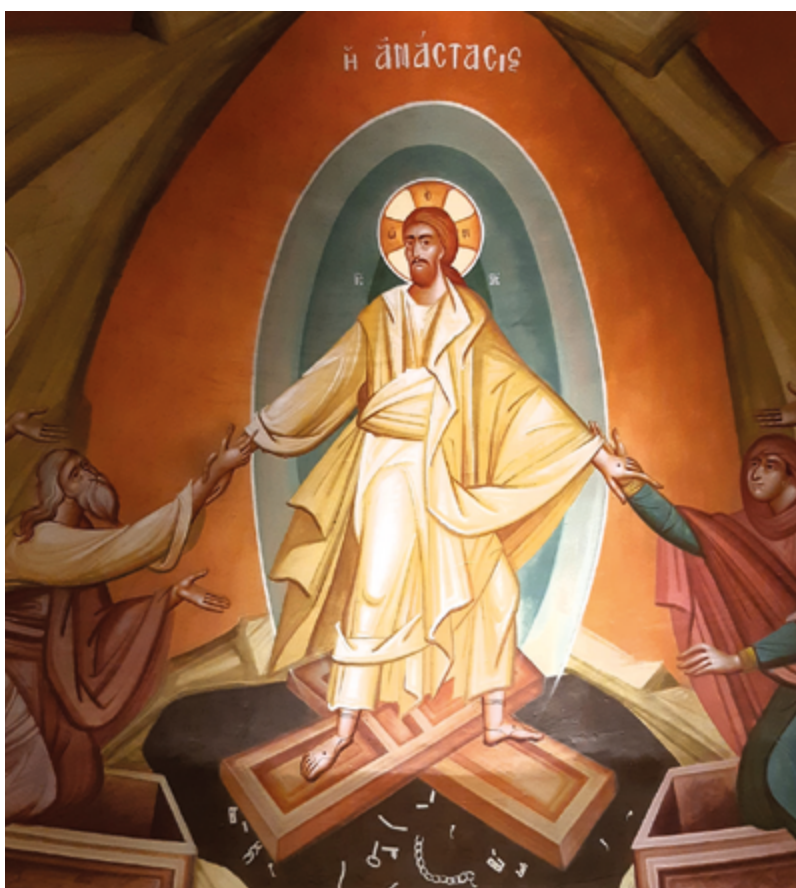


RESEPTIO

1/2019

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



Rauha, luterilais-katoliset suhteet ja yhteinen todistus

KIRKKOHALLITUS 
Teologiset asiat

RESEPTIO 1/2019

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Rauha, luterilais-katoliset suhteet ja yhteinen todistus

ISSN 1235-8878 (painettu)
ISSN 2242-8658 (verkkojulkaisu)

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki

evl.fi/reseptio

Toimitus: dos. TT Tomi Karttunen (päätoimittaja), FM Johanna Laine (toimitussihteeri)

Etukannen kuva: Tomi Karttunen
Takakannen kuva: Tomi Karttunen

Paino: Grano Oy, Kuopio 2019

Ulkoasu: Unigrafia Oy

Taitto: Emma Martikainen



RESEPTIO 1/2019

PÄÄKIRJOITUS	5
---------------------------	----------

1. KIRKKO JA RAUHA

Väkivallan ontologiasta rauhan ontologiaan? <i>Lauri Kemppainen</i>	7
Rauhan teologia – oikeudenmukaisen sodan teoria, oikeudenmukainen rauha ja reaalipolitiikan paluu <i>Tomi Karttunen</i>	10
Kirkko ja sen seurakunnat diakonisina malleina oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellukselle? <i>Ulla Siirto</i>	18

2. SEMINAARI KASVAVAA YHTEYTTÄ -ASIAKIRJASTA KIRKON TALOSSA 9.1.2019

Avauspuhe <i>Matti Repo</i>	22
Asiakirjan tausta ja tavoitteet osana kansainvälistä luterilais-katolista teologista dialogia Luterilainen näkökulma <i>Simo Peura</i>	23
Asiakirjan tausta ja tavoitteet osana kansainvälistä luterilais-katolista teologista dialogia Katolinen näkökulma <i>Raimo Goyarrola</i>	27
Asiakirjan rakenne, menetelmä, lähteet ja keskeiset tulokset <i>Tomi Karttunen</i>	29
Kohti ehtoollista koskevien oppituumioiden kumoamista? <i>Jari Jolkkonen</i>	36
Asiakirjan arviointia akateemisen teologian näkökulmasta <i>Anni Maria Laato</i>	42
Kasvavaa yhteyttä -asiakirja kardinaali Walter Kasperin ekumeenisen teologian valossa <i>Tiina Huhtanen</i>	45
Rajan kipu on yhteinen kipu <i>Timo-Matti Haapiainen</i>	49
Kasvavaa yhteyttä -asiakirja, paavi Franciscus ja käytännön ekumenia? <i>Toan Tri Nguyen</i>	51
Reformatorinen identiteetti ja Kasvavaa yhteyttä -asiakirja? <i>Anneli Aejmelaeus</i>	55
Luterilais-katolinen dialogiraportti viritti vilkasta keskustelua <i>Johanna Laine</i>	60

3. KASVAVAA YHTEYTTÄ -ASIAKIRJA PYHÄN HENRIKIN PYHIINVAELLUKSELLA ROOMASSA TAMMIKUUSSA 2019

A reached differentiated consensus on the concrete sacramental structures of the Church? A Lutheran Approach <i>Simo Peura</i>	63
A reached differentiated consensus on the concrete sacramental structures of the Church? A Catholic Approach <i>William Henn</i>	66

A sufficient differentiated consensus for the uplifting of the 16th century doctrinal condemnations? A Lutheran Approach <i>Jari Jolkkonen</i>	70
A sufficient differentiated consensus for the uplifting of the 16th century doctrinal condemnations? A Catholic Approach <i>Pauli Annala</i>	73
A Sufficient Differentiated Consensus Regarding the Sacramentality of the Ordained Ministry? A Lutheran Approach <i>Tomi Karttunen</i>	76
A Sufficient Differentiated Consensus Regarding the Sacramentality of the Ordained Ministry? A Catholic Approach <i>Hervé Legrand OP</i>	80
Puhe paavi Franciscukselle suomalaisen ekumeenisen delegaation vierailulla Pyhän Henrikin päivänä 19.1.2019 <i>Jari Jolkkonen</i>	85
Paavi Franciscuksen puhe suomalaiselle ekumeeniselle valtuuskunnalle 19.1.2019	87
Luterilais-katolinen dialogidokumentti Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta ja vuoden 2019 ekumeeninen Pyhän Henrikin pyhiinvaellus <i>Tomi Karttunen</i>	88
4. YHTEINEN TODISTUS JA RAAMATTU	
Suomen luterilaisten ja baptistien oppikeskustelut Jyväskylässä	91
De finländska lutheranernas och baptisternas lärosamtal i Jyväskylä	93
Kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus <i>Matti Repo</i>	95
Ekumeeniset haasteet kristittyjen yhteiselle todistukselle <i>Tomi Karttunen</i>	100
Scriptural reasoning -menetelmä ja postkriittinen raamatuntulkinta <i>Tomi Karttunen</i>	106
Tämän numeron kirjoittajat	114

PÄÄKIRJOITUS

Kirkkojen maailmanneuvoston perustamiskokous pidettiin 1948 Amsterdamissa, toisen maailmansodan tuhoista toivuttaessa ja jälleenrakennuksen ollessa käynnissä. Kokouksen valmistelut käynnistyivät jo 1930-luvulla. Ne keskeytyivät toisen maailmansodan puhkeamisen myötä. Väliaikainen organisaatio jatkoi tosin työtä Genevessä pääsihteeri W.A. Visser't Hooftin johdolla. Tämä ystävystyi muun muassa Dietrich Bonhoefferin kanssa ja hyödynsi tämän tärkeää esitelmää ekumeenisen liikkeen teologisista perusteista pohtiessaan tulevan KMN:n olemusta. Oli tärkeätä tehdä työtä sen eteen, että maailma ei enää koskaan ajautuisi vastaavan sodan kurimuksen keskelle.

Rauhan teema on ollut koko maailmanneuvoston yli 70-vuotisen historian ajan keskeisesti esillä. Rauha on kehityksen edellytys; kristillisen uskon ytimessä on Kristuksen rauha. Se kytkeytyy Ylösnousseen ruumiillistamaan sovituksen, lunastuksen ja uuden elämän sanomaan. Ilmestyessään opetuslapsille Herramme tervehti: "Rauha teille!" Rauhan tervehdys johdattaa kohtaamaan hänet kirkon elämän lähteenä myös pyhällä ehtoollisella. Tässä mielessä niin diakonia kuin lähetys ovat kristillistä rauhantyötä, toivon sanomasta elämistä ja toivon tuomista. Ne ottavat huomioon Jumalan valtakunnan läsnäolon "myös maan päällä", mutta myös eskatologisen täyttymyksen aikojen lopulla. Kristuksessa, ja konkreettisimmin ehtoollisella, tuo täyttymys on jo läsnä. Tähän Reseptioon on koottu marraskuun ekumeenisen iltapäivän satoa teemasta kirkko ja rauha filosofisesta, teologisesta, eettisestä ja diakonisesta näkökulmasta.

Suomalaisen luterilais-katolisen teologisen dialogin hedelmänä syntyneen raportin *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* (2017) vastaanottovaihe on meneillään. On ilahduttavaa, että monet yliopistoteologit ja yleensäkin monet ekumeniasta ja sen annista kirkon elämälle kiinnostuneet ovat antaneet aikaansa raportin arvioimiseen. Siitä on pyydetty myös lausunnot Saksasta ja Yhdysvalloista. Tarvitaan sekä asiaan vihkiytyneiden asiantuntijoiden että laajemman lukijakunnan vuorovaikutusta ja keskustelua niin Suomessa kuin kansainvälisesti asiakirjan annin sisäistämiseksi ja arvioimiseksi. Raportti on jo nyt tullut osaksi kansainvälistä keskustelua ja kesäkuussa nimitettävän seuraavan luterilais-katolisen ykseyskomission resurssiaineistoa.

Toivoo sopii, että kardinaali Kurt Kochin aloite, jota piispa Jari Jolkkonen tammikuun puheenvuorossaan

paaville asettui osaltaan luterilaisesta näkökulmasta julkisesti tukemaan, jalostuu nyt käytössä olevan materiaalin ja käydyn jatkokeskustelun pohjalta yhteiseksi julistukseksi, joka toisi luterilais-katolisen ehtoollisyhteyden lähemmäksi. Tähän myös Augsburgin tunnustuksen lähestyvä 500-vuotisjuhla vuonna 2030 kutsuu. Kevään Reseptioon on koottu Suomessa järjestetyn seminaarin ja Roomassa pidetyn asiantuntijaseminaarin aineistoja.

Kirkkomme teologinen dialogi jatkuu myös baptistien kanssa. Syksyn kokoontumisessa aiheena oli Kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus. Kokouksen satona julkaistaan tiedonannot suomeksi ja ruotsiksi sekä piispa Matti Revon alustus. Yhteisen todistuksen haasteisiin ekumeenisesta näkökulmasta poraudutaan myös alustuksessa, joka pidettiin syksyn missiologisessa seminaarissa. Todistuksen ja uskontodialogin rajapinnalla puolestaan liikkuu esitelmä raamatunkäytöstä uskontojenvälisessä kohtaamisessa esimerkkinä postkriittisestä raamatuntulkinnasta oman kristillisen viiteryhmän käytännön Jumala-suhteen tulkina.

Tomi Karttunen
johtava asiantuntija,
teologia ja ekumenia

1. KIRKKO JA RAUHA

Ekumeenisen teologian iltapäivä 15.11.2018

Väkivallan ontologiasta rauhan ontologiaan?

Lauri Kemppainen

Hyvät ystävät.

Minua on pyydetty puhumaan otsikolla "Väkivallan ontologiasta rauhan ontologiaan?". Jotta tämä piinalinen kysymys ei veisi meiltä kaikilta enempää yöunia, on ehkä parempi vastata siihen heti kättelyssä: Ei. Meillä ei ole pääsyä väkivallan ontologiasta rauhan ontologiaan – ei omin voimin, ei maailmassa sellaisena kuin me sen tunnemme.

Arkipuheessa väkivallalla tarkoitetaan esimerkiksi pahoinpitelyjä, raiskauksia, murhia ja sotia. Tällaiset asiat on ainakin teoriassa mahdollista saada kitkettyä ihmisten välisestä kassakäymisestä. Siihenhän myös Kirkkojen maailmanneuvosto ja kristillinen rauhantyö omalta osaltaan tähtää. Mutta kun puhutaan väkivallan ja rauhan ontologioista, on kyse jostain syvemmästä.

Ote M. J. McGrathin dekkarista *Jään muisti* havainnollistaa asiaa. Kirjassa kerrotaan, kuinka Kanadan arktiselle tundralle – Autisaq-nimiselle paikkakunnalle – muuttanut uusi rehtori kutsuu oppilaiden vanhemmat kuuntelemaan luentoa väkivaltaisten tietokonepeliin vaarallisuudesta. Paikallisia rehtorin toiminta naurattaa:

Eikö tämä ollut huomannut, missä oli? Pohjoisessa väkivalta liittyi lähes kaikkeen: auringon säälimättömään kirkkauteen, viiltävään tuuleen, jään loputtomaan liikkeeseen. Sitä paitsi useimmilla Autisaqin lapsilla ei ollut aikaa eikä rahaa tietokonepeleihin. Heidän vapaa-aikansa kului kiirunoiden ansastukseen ja jänisten tai kettujen metsästykseen tai isiensä auttamiseen hylkeenpyynnissä. He käyttivät lähes kaiken ajan koulun ulkopuolella väkivaltaiseen toimintaan. (Suom. Anu Nyssönen)

Maailma osaa olla väkivaltainen ilman tietokonepelejä tai mitään ihmisen aikaansaannosta. Kun asuimme perheeni kanssa vuoden paluumuuttajina Kainuussa, pysähdyin kerran ihastelemaan auton ikkunasta met-

säkaurista. Se hypähteli keväisillä kankailla elegantisti kuin balettianssija. Myöhemmin kuulin, että lähimetsän ahma oli hyötynyt kylmästä keväästä. Kauris ei ollut päässyt siroilla sorkillaan pakenemaan pehmeässä hangessa. Se oli jäänyt ahman saaliiksi. Vaikka uutinen vetikin mieleni matalaksi, tiesin tietenkin, että olisi hölmöä vihoitella asiasta ahmalle. Se oli nälkäinen ja sai viimeinkin jotain syötävää, tuo susien tähteitä kärkkyvä kömpelö saalistaja.

Puhe väkivallan ontologiasta alleviivaa sitä tosiasiaa, että maailma on kuin suunnaton uhrijärjestelmä. Evoluutiohistorian valossahan näyttää selvältä, ettei uutta kehity ilman väkivaltaa. Elämän kiertokulku vaatii syntymän ja kuoleman, kasvamisen ja mätänemisen vuorovaikutusta. Kuolema on paitsi haudankaivaja, myös kättilö. Ja koska verisen luonnonjärjestyksen lisäksi myös inhimillinen historia on sodan ja taistelun leimaamaa todellisuutta, on helppo ymmärtää näkemyksiä, joiden mukaan väkivalta on perimmäisin toetus olemisesta.

* * *

Seurakunnan päiväkerhossa minulle luvattiin, että Jumalan kämmenellä ei pelkää lintu eikä ihminen. On kuitenkin aivan selvää, että maailmassa sekä lintu että ihminen pelkäävät. Onkin varsin tavallista, että uskonssa menettäneet tai uskonkriisissä riutuvat ihmiset viittaavat juuri maailman väkivaltaisuuteen. He toteavat, ettei näin julman maailman takana voi olla Jumalaa. Kuten valistusfilosofi David Hume huomautti, saalis-taan raatelevat petoeläimet eivät anna tukea ajatukselle luomakuntaansa rakastavasta luojasta.

Pappi ja kirjailija Terho Pursiainen saarnasi aiheesta riipaisevasti Kemin kirkossa 13. marraskuuta 1983. Pursiainen tunnusti, ettei ole löytänyt vakuuttavia syitä uskoa, että evoluutiota hallitsi järkiperäinen ja myönteinen tarkoitus. Ihminen on tuomittu astumaan ristiriitaan evoluution kehityspyrimysten kanssa. Isä

Jumala vaihtuu Sokeaksi Äidiksi, jonka edessä ihminen ei ole moraalisesti vastuussa mistään, koska "ihminen ei ole mekaaninen luonnontuote, vaan voi astua esiin luonnosta ja tietoisella, luovalla teolla muuttaa luontoa".

Saan kiinni Pursiaisen kipuilusta. Minustakin tuntuu usein siltä, että moraalitajuni on ikään kuin ristiriidassa maailman kanssa. Hurmaannun kyllä maailman käsittämättömästä kauneudesta, mutta samalla kavahdan sitä, että sen kauneus piirtyy esiin kaulavaltimoiden roiskeista.

Tällaisia tunteja nimitetään perinteisesti kärsimyksen ongelmaksi. Kaikkia kärsimyksen ongelma ei tietenkään välttämättä vaivaa. On aivan mahdollista nähdä maailman kauneus nimenomaan sen väkivaltaisuudessa. Edes taistelukenttien hurme ei ole tällöin murheen aihe: sehän vain ruokkii elinvoimaa, joka lakkaamatta raivaa edellytyksiä uudelle kukoistukselle. Sen sijaan pyrkimys ikävään rauhaan on tällaisesta näkökulmasta vain luonnon tunkeilija, joka yrittää turhaan padota väkivallan vuorovetien pauhua.

* * *

Ikuisen sodan estetiikassa on oma jylhyytensä, mutta kristilliseen todellisuusvisioon sen ihanne ei istu. Mikäli saalistaan raatelevan pedon kauneus halutaan varauksetta vahvistaa, on kristinusko ilonpilaa. Kristinuskon suhde väkivaltaiseen maailmaan on paljon jännitteisempi. Toisaalta luomisen jälkeen "Jumala katsoi kaikkea tekemänsä, ja kaikki oli hyvää" (1. Moos. 1:31). Toisaalta Jeesus julistaa: "Minä olen voittanut maailman" (Joh. 16:33). Maailma on hyvä. Silti se täytyy voittaa.

Tällainen pohjavirta kulkee paratiisikertomusten harmoniasta Kristuksen itsensä antavan rakkauden kautta profeetallisiin näkyihin uudesta taivaasta ja uudesta maasta, jossa ei enää ole sijaa kuolemalle ja verenvuodatukselle, koska Jumala tulee olemaan kaikki kaikessa. Kristillinen toivon horisontti kattaa koko synnytystuskissaan huokaavan luomakunnan. Se korostaa tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen todellisuuden suhdetta, jonka lopullinen päämäärä on rauha, jollaista emme osaa vielä edes kunnolla aavistaa.

Puheella rauhan ontologiasta viitataan perinteiseen kristilliseen metafyyseen näkemykseen, jonka mukaan todellisuuden perimmäisenä tasona on tuonpuoleinen, rakastava Kolmiyhteinen Jumala. Kolmiyhteinen Jumala on itsessään rauhan ja rakkauden harmoninen todellisuus. Jumala lahjoittaa maailmalle olemisen rakkaudesta ja tahdostaan. Maailma ei siis

ole välttämätön. Maailma ei täydennä Jumalaa. Maailman ja Jumalan välille ei voi vetää yhtäläisyyssmerkkejä.

Maailma sellaisena kuin me sen tunnemme on kristillisen rauhan ontologian mukaan langennut maailma. Se on epätäydellinen, koska se on synnin vallassa, eikä se siten tarjoa tyhjentävää vastausta todellisuuden perimmäistä luonnetta koskeviin kysymyksiin. Valitusfilosofi Thomas Hobbesin kuuluisan määritelmän mukaan elämä on "ilkeää, väkivaltaista ja lyhyttä". Kristillisen ajattelun mukaan asia on juuri näin. Se ei kuitenkaan ole koko totuus. Sen lisäksi "maa on niin kaunis, kirkas Luojan taivas, ihana on sielujen toivotie, maailman kautta kuljemme laulain, taivasta kohden matka vie."

* * *

Erottaessaan Jumalan rauhanomaisen olemisen maailman väkivaltaisesta olemisesta, tarjoaa rauhanontologinen visio perspektiivin, josta käsin maailman väkivaltaisia realiteetteja voi tulkita ja arvottaa. Sen, että me kavahdamme maailman väkivaltaisuutta, ei siis tarvitse johtaa Jumalan kieltämiseen. Asia voisi olla pikemminkin päinvastoin. Ehkä juuri vahvimmat syyt olla uskomatta Jumalaan – siis ne kipeät, moraaliset, kärsimyksen ongelmasta kumpuavat syyt – ovatkin kaikkein vahvimpia syitä uskoa Jumalaan.

Ihmistietoisuus, joka kärsimyksen ongelman esittää, vaeltaa ikään kuin maailman ja Jumalan välimaastossa. Se kyseenalaistaa Jumalan viittaamalla maailmaan. Harvemmin kuitenkin huomioidaan, että samalla se tulee kyseenalaistaneeksi maailman viittaamalla Jumalaan. Tietyt moraaliihanteet, jotka ajatukseen Jumalasta liitetään, ylittävät maailman.

On kiehtovaa, kuinka tinkimättä Raamatussa kyseenalaistetaan elämän realiteeteista perustavimmat. Kaikki alkaa Edenistä, jossa ihmisten ja eläinten ravintona ovat siementä tekevät kasvit ja hedelmät. Ja kaikki päättyy Herra Sebaotin pyhälle vuorelle, jossa saalis ja petoeläin lekottelevat rauhassa rinta rinnan. Jos tätä huikeaa visiota vähätellään vain ihmisten joutavina sepustuksina, ei ymmärretä lainkaan, missä mysteerin ydin lepää. Joko ihmisapina on unelmoinut itse itsensä varsin kauaksi biologisten reunaehtojen ulkopuolelle tai sitten hän on saanut korvaansa ylimaallisia kuiskauksia. Kumpikin vaihtoehtoista on hämmäntävä, mutta toisen on oltava totta.

Henry Thoreau kirjoittaa teoksessaan *Walden*:

En tiedä mitään rohkaisevampaa kuin ihmisen kiistämättömän kyvyn ylevöittää tietoisesti elämäänsä. On suurenmoista, jos kykenee maalaamaan tietyn kuvan tai veistämään kuvapatsaan, valmistamaan kauniita esineitä. Mutta vielä paljon ihmeellisempää on se, että pystymme veistämään ja maalaamaan sen ilmapiirin ja väliaineen, jonka lävitse katselemme: sellaiseen olemme moraalisesti kykeneviä. (Suom. Antti Immonen)

Minusta tuntuu, että juuri Thoreau'n kuvailemassa "kyvyssä", "ilmapiirissä" ja "väliaineessa" ihminen kohtaa Jumalan. Jumala löytyy maailmassa, mutta ei maailmasta. Kärsimyksen ongelman esittävän tietoisuuden kautta rauhanontologinen unelma murtautuu jo väkivallan ontologian keskelle. Rauhan ontologiasta voi siten saada esimakua. Sitä leimaa samanlainen "ei vielä, jo nyt" -jännite kuin muutakin puhetta Jumalan valtakunnasta.

* * *

Jos väkivallan ja rauhan ontologioilla siis tarkoitetaan väkivallan roolia maailmassa, on väkivallan ontologiasta rauhan ontologiaan siirtyminen väistämättä eskatologinen asia. Se ei ole meidän käsissämme. Otsikon kysymykseen voi kuitenkin vastata myös: Kyllä. Me voimme siirtyä yhä vahvemmin väkivallan ontologiasta rauhan ontologiaan, jos ontologioilla viitataan käsitteellisiin ja maailmankatsomuksellisiin linsseihin, joiden läpi tarkastelemme maailmaa.

Ikuisen sodan väistämättömyyttä korostavasta näkökulmasta olisi esimerkiksi täysin ymmärrettävää perustella, miksi ilmastonmuutoksen puristuksessa ei nyt vain ole mahdollista tai edes järkevää yrittää pelastaa kaikkia maapallon ihmisiä. Niukkenevat resurssit pakottavat evolutiiviseen selviytymissotaan: nopeat syövät, hitaat eivät, ja heikot sortuvat auttamatta elontielle. Se on vain luonnollista. Niin on aina ollut, niin on aina oleva.

Jotta tällainen järkeily ei raivaisi alaa, on tärkeää, että kristillisen vision väkivaltaton ihanne saa jatkossakin ravistella ja haastaa meitä. Että se saa jatkossakin hurrata mielikuvituksemme ja ylevöittää elämäämme.

Hyvät ystävät, olkoon siis se ilmapiiri, jota me käymme tässä yhteiskunnassa veistämään; se väliaine, jota me käymme tässä maailmassa maalaamaan – ja jonka lävitse me katselemme – jotain sellaista, joka suuntaa sielujemme silmät väkivaltaisten realiteettien tuolle puolen.

Koska on todellakin suurenmoista, jos me kykenemme maalaamaan kuvan tai veistämään patsaan. On todellakin suurenmoista, jos me kykenemme valmistamaan kauniita esineitä. Mutta vielä paljon suurenmoisempaa on, jos me tämän langenneen, synnytystuskissaan huokaavan maailman keskellä pystymme yhdessä rakentamaan

rauhaa.

Rauhan teologia – oikeudenmukaisen sodan teoria, oikeudenmukainen rauha ja reaalipolitiikan paluu

Tomi Karttunen

Rauhan teologia kytkeytyy luomiseen, lunastukseen ja pyhitykseen. Virsikirjamme virressä 590 Jumaluskon ja rauhan yhteen kietoutuneisuus sanoitetaan selkeästi: ”Rauha ei saavu, jos emme taivu Luojamme tahtoa noudattamaan. Orvoiksi jäämme, jos hylkäämme itse ainoan turvamme melskeissä maan. -- Suola on mautonta, valheiden liejuun totuuden puhtaus hukutetaan. Pilkattu Herramme, kuitenkin kutsut seuraasi heikkoja palvelemaan. -- Tuhoon vie tie, jolla määräämme itse, rauha on käskyissä Jumalan lain. Totuus on syntynyt jouluna seimeen: rauha ja autuus on Lapsessa vain.”

Rauhassa on ytimeltään kyse kytkeytymisestä luomistarkoitukseen elää erilaisina sovussa toisiamme varren, toisiamme palvellen ja yhteistä hyvää edistäen. Yhä pätee käsky: ”Älä tapa!” Yhä pätee autuaaksijulistus: ”Autuaita ovat rauhantekijät”. Yhä väärät profeetat sanovat: ”Rauha, vaikka rauhaa ei ole.” Harmonian rikottuminen on syntiinlankeemuksen seurausta, eikä synnin valtaa voida voittaa muuten kuin pääsemällä osalliseksi uudesta luomisesta Kristuksessa. Jumala on tosin istuttanut sydämeen luontaisen moraalitajun siitä, että tulee tehdä hyvää ja välttää pahaa, etsiä hyvää, totta ja kaunista. Silti tämä moraalitaju on hämärtynyt ja vääristynyt, niin ettei ihmiskunnalla ole itsessään voimaa sen mukaiseen elämään. Tarvitaan lakeja, oikeuslaitosta, poliisia ja armeijaa poliittisen toiminnan, kasvatuksen, terveydenhoidon, sosiaalipalveluiden ja hyvien tapojen edistämisen lisäksi. Hyviäkin tuloksia on saatu aikaan, mutta aina myös petymme: sota, viha, kauna ja katkeruus sekä mieletön väkivalta muodossa tai toisessa saavat jalansijaa. Uuden ajan alussa ajateltiin, että luonnontilassa vallitsee ”kaikkien sota kaikkia vastaan” ja että yhteiskuntasopimuksen pohjalta voidaan rakentaa lain ja järjestyksen suuntaista suotuisaa yhteiselämää, jossa voidaan nauttia myös vapausoikeuksista.

Viime vuosikymmenet, jolloin myös Euroopassa on jälleen käytetty sotilaallista voimaa poliittisten tarkoitusten ajamiseen ja pitkään varsin vakaat poliittiset järjestelmät natisevat liitoksistaan ja demokratia voi huonosti, puhutaan totuuden jälkeisestä ajasta ja teknologian jättiyritysten ylivallassa. Ilmastomuutos etenee vääjäämättömän tuntuisesti ja pakolaisvirrat ovat kasvamassa, ääriajattelu eri muodoissaan valtaa alaa. Huoli rauhan säilymisestä on jälleen perusteltua. Mitä me ihmisinä ja kristittyinä, valtioina ja kirkkoina, voimme asialle tehdä ja mikä on realistista, mikä tarpeellista idealismia, mikä kristillisen uskon ja teologian profeettallinen viesti? Kirkkojen maailmanneuvosto on viime yleiskokouksestaan Busanissa 2013 asti pitänyt esillä oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaelluksen teemaa. Ohjelman pääkohteissa asiat ovat osin edenneet myös suotuisaan suuntaan, kuten Korean niemimaalla.

Käyn aluksi lävitse oikeudenmukaisen sodan teoriaa, joka luonnonoikeudellisesta taustasta johtuen on eettisenä teoriana periaatteiltaan jokseenkin sama tarkasteltiin sitä sitten teologisin tai muunlaisin silmälasein, sitten sosiaalieettistä ajatusta oikeudenmukaisesta rauhasta, ja lopuksi pohdin tilannetta, jota on luonnehdittu mm. ilmaisulla reaali- tai voimapolitiikan paluu.

Oikeudenmukainen sota – sotien rajoittamisen periaatteet

Luterilainen kirkko on historiallisesti ottaen pohjannut rauhantyönsä peruspiirteet niin kutsutun oikeudenmukaisen tai oikeutetun sodan (*bellum iustum*) teoriaan, jota jo kirkkoisä Augustinus ja Tuomas Akvinolainen sekä sittemmin Martti Luther muotoilivat. Vaikka Augustinusta ei voi nykyäsityksen mukaan pitää teorian isänä, myös hän näyttää edustaneen teorian perusajatusta, joka on sotien rajoittaminen sekä

määrällisesti että laadullisesti.¹ Ajatellaan, että syntiin langennut ihminen joka tapauksessa sotii, mutta soti-en tuhoja tulee pyrkiä rajoittamaan.

Oikeus sodan aloittamiseen (*ius ad bellum*) on teorian mukaan vain seuraavin ehdoin:

1. Oikeus sodan aloittamiseen on vain laillisella hallitusvallalla.
2. Sotaa saadaan käydä vain oikeudenmukaisesta syystä. Yleensä tällä tarkoitetaan puolustautumista hyökkäystä vastaan, mutta keskiajalla oikeuteksi nähtiin myös menetettyjen alueiden takaisin valtaaminen tai kärsityn vääryyden oikaiseminen.
3. Ennen sodan alkamista on käytettävä kaikki mahdolliset muut keinot sovintoon pääsemiseksi.
4. Ennen sodan aloittamista tulee tapahtua virallinen sodanjulistus.
5. Tarvitaan suuri todennäköisyys voitosta, ennen kuin sotaan saa ryhtyä.
6. Sodan päämäärän tulee olla rajoitettu pelkästään siihen, millä perusteella se on saatu aloittaa, kuten oman alueen puolustaminen.²

Oikeudenmukainen sodankäyntitapa (*ius in bellum*) edellyttää seuraavia rajoituksia noudatettavaksi:

1. Diskriminaation eli erottelun periaatteen mukaan sotaa käytessä tulee tehdä ero sotilaiden ja siviilien, sotaan osallistuvien ja neutraalien maiden, sotilaskohteiden ja siviilikohteiden välillä. Tätä perustetta ei esimerkiksi maailmansodissa enää noudatettu.
2. Suhteellisuuden vaatimus tarkoittaa sitä, että sodan tuhot eivät saa olla suuremmat kuin ne arvot, joita pyritään puolustamaan.³

Kansainvälinen sotaan liittyvä lainsäädäntö perustuu valtaosin oikeudenmukaisen sodan traditioon. Niinpä YK:n peruskirjassa on sitouduttu olemaan käyttämättä väkivaltaa tai sen uhkaa toista jäsenvaltiota kohtaan. Sodan saa myös aloittaa vain itsepuolustukseksi tai YK:n päätöksellä sen määrittämien pakotteiden toteuttamiseksi tai laajemman sodan estämiseksi. Myös Haagin sopimukset rajoittavat sotaa samaan tapaan kuin oikeutetun sodan periaatteet. Geneven sopimukset, niin kutsutut Punaisen Ristin sopimukset, tähtävät siviilien suojeluun yleensä sekä taistelualan sairaiden ja haavoittuneiden, lääkintähenkilökunnan ja sotilaspapiston sekä sotavankien suojeluun myös taistelualan ulkopuolella. Kirkot ja ekumeeniset järjestöt ovat tukeneet näitä sopimuksia ja säännöksiä sekä vaatineet kansainvälisen lainsäädännön jatkuvaa täydentämistä näissä ja muissa asiaan liittyvissä kysymyksissä.⁴

Oikeudenmukaisen sodan teoria on siis selkeän eettinen ja ihmishenkien suojelemiseen sekä tarpeettoman kärsimyksen välttämiseen tähtäävä teoria. *Katolisen kirkon Katekismus* kiteyttää sallitun voimankäytön ehdot: "Hyökkääjän kansakunnalle tai kansojen yhteisölle aiheuttaman vahingon täytyy olla pysyvä, vakava ja varma; kaikkien muiden estämiskeinojen täytyy olla mahdottomiksi tai tehottomiksi osoittautuneita; onnistumisen mahdollisuudella täytyy olla lujat perusteet; aseiden käytöstä ei saa seurata torjuttavaa pahaa suurempaa vahinkoa ja sekasortoa. Tätä ehtoa arvioitaessa täytyy ottaa tarkoin huomioon nykyaikaisten aseiden suuri tuhovoima. - Näiden moraalisen hyväksyttävyyden ehtojen viisas arvioiminen kuuluu niille, jotka kantavat vastuun yhteisestä hyvästä."⁵

Saksalainen emerituspiispa ja eetikko Wolfgang Huber puolestaan muotoilee viisi klassista kriteeriä seuraavasti: 1) legitiimi auktoriteetti päättää sodasta, 2) oikeutettu syy, 3) sotilaallisen väkivallan käyttö äärimmäisenä keinona, 4) rauhan tavoitteeseen suuntautuminen ja 5) keinojen suhteuttaminen päämäärään. Huber huomauttaa Lutherin tuoneen tähän kokonai-

1 Vrt. esimerkiksi Nisula 2016, 193 lainaa Augustinuksen kirjettä ystävänsä Marcellinukselle (411/412), jossa sodan oikeutuksen ajatus sekä myös keinojen rajoittamisen ajatus ovat läsnä: "On paljon sellaisia tilanteita, joissa vastaanhangoittelevat on pantava ruotuun suojeaan ankarasti. Tällöin ajatellaan enemmän heidän hyötyään kuin heidän halujaan. - - Näin toimii maallinen valtiokin, jos se noudattaa kristinuskon normeja. Se käy sotaankin täynnä hyvää tahtoa vain, jotta saisi voitettut viholliset paremmin ohjattua rauhalliseen, oikeudenmukaiseen ja hurskaaseen yhteiskuntaan."

2 Sinnemäki 1986, 191-193.

3 Sinnemäki 1986, 193-194.

4 Sinnemäki 1986, 194-195.

5 Kirkon yhteiskuntaopin käsikirja 500; Katolisen kirkon katekismus 2309.

suuteen oman lisänsä korostamalla oikeutetun syyntä olevan ainoastaan hätätila eli puolustusota.⁶

Oikeudenmukaisen sodan kriteerejä ei mainituksa muodossa suinkaan aina noudateta; myös kriteerien arvioiminen voi olla joissakin tilanteissa vaikeaa. Ongelmaksi voi nousta esimerkiksi se, voiko olla oikeutettua tukea diktaattorin syrjäyttävää vallankumousta tai aseellista vapautusliikettä, jos ns. laillinen hallitus ei kunnioita ihmisoikeuksia. Puolustusota on kirjoille yleensä ainut oikeutettu sodan muoto. Toisen valtion auttaminen puolustautumisessa voidaan tosin myös katsoa oikeutetuksi. Ongelmia tulee ydinaseiden käytöstä ja yleensäkin modernin sodan totaalisesta luonteesta, kun myös tavanomaiset aseet ovat entistä tuhovoimaisempia ja käytetään esimerkiksi lennokkeja ja muita kauko-ohjautuvia tai jopa itseohjautuvia aseita. Ongelmia tulee myös silloin, kun puntaroidaan toisen valtion sisäisiin asioihin puuttumista esimerkiksi kansanmurhan välttämiseksi – muutenkin kuin lähettämällä YK:n rauhanturvajoukkoja. Kynnys tähän näyttää laskeneen esimerkiksi Ruandan tragedian jälkeen. Myös Bosnian ja Kosovon pommituksia perusteltiin tästä näkökulmasta. Kirkot ja ekumeeniset järjestöt ovat korostaneet, ettei ydinsotaa voi voittaa, ja esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvosto on tukenut aloitetta ja pyrkimystä ydinasevapaaseen maailmaan. Myöskään puolueettomat maat eivät käytännössä voi pysytellä sodan vaikutuspiirin ulkopuolella, ja nykyisessä maailmankylässä kaikki vaikuttaa aiempaa enemmän kaikkeen.

Historiallisesti ajatellen Lutherin jälkeen on oikeutetun sodan kriteerejä laajennettu kansallisvaltioiden aikakaudella. Kysymys legitiimistä auktoriteetista muodostui ratkaisevaksi, ja Lutherin kielto hyökkäyssodan käymisestä painui taustalle. Molemmat osapuolet saattoivat puhua oikeutetusta sodasta. 1800-luvun kansallissodissa pyhän sodan käsite muodostui käytännössä johtoajatukseksi moraalisten ja oikeudellisten kriteerien sijaan. Samalla aseiden tehokkuus lisääntyi niin räjähdysmäisesti, ettei enää voitu puhua voimankäytön suhteellisuudesta. Oikeutetun sodan kriteerien valossa esimerkiksi ydinaseelle voitiin Hiroshiman ja Nagasakin voimannäytön jälkeen sanoa ainoastaan jyrkkä ei. Toisen maailmansodan jälkeen YK:n lausumassa vuodelta 1945 esitettiin yleinen kielto väkivallalle. Yksittäisille valtioille tai valtioryh-

mille annettiin kuitenkin oikeus puolustaa itseään. Väkivallan kielto ei kuitenkaan tästä kumoutunut. Kiellon rikkomisesta tulisi YK:n turvallisuusneuvoston johdolla rangaista.⁷

Tämän kansainvälisen oikeuden konseptin toteuttaminen estettiin sodanjälkeisen kylmän sodan vuosina, kun sen enempää itä- kuin länsiblokki eivät suostuneet sitä noudattamaan. Se, johtuiko blokkien välisen täysimittaisen sodan toteutumatta jääminen niin kutsutusta kauhun tasapainosta, on edelleen kiistanalainen asia. Rauhanomaisten vuoden 1990 vallankumousten jälkeen ajateltiin uuden rauhan ajan koittaneen Euroopassa. Jugoslavian hajoamissodat osoittivat todellisuuden olevan toisenlainen. Iskut World Trade Centeriin syyskuussa 2001 ja USA:n sota terrorismia vastaan loivat samoin uudenlaisen tilanteen. Madridin terrori-isku 2004 ja Lontoon terrori-isku 2005 osoittivat uuden uhan olevan läsnä myös Euroopassa. Valtion väkivaltamonopolin murtuminen tietyissä afrikkalaisissa ja aasialaisissa maissa asettivat kansainyhteisön uusien haasteiden eteen.⁸

Etenkin USA:ssa oikeutetun sodan oppia on käytetty myös kylmän sodan jälkeisessä maailmassa. Sitä sovellettiin, kehitettiin ja aktualisoitiin esimerkiksi vuoden 1991 Persianlahden sotaa perusteltaessa. Tähän kokonaisuuteen liitettiin rauhan rakentaminen väkivaltaisen selkkauksen jälkeen. Sodan oikeutukseen ja oikeuteen sodassa liitettiin nyt oikeus sodan jälkeen. Balkanin ja Afganistanin sodat toivat sotilaallisen oikeutuksen kysymyksen jälleen uudelleen keskusteluun myös esimerkiksi Saksassa. Kun aiemmin noudatettiin perustuslain artiklaa, jonka mukaan Saksan armeija saattoi toimia vain puolustuksellisesti sekä avun antajana luonnonkatastrofeissa ja onnettomuuksissa, nyt tulkittiin, että ulkomainen armeijan toiminta on oikeutettua osana liittosuhdevelvoitteita. Saksassa on kuitenkin suhtauduttu skeptisesti siihen, että Yhdysvalloissa käytetään oikeutetun sodan käsitettä tällaisten sotilaallisten interventioden yhteydessä.⁹

Oikeutetun sodan oppi eli sodan ja väkivallan tuhon rajaaminen ei ole menettänyt merkitystään eettisenä johtoajatuksena ja velvoittavana haastajana ottaa tämä puoli asiasta vakavasti. Myös maan mahtavia tulee kuitenkin haastaa kantamaan vastuuta käyttäytymisestään.

6 Huber 2013, 229. Laulaja 1981, 229–230 lisää Lutherin oikeutetun sodan eettiseen pohdintaan vielä kultaisen säännön noudattamisen, kun viholliselle tarjottiin neuvotteluratkaisua eikä itse aloitettu sotatoimia. Oikeutettuun puolustusotaan liittyivät Lutherin ajattelussa myös nöyryys, Jumalan pelko ja huolellinen valmistautuminen.

7 Huber 2015, 229–230.

8 Huber 2013, 230–231.

9 Huber 2013, 231.

Oikeudenmukainen rauha

Osana kokonaisvaltaisen, holistisen teologisen ajattelun paradigmaa Kirkkojen maailmanneuvosto on uusimmissa rauhaa käsittelevissä julkaisuissaan ottanut käyttöön käsitteen ”oikeudenmukainen rauha”, johon liittyvää poliittista ja sosiaalieettistä ajattelua on myös kehitetty. Yksi etappi matkalla oli Kingstonin rauhankokous 2011 ja Busanin yleiskokous 2013, jonka jälkeinen temaattinen johtojatus on siis sanoitettu ilmaisulla ”oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellus”. Ohjelmallisesti oikeudenmukaista rauhaa tarkastelee KMN:n julkaisu *Ecumenical Peace Convocation*, joka korjaa satoa KMN:n väkivallan vastaiselta vuosikymmeneltä 2001–2010 ja liittyy pitkälti YK:n piirissä esitettyihin ajatuksiin.¹⁰ Rauhaneettisessä keskustelussa on asetettu vastakkain ”oikeudenmukaisen sodan” ja ”oikeudenmukaisen rauhan” käsitteet. Niitä ei kuitenkaan tarvitse nähdä vastakkaisina, vaan eri näkökulmina asiaan. Jos ”oikeudenmukaisen sodan teoria” katsoo rauhaa sodasta käsin, katsoo ”oikeudenmukaisen rauhan” malli sotaa rauhasta käsin. Se oli johtokäsite jo 1980-luvulla Kirkkojen maailmanneuvoston konsiliaarisessa prosessissa oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys.¹¹

”Oikeudenmukainen rauha” ei ole vain esimerkiksi 1980-luvun keksintöä, vaan jo presidentti Abraham Lincoln käytti käsitettä ”oikeudenmukainen ja kestävä rauha” puheessaan 1865, noin kuukausi ennen joutumistaan murhatuksi. Lincolnin sanat elivät amerikkalaisessa keskustelussa ja olivat läsnä rauhaneettisissä pohdintoissa USA:ssa ja syntymässä olevassa Kirkkojen maailmanneuvostossa myös toisen maailmansodan aikana. Terminologia oli käytössä myös John Foster Dullsin johtamassa komiteassa vuodesta 1940 lähtien, jonka Amerikan Kristuksen kirkkojen liitto-neuvosto oli asettanut. Lähtökohtana oli, että toisen maailmansodan jälkeen rauha solmittiin liian nopeasti, ja sen oikeudenmukainen implementaatio edellytti vielä runsaasti työtä. Tässä yhteydessä muotoiltiin oikeudenmukaisen ja kestävä rauhan kriteerit, joihin

kuuluvat vastavuoroinen tunnustaminen, kieltäyty-misvalmius ja yleinen säännösten kunnioittaminen. Kysymys oikeudenmukaisesta rauhasta orientoituu tällöin kysymykseen oikeudenmukaisista rauhanehdoista sodan päättymisen jälkeen. Perspektiiviä ja implementaatiota tulee kuitenkin laajentaa myös poliittisiin prosesseihin maiden sisäisesti ja niiden välillä. Tämä mahdollistaa rauhallisen yhteiselämän, joka perustuu keskinäiseen kunnioitukseen.¹²

Oikeudenmukaista rauhaa poliittis-eettisenä johtojatuksena on kuvattu esimerkiksi Saksan evankelisen kirkon rauhandokumentissa seuraavien ulottuvuuksien kautta: suojele väkivallalta, vapauden edistäminen, hädän voittaminen sekä kulttuurisen moninaisuuden tunnustaminen. Tämän pohjalta voidaan muodostaa neljä oikeudenmukaisen rauhan mukaisen järjestyksen peruselementtiä: 1) kollektiivinen rauhanturvaaminen, 2) universaalien ja jakamattomien ihmis-oikeuksien kodifointi ja suojele, 3) ylikansallisen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden edistäminen ja 4) kulttuurisen moninaisuuden mahdollistaminen. Oikeudenmukaisuus on keskeinen elementti koko prosessin suuntaamisessa. Ennaltaehkäisy sekä väkivallattomat menetelmät ja konfliktinhallinta korostuvat, toisin sanoen siviilien rauhan- ja kehitystyö.¹³

Oikeuden primaarisuudesta käsin on vain yksi oikeutettu perustelu väkivallan käytölle: vakuuttuneisuus siitä, että tämä on välttämätöntä oikeuden mahdollisuuksien säilyttämiseksi tai palauttamiseksi. Kriteerien väkivallan käytölle tulee olla yhtenevät kaikkiin tilanteisiin. Sota ei muodosta mitään poikkeusta. Näihin tapauksiin kuuluvat sotilaallisen voiman käyttö valtioiden välillä, poliisin voimankäyttö valtion sisällä, hätävarjelu ja ”suuri” vastarinta politiikkaa vastaan, joka nihiloit ihmisoikeudet ja demokratian. Tämä merkitsee sitä, että oikeudenmukaista sotaa varten kehitetyt kriteerit siirretään uuteen, aiempaa laajempaan kontekstiin. Väkivallan käyttö viimeisenä keinona on tällöin riippuvainen kolmesta kriteeristä: 1) todennäköisyys, 2) kohtuullisuus ja 3) autorisointi. Ei riitä,

10 KMN:n *Ecumenical Peace Convocation* -asiakirjaa tarkastelee kansainvälisten suhteiden teorioiden, etenkin realismin valossa, pohjalta väitöskirjassaan Saarinen 2016. Hän tulee siihen johtopäätökseen, että *Ecumenical Peace Convocation* ei tarjoa pätevää mallia oikeudenmukaisen rauhan rakentamiseen valtioiden ja kansojen välillä. Yksi keskeinen syy tähän on puutteellinen analyysi monista osatekijöistä sekä halu sanoa yleisellä tasolla liian paljon kaikesta ja liian vähän siitä rajoittuneesta kontekstista käsin, jossa kirkot olisivat vahvimmillaan toimijoina. Saarinen suosittelee, että kirkkojen tulisi soveltaa ”oikeudenmukaista rauhaa” pikemminkin keskinäisiin suhteisiin kuin kansainväliseen politiikkaan. Lisäksi hän näkee KMN:n oikeudenmukaisen rauhan ajatuksen olevan samanlainen kuin YK:n *Millennium Declaration*, paitsi että siihen nähden on lisätty teologisia viitteitä. Niinpä voisi Saarin mielestä rohkeammin tukea suoraan YK:ta, kun kerran on samoista asioista ja tavoitteista kyse ja kun kerran tuetaan toimimista liberaalin institutionalismin puitteissa. Toisaalta myös YK:ta voidaan arvostella tehottomuudesta yms. Kristityt kriitikot voisivat kuitenkin edellyttää yhtäältä realistisempaa asennoitumista ja toisaalta kristinuskon oman vallankumouksellisen luonteen vakavammin ottamista sekulaariin humanismiin verrattuna.

11 Huber 2013, 231–232.

12 Huber 2013, 231–233.

13 Huber 2017, 233–234.

että todetaan, että tilanne vaatii viimeisenä keinona väkivaltaa. On myös kysyttävä, johtaako toiminta todennäköisesti annettuun tavoitteeseen ja ovatko keinot kohtuullisia. On myös varmistuttava siitä, että väkivallan käyttö on oikeusjärjestelmän säätelemää ja että päätöksen tekee asianmukainen taho. Armeijan ja poliisin toiminta on valtion väkivaltamonopolin piirissä, mutta hätävarjelu ja vastarinta muodostavat poikkeuksen. Niihin turvautuminen viimeisenä keinona rikkoo sekä yleistä väkivallan kieltoa että valtion väkivaltamonopolia.¹⁴

Nykyajalle ovat tyypillisiä uudentyypiset sodat, jotka liittyvät valtioiden romahtamiseen. Valtion väkivaltamonopolin murtuminen on tällöin johtanut väkivallan kierteseen. Tällöin on kysyttävä, milloin kansainvälisen oikeuden vastainen interventiokiello on poikkeuksellisesti ohitettavissa. Tällöin ei sotilaallinen interventio tähtäisi ainoastaan oikeuden ylläpitämiseen, vaan ylipäättään oikeustilan tekemiseen mahdolliseksi. 1900-luvun lopulla alettiinkin puhua humanitaarisesta interventiosta. Ruandan kansanmurha ja Balkanin ”etniset puhdistukset” nostivat tämän esiin. Tuli ratkaista missä suhteessa toisiinsa ovat yksittäisen valtion suvereniteetti ja valtioyhteisön suojeluvaste. Vastaus löydettiin käsitteestä ”suojeluvastuu” (*Responsibility to Protect – RtoP*). Se kehitettiin kanadalaisesta aloitteesta 2000/2001 komissiossa interventiota ja valtiollisesta suvereenisuudesta. Yhdistyneiden kansakuntien globaali huipputapaaminen omaksui ”suojeluvastuun” käsitteen kokouksessaan 2005. Se liitettiin Darfurin konfliktiin Sudanissa, levottomuuksiin Kongon demokraattisessa tasavallassa ja interventioon Libyaan.¹⁵

Suojeluvastuu rajoittuu pahimpiin humanitaarisiin katastrofeihin, joita kuvataan rikoksiksi ihmiskuntaa vastaan: kansanmurha, etninen puhdistus, rikos ihmisyyttä vastaan ja raskaat sotarikokset. Kolme elementtiä tulee tällöin ottaa huomioon: 1) yksittäisen valtion vastuu, jossa rikos tapahtuu tai josta pakolaiset etsivät turvaa, 2) toinen elementti on valtioyhteisön tehtävä tukea yksittäisiä valtioita niiden velvoitteiden täyttämässä siinä määrin kuin tarpeellista, 3) kolmanneksi valtioyhteisön velvollisuus kollektiiviseen, oikea-aikaiseen ja vaikuttavaan toimintaan Yhdistyneiden kansakuntien julistuksen mukaisesti. YK:n turvallisuusneuvosto voi päättää viime kädessä sotilaallisesta väliintulosta viimeisenä keinona, jotta jatkutut rikokset ihmiskuntaa vastaan voitaisiin estää. Myös

tällöin on pidettävä osallisten turvallisuudesta huolta ja otettava huomioon kohteena olevien väestöryhmi- en osallistaminen. Erotuksena humanitaarisen intervention käsitteeseen on suojeluvastuussa siis kyse ensisijaisesti yksittäisten valtioiden velvollisuuksista. Valtioyhteisön osallistumisessa ei myöskään ole kyse vain sotilaallisesta väliintulosta vaan ennaltaehkäisystä, reaktiosta ja jälleenrakennuksesta. Ei-sotilaalliset keinot ovat ensisijaisia.¹⁶ Ongelmia syntyy esimerkiksi silloin, kun YK:n turvallisuusneuvosto ei onnistu tekemään päätöksiä jonkin jäsenmaan käytettyä veto-oikeuttaan.

Vuoden 2001 syyskuun jälkeinen terrorismin vastainen sota aiheutti sen, että valtioyhteisön suojeluvastuu osallisia ja uhattuja väestöryhmiä kohtaan ei ollut ensisijaista. Suojeluvastuun käsitteen kodifiointi kansainvälisessä oikeudessa myös vaikeutui oleellisesti. Sen sitovuus jäi epäselväksi. Myös kriteerit suojeluvastuun soveltamisalasta jäivät riittämättömästi määritellyiksi. Tämä käsite tarkoittaa kuitenkin tärkeää askelta tiellä oikeudenmukaisen sodan teoriasta asiaa laajemmassa viitekehyksessä tarkastelevaa oikeudenmukaisen rauhan teoriaa kohti. Joka tapauksessa oikeutta ylläpitävän väkivallankäytön kriteerit pätevät myös sotilaallisessa väliintulossa. Tähän kuuluu YK:n antama auktorisointi. Jos turvallisuusneuvosto ajautuu pattitilanteeseen, vaaditaan yksittäisten valtioiden tai valtioryhmien toimintaan paikallisen kollektiivisen turvallisuusjärjestelmän päätöksen ja valtioiden parlamenttien lisäksi kohdemaiden antama selkeä lupa. Tärkeää olisi myös vahvistaa YK:n toimintakykyä suojeluvastuutapauksissa. Lisäksi on todettava, että jos väkivalta on viimeinen keino, asevientitotatoimialueille, joissa ei noudateta väkivallan käytön kohtuullisuutta, ei ole oikeutettavissa.¹⁷

Reaalipolitiikan paluu?

Mitä sitten tarkoittaa tässä tilanteessa reaali- tai voimapolitiikan tai geopolitiikan paluu? Keskustelu on voimistunut etenkin 2014 Ukrainan kriisin sekä populismin, ääri-ilmiöiden ja autoritaaristen johtajien ihailun voimistuttua. Demokratiasanaston mukaan ”Reaalipolitiikaksi kutsutaan perinteistä voimaan ja valtion itsekkäisiin etuihin perustuvaa politiikkaa. Sanan alkuperä on 1800-luvulla, jolloin vastayhdistyneen Saksan kansleri Otto von Bismarck viittasi sillä Euroopan mahtivaltioiden kuningashuoneiden valtapeliin.

14 Huber 2013, 235–236.

15 Huber 2013, 236–237.

16 Huber 2013, 237–238.

17 Huber 2013, 239–240.

Muilla kielillä käytetään yleensä alkuperäistä saksankielistä muotoa Realpolitik, joka juontuu sanoista real (todellinen, aktuaalinen) ja Politik (politiikka). Reaalipolitiikan tärkeimpänä sisältönä on mukautuminen vallitseviin tosiasioihin ilman ideologista sitoutumista... Realpolitikin alkuunpanneen järjestelmän romahdus tapahtui... ensimmäisen maailmansodan myötä. Euroopan kuningashuoneiden hegemonian murruttua reaalipolitiikka alkoi tarkoittaa yhä enemmän myös uusien valtiomahtien, kuten Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton, harjoittamaa politiikkaa. Näiden valtioiden ympärille muodostuneet blokit ajautuivat kylmän sodan aikana ydinasevarustelun myötä ns. 'kauhun tasapainoon', joka sai molemmat osapuolet noudattamaan paikoitellen raadollistakin reaalipolitiikkaa. Kutsutaan myös geopolitiikaksi."¹⁸

Eri asia on sitten "realismi" kansainvälisen politiikan teoriana, jota on pidetty varteenotettavana lähtökohdana ajatellen etenkin valtioita sotilaallisina toimijoina, mutta jota toki tulee haastaa väkivallattomien keinojen priorisoinnin näkökulmasta, niin että voimankäyttö saataisiin suuntautumaan eettisesti ensisijaiseen, ja oikeastaan eettisesti ainoaan, tarkoitukseensa eli suojeluvastuuseen.

Viime vuosikymmenen tapahtumat ja taju sotien – uudenlaisten hybridisotien – läsnäolosta myös Euroopassa ja kansainvälisten yhteistyörakenteiden järkkyminen ovat varmastiikin terveellä tavalla avanneet silmiä sille, miten maailma makaa. Tuomas Forsberg on tehnyt esimerkiksi Euroopan turvallisuusarkkitehtuuria ajatellen seuraavia johtopäätöksiä:

1. Yhteisistä periaatteista sopiminen edellyttää luotamusta, jota ei tällä hetkellä ole.
2. Venäjän ja lännen välistä turvallisuusyhteistyötä tulee rakentaa siltä realistiselta pohjalta, että osapuolet ovat keskeisissä asioissa eri mieltä, mutta pyrkivät yhteistyöhön kaikissa niissä asioissa, joissa voivat.
3. Uusi eurooppalainen turvallisuussopimus on ajatuksena houkutteleva, mutta sellaisen syntyminen ei näytä todennäköiseltä
4. Yhteistyötä voidaan edistää hyväksymällä vallitseva voimapolitiittinen tilanne, etsimällä yhteisiä

intressejä sekä keskustelemalla yhteisistä periaatteista. Käytännön yhteistyön kautta voidaan luoda pohjaa sille, että aika on myöhemmin kypsä mahdolliselle uudelle sopimukselle. Tällä hetkellä ei ole ETYK:ä parempaa järjestelyä olemassa.¹⁹

Dietrich Bonhoeffer korosti, että kirkon tulee noudattaa Jumalan käskyä, ytimeltään rakkauden käskyä perustuen mahdollisimman hyvään tietoon ja tuntemukseen todellisesta tilanteesta ja siitä, mihin se meitä kulloinkin kutsuu. Tulee tunnistaa realiteetit eli myös vallitseva voimapolitiittinen tilanne, vaikka sitä ei tarvitse hyväksyä. Itsekkyyttä ja kaunisteltua kuvausta omista intresseistä esiintyy molemmin puolin eri leirejä moninapaisessa maailmassa. Silti eettiset perusperiaatteet ja yhteisen hyvän etsimisen periaate eettisenä lähtökohdana pysyvät voimassa.

Seuraava lainaus kuvaa ehkä hieman samantapaista ajattelua – joskin se tarkastelee tilannetta voimakkaammin moraaliseen ja kriittiseen näkökulmasta: "Menneisyydessä... yksi valtio tai yksi osa maailmaa pyrki ratkaisemaan ongelmansa toisen valtion tai toisen maailmanosan kustannuksella. Sellaista 'terapiaa' toteutettiin aina voima-asemasta. Voittaja oli se, joka oli vahvin. Tämä oli maailmanpolitiikan perusta. Liikellepaneva voima tämän politiikan takana oli kansallinen oma etu, puettuna kansallisen turvallisuuden manteliin... ihmiskunnan täytyy oppia voittamaan uhat työskentelemällä yhdessä, seuraten uutta periaatetta, että jokaisen etujen huomioon ottaminen on ennakkoehto kaikkien edun saavuttamiselle, kuten jokaisen turvallisuus on edellytys kaikkien turvallisuudelle." Näin silloinen metropoliitta, nykyinen patriarkka Kirill vuonna 1987 puhuessaan kirkon ykseydestä. Esitelmä on julkaistu englanniksi vuonna 2016.²⁰ Joh-toajatuksena hänellä oli siis kultaisen säännön etiikan mukainen kokonaisedun ja jokaisen sijaan asettumisen huomioon ottaminen, joka voidaan ilmaista myös kirkko-opillisesti: jos yksi jäsen kärsii, kaikki jäsenet kärsivät. Yhden jäsenen ilo on kaikkien ilo.

ETYK:lla ja kansainvälisillä kirkkojen yhteistyörakenteilla on puutteensa, mutta päättäväsellä toiminnalla paikallisesti ja kansainvälisesti kokonaisvaltaisen rauhan edellytysten parantamiseksi ajatellen niin ilmastonmuutoksen haasteeseen vastaamista, pakolaisuutta, nuorisotyöttömyyttä, eettistä välinpitämättömyyttä, konsumerismia, asekauppaa tai toisen kunnioittavan

18 <http://www.termipankki.fi/ext/demokratiasanasto/netmot.exe?page=results&UI=figr&SearchWord=reaalipolitiikka&Opt=1&dic=1>

19 <http://politiikasta.fi/artikkeli/geopolitiikka-yhteisen-euroopan-jakolinjalla-kest%C3%A4%C3%A4k%C3%B6-etyjin-malli>; <http://www.centrumbalticum.org/pullopsti/itameri-geopolitiikka-ja-luottamus>; http://www.fiia.fi/fi/news/3210/muuttuva_geopolitiikka/

20 Freedom and Responsibility 2016, 15.

kohtaamisen ja keskustelun edistämistä on merkitystä toivon ja sitä kautta rakkauden ja uskon näkökulmasta. Lähimmäisenrakkauden kautta ja armon sanomaa tarjolla pitämällä ja omassa toiminnassa havainnollistamalla voidaan ”reaalipolitiikkaan” vastata todellisuuden ytimeä käsin. Inhimillisen tiedon näkökulmasta asiantuntijat ovat parhaita asiantuntijatiedon lähteitä, mutta huomioon tulee ottaa myös yksilöiden ja yhteisöjen kokemus ja uskon näkökulma, jos todellisuutta katsotaan Jumala-uskon kautta kokonaisvaltaisesti – samalla kertaa nöyrästi ja rohkeasti. Dialoginen ote auttaa pääsemään myös suppeasti määriteltyjen ja ihmisiä jakavien ideologisten muurien lävitse. Se edellyttää myös oman identiteetin riittävää selkeyttä ja vahvuutta. Uskonnonopetuksella ja kristillisellä kasvatuksella on tässä tehtävää. Onhan pseudouskonnollinen, pinnalliseen uskonnolliseen tuntemukseen perustuva, ideologisesti manipuloitavissa oleva instrumentalisoitu uskonnollisuus yksi ekstremismin keskeisistä lähteistä.

Idealismi voi kääntyä itseään vastaan, mutta niin voi myös kapeakatseisesti määritelty realismi. Siksi usko Jumalaan Kolmiyhteytenä, Luojaan, Lunastajaan ja Pyhittäjään, Herraan ja eläväksi tekijään on kestävä pohja kokonaisvaltaiselle työnäylle, johon parhaalla tavalla voidaan kytkeä myös kirkollinen rauhantyö. Apostolin ohje pätee: ”Koetelkaa kaikkea ja pitäkää se mikä on hyvää” (1 Tess. 5:22). Täydellinen rauha on eskatologista todellisuutta, mutta Kristuksessa se on läsnä jo nyt.

Kirjallisuus

HUBER, WOLFGANG

2013 Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens. Von der Geburt bis zum Tod. C.H. Beck.

KIRILL, PATRIARCH OF MOSCOW AND ALL RUSSIA

2016 Freedom and Responsibility. A Search for Harmony – Human Rights and Personal Dignity. Selected addresses. Alun perin suppeampi englanninkielinen laitos 2011, venäjäksi alun perin 2014, englanniksi 2016. Editor-in-chief: Metropolitan Hilarion (Alfeyev) of Volokolamsk. Russkiy Mir Foundation. Publishing House of the Moscow Patriarchate. Moscow.

KIRKON YHTEISKUNTAOPIN KÄSIKIRJA

2017 Paavillinen oikeudenmukaisuuden ja rauhan neuvosto. Alkuteos: Compendio della Dotrina Sociale della Chiesa. Libreria Editrice Vaticana 2005. Suom. Katri Tenhunen.

LAULAJA, JORMA

1981 Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 32. Helsinki.

NISULA, TIMO

2016 Sotilaita rauhan basilikassa. Sotilaan ja sodan kuva Augustinuksen saarnoissa. Teoksessa: Sota, rauha ja Raamattu. Suomen eksegeettinen seura. S. 191–214.

SAARINEN, TAPANI

2016 The Christian, The Church, and Causes of War: A Systematic Analysis of the World Council of Churches' Ecumenical Call to Just Peace. Diss. School of Theology and Religious Studies of the Catholic University of America. Washington D.C.

SINNEMÄKI, MAUNU

1986 Kirkot etsivät rauhaa. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 7. Otava: Keuruu.

Kirkko ja sen seurakunnat diakonisina malleina oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellukselle?

Ulla Siirto

Minulla on ollut etuoikeus olla mukana Luterilaisen maailmanliiton diakoniaprosessissa vuodesta 2011. Aluksi tähtäsimme luterilaisuuden 500-vuotisjuhliin, mutta saimme heti työillemme jatkoa. Conviviality-prosessiksi nimetty työskentelymme tapahtui seminaarien ja välityöskentelyjen avulla. Aluksi yritimme ymmärtää, mitä *conviviality* on. Suomeksi olen sen kääntänyt varsin kömpelösti solidaariseksi yhdessä elämisentaidoksi suoraan sen englanninkielisestä laajemmasta merkityksestä ”Art and practice of living together in solidarity” (Addy 2013). Pohdimme solidaarisen yhdessä elämisentaidon teologiaa ja taloutta, teimme hartauskirjoituksia ja esittelimme löytöjämme Luterilaisen maailmanliiton eri tilanteissa (Addy 2013; Addy 2015; Addy 2017a; Addy 2017b; Siirto 2015). Tällä hetkellä pohdimme teemaa ”People on the move”, ihmiset liikkeellä solidaarisen yhdessä elämisentaidon näkökulmasta.

Yhdessä elämisen taito on yksi suurimmista yhteiselämän haasteista ja omastaan jakaminen mutkistaa asiaa entisestään. Yhdessä elämisentaito ei liity pelkästään monikulttuuriseen yhdessä elämiseen, vaan tarkoittaa laajasti ottaen kaikenlaisten väestönosien ja kaikenlaisten ihmisten rakentavaa yhteiseloä. Siinä pyritään hyvinkin erilaisten ihmisten hyvään ja sopuiseen arkeen.

Vaikka käsitettä *conviviality* on käytetty jo paljon työskentelyämme aikaisemmin, esimerkiksi kuvattaessa muslimien ja kristittyjen rinnakkaineloa maurian Espanjassa, on se kokenut uuden tulemisen tällä vuosituhanella. Paitsi Luterilaisen maailmanliiton diakoniaprosessissa, on *conviviality*-käsitettä käytetty teoreettisena analysoinnin välineenä sosiaalitieteissä. Siellä se on puhtaammin kuin omassa prosessissamme liitetty monikulttuurisuuteen ja kosmopoliittisuuteen (Norwicks & Vertovec 2014). Yhteistä Luterilaisen maailmanliiton prosessille ja monille sosiaalitieteen tulkintoille on se, että *conviviality* liitetään arkeen ja sen sujumiseen moninaisissa ja monikulttuurisissa yhteisöissä.

Maailmamme monikulttuuristuu vauhdilla ja moninaisuus on entistä näkyvämmän osana yhteisöjämme.

Siksi onkin syytä pohtia, miten on mahdollista elää yhdessä hyvinkin erilaisia arvoja edustavien ihmisten kanssa. Ensimmäinen asia liittyy kirkossa niin kuin muuallakin yhteiskunnassa siihen, miten kohtaamme itsellemme vieraita ihmisiä ja heidän edustamiaan kulttuureja, arvoja ja uskontoja. Vieraanvaraisuus onkin ollut esillä kirkon puheissa ja käytännöissä puhuttaessa itselle vieraiden, esimerkiksi turvapaikanhakijoiden, kohtaamisesta ja heidän tervetulleiksi toivottamisesta. Olen monessa yhteydessä nostonut esille vieraanvaraisuuden käsitteen ja sen rajoitteet. Vieraanvaraisuus on tärkeä kristillinen hyve, mutta se ei ole pelkästään kristillinen hyve, vaan liittyy muihinkin uskontoihin. Vieraanvaraisuus-käsitteen puute liittyy kuitenkin siihen, että se olettaa vieraan olevan vain käymässä ja lähtevän joskus pois. Vieraanvaraisuus ei enää riitä, kun vieras onkin tullut jäädäkseen. Tässä kohtaa solidaarisen yhdessä elämisentaidon -käsite antaa uusia välineitä sanoittaa kirkon ja diakonian viestiä. Samalla se vastaa monikulttuuristuvien ja moninaistuvien yhteisöjen tarpeisiin. (Siirto 2015.)

Halu rakentaa yhteisöä ja laajemmin yhteiskuntaa on solidaarisen yhdessä elämisentaidon lähtökohta. Yhteisöä rakennetaan parhaiten vuoropuhelun avulla. On luonnollista, että yhteisössä on monenlaisten mielipiteiden ja arvojen edustajia, ja konflikteja syntyy. Vuoropuhelu auttaa vähentämään ennakkoluuloja ja asenteita, kun ihmiset tulevat samalla tutuiksi toisilleen. Ilman vuoropuhelua syntyy helposti asetelma ”meistä” ja ”niistä”. Asetelma ruokkii helposti oletuksia, jotka lähtevät nykyaikana helposti leviämään sosiaalisessa mediassa ja voivat muuttua vihapuheeksi, mikä entisestään kiristää erilaisten ihmisten välejä. Tähän aikaan rakentuu yhdessä elämisentaidon kannalta isoja haasteita, jotka ilmenevät esimerkiksi kasvaneena populismina ja tiukentuneena maahanmuuttopolitiikkana. Aika suosii pikemminkin rajojen rakentamista kuin niiden purkamista.

Teimme entisen kollegani Hanna Niemen kanssa taannoin tutkimuksen Suomen evankelis-luterilaisten seurakuntien työstä turvapaikanhakijoiden parissa. Huomasimme, että niillä paikkakunnilla, joilla ihmisten pelkoja ja syntyneitä konflikteja selviteltiin, pääs-

tiin puhumaan myös turvapaikanhakijoihin liittyvistä faktoista. Sen sijaan paikkakunnilla, joilla ei haluttu kuulla pelkoja ja ennakoasenteita ja ne vaiennettiin, kyräily jäi elämään. (Niemi & Siirto 2017.) Eri osapuolten kuuleminen, vuoropuhelu ja sen ylläpitäminen ovatkin yhdessä elämisen taidon tae. Myös yhteinen toiminta auttaa ihmisiä ylittämään ennakkoluuloja. Tänä syksynä uutisoitiin (YLE 24.9.2018) Suomen toipumisesta sisällissodasta. Nopean toipumisen syyksi arvioitiin tuossa uutisessa sodan osapuolten yhteistä huolta lapsista ja heidän tulevaisuudestaan. Yhteinen tavoite ja toiminta sen eteen auttoivat ylittämään vihanpidon. Yhdessä elämisen taito rakentuu sekä kirkossa että yhteiskunnassa halusta vuoropuheluun ja konfliktien ratkaisuun.

Kun Richard Sennett kirjoitti viime vuosikymmen alussa (2004, englanniksi 2002) kunnioituksesta epätasa-arvoisessa yhteiskunnassa, hän pohti miksi sekä yhteiskunnallinen sosiaalityö että hyväntekeväisyys ovat epäonnistuneita tuottamaan kunnioitusta. Avainkysymyksenä hänen kirjassaan nousi vastavuoroisuuden puute. Vastavuoroisuuden hän määrittelee toisen autonomian kunnioittamiseksi. Sosiaalityössä vastavuoroisuus on etäännytynyt veronmaksuun ja sitä kautta tulevaan avunsaamiseen ja sen maksamiseen osallistumisen vastavuoroisuuden kokemuksesta. Hyväntekeväisyydessä puolestaan omasta antaminen tehdään hyvästä sydäimestä ilman vastavuoroisuuden odotusta, mikä taas puolestaan johtaa helposti avun haavoittavuuteen sekä riippuvuuteen.

Miten sitten välttää riippuvuutta ja luoda kunnioittavaa vastavuoroisuutta? Kirkon diakoniatyötä tutkiessani vuonna 2011 julkaistua väitöskirjaani (Jokela 2011) varten, havahtuin niihin monimutkaisiin ihmistä alistaviin suhteisiin ja mekanismeihin, joita diakoniatyöstäkin löytyi. Vaikka diakoniatyössä tehdään paljon hyvää ja ihmistä vaikeuksien yli kannattelevaa työtä, on hyvälläkin työllä usein varjonsa. Diakoniatyöstä löytyi kontrollin elementtejä, kuten osto-osoitukset vain tiettyihin kaappoihin ja tiettyihin tuotteisiin sekä nöyryyttäviä käytäntöjä, kuten ostokorttiosastosten yhteydessä tapahtuneet myyntihenkilökunnan epähienot toimintatavat. Nämä käytännöt luovat rakenteita erityisesti diakoniatyön taloudelliselle avustamiselle, mutta saattavat samalla alaspainaa ja haavoittaa avunhakijaa ja lisätä hänen riippuvuuttaan avusta. Alkuperäinen auttamisen tarkoitus on ollut juuri päinvastainen.

Pohdin väitöskirjassani (Jokela 2011) diakonian auttamistapahtumaa vaihtosuhteena, jossa lahja vaihtaa omistajaa. Diakoniatyön apu voi olla aineellista, henkistä tai hengellistä ja se annetaan ilman ehtoja.

Yleensä ihmiset reagoivat saamaansa apuun kiittollisuudella, joka tässä tapauksessa voidaan nähdä vastalahjana. Valitettavasti kiittollisuuden vastalahja ei ole tasavertainen, vaan tuottaa riippuvuutta, ellei löydy mekanismeja, joiden avulla avun haavoittavuus murettuu. Kiittollisuuden osoittamisen sijaan halusin löytää lahjasta voimauttavaa ulottuvuutta, joka ei sitoisikaan avuntarvitsijaa auttajaan, vaan laittaisi hyvän kiertämään. Hyvän kiertoonlaittamisen lisäksi apua tarvitsevan kunnioittava kohtaaminen voimauttaa. Apua hakevan ihmisen kertomus on arvokas lahja, jonka osoittaminen diakoniatyössä niin kuin muussakin auttamistyössä on tärkeää. Kun ihminen kokee, että hänen panoksensa on tärkeää, vaikkapa omasta elämästä kertomisen muodossa, ei auttamisen lahja enää haavoitakaan. Voimauttava lahja voisi olla tapa ottaa ihminen takaisin mukaan yhteisöön. Tällöin lahjan funktio ei olekaan kiittollisuus tai kuten perinteisesti, vastalahjan odotus, vaan saattaminen ihmisen takaisin yhteyteen muiden ihmisten kanssa. Vastavuoroisuus tasaa ihmisten välisiä pitkillä tähtäimellä, sillä kukaan ei ole aina auttaja eikä kukaan ole aina autettava, vaan roolit sekoittuvat joskus jopa samassa tilanteessa. Esimerkiksi monet vapaaehtoiset kokevat olevansa enemmän saamassa kuin antamassa. Tällöin vastavuoroisuus ja yhdessä eläminen toteutuvat parhaimmillaan.

Tartuin taannoin uudelleen Kjell Nordstokken (2011) kirjoittamaan kirjaan *Liberating diakonia*, jossa hän hahmottelee vapautuksen diakoniaa vapautuksen teologiaan ja freireläiseen pedagogiikkaan perustuen. Hänen ajatuksensa ovat edelleen ajankohtaisia myös suhteessa yhdessä elämisen taidon ja solidaarisuuden ajatuksiin. Nordstokke alleviivaa, ettei diakoniatyötä tehdä ihmisille, vaan ihmisten kanssa. Tässä korostuvat osallisuus ja voimautuminen, keskeisiä asioita myös yhdessä elämisen taidon kannalta. Lisäksi keskustelu vallasta ja sen käytöstä kuuluu tälle alueelle. Esimerkiksi diakoniaankin juurtunut puhe asiakkaista on vierasta vapautuksen diakonialle, koska auttaja-asiakas asetus on myös valta-asetus. Puhe asiakkaista on vierasta myös solidaarisuuteen yhdessä elämisen taitoon perustuvassa diakoniassa. Jokainen yhteisön jäsen on arvokas ja auttaminen on vastavuoroista. Kukin tuo yhteisöön oman osaamisensa ja lahjansa. Elämässä on myös tilanteita, jolloin oma jaksaminen on vähissä – silloin on tärkeää, että yhteisö tukee ja auttaa.

Nordstokken (2011) mukaan olisi kyettävä keskittymään yksilöllisten ongelmien ja tarpeiden sijaan analysoimaan yhteiskunnallisia ja inhimillisiä ongelmia laajemmin. Monesti diakoniatyö keskittyy yksilön tilanteeseen pyrkien etsimään ratkaisua juuri kyseessä olevaan ongelmaan. asiat kuitenkin toistuvat, kun

mikään ympärillä oleva ei muutu. On tietysti tärkeä puhua yksittäisen ihmisen puolesta, kun siihen on tarve, mutta asioiden muuttamiseksi tarvitaan yhteistä toimintaa. Tällainen toiminta voi parhaimmillaan palvelella koko yhteisöä. Solidaarisuus yhteisten asioiden hoitamisessa kuuluu yhdessä elämisentaitoon.

Nordstokke (2011) kiinnittää huomiota myös käytössä oleviin diakoniatyön menetelmiin. Vaikuttavuus- ja tehokkuusajattelu on hiipinyt kirkkoonkin. Silloin hiljaisten signaalien huomaaminen jää helposti toissijaiseksi. Sekä vapautuksen diakoniaa että solidaarista yhdessä elämisentaitoa harjoittavat yhteisöt huomaavat helpommin maanhiljaiset ja syrjään jäävät, koska niiden toimintaa määrittävät kunnioitus ja vastavuoroisuus, eivät tehokkuus ja vaikuttavuus. Vapautuksen teologiasta tuttu: näe-reflektoi-toimi -metodi auttaa havaitsemaan ja tunnistamaan epäkohtia. Havahtuminen tietyn haasteen, puutteen tai ongelman olemassaoloon on lähtökohta, reflektointi auttaa tiedostamaan ja synnyttää tarpeen toimia tavalla, joka pyrkii muutokseen paremman yhdessä elämisen puolesta. Tämä ei kuitenkaan synny yksin, vaan tarvitaan yhteistä toimintaa.

Nordstokken (2011) kehittelemän vapautuksen diakonian seuraava osa-alue liittyy läheisesti edelliseen, sillä huomiotta jääville näkökulmille ja äänille on annettava tilaa. Usein juuri yhteisöjen ja laajemmin yhteiskunnan heikoimpien äänet jäävät kuulematta, koska väylät niiden esille tuomiseksi puuttuvat. Profeettallinen diakonia nouseekin usein juuri sieltä, mikä on jäänyt huomaamatta tai kuulematta. Hiljaisten näkökulmien ja äänien nostaminen on tärkeää myös, kun harjoitetaan solidaarista yhdessä elämistä. Olin marraskuussa 2018 Ohjaamo-päivillä – Ohjaamothan perustettiin nuorisotakuuseen liittyen nuorille suunnatuiksi yhteispalvelupisteiksi, joihin tulemiseen on matala kynnys. Ohjaamo-päivillä mieleenpainuvaksi jäi Rovaniemen esimerkki nuorten äänen kuulemisesta. Tämä esimerkki liittyy viranomaistoimintaan, mutta siitä on paljon opittavaa myös meillä kirkossa. Nuoret halusivat antaa parannusehdotuksia kunnan palveluista, mutta aluksi ei juuri kukaan ollut kiinnostunut kuulemaan heitä. Ohjaamo-toiminta tarjosi kuitenkin luontevan kanavan nuorille vaatia tulla kuulluiksi. Kun alkuvastustus saatiin voitettua, ovat nämä nuoret nyt kehittämisryhmän jäseniä, jotka ovat niin kysyttyjä kuultaviksi eri virastoihin, ettei kalenterista enää tahdo löytyä tilaa. Nuoret ovat esimerkiksi muuttaneet viranomaisilta lähteviä kirjeitä ja tiedotteita sellaiseen muotoon, jotka nuoren on helppo ymmärtää. Kaiken takana oli heikon signaalin kuuleminen siitä, että nuori oli tullut huonosti kohdelluksi eri viranomaisissa asioissaan. Voisimmeko me kirkkona oppia tästä?

Nordstokke (2011) päättää vapautuksen diakonian pohdinnan siihen, että diakonia itsessään tarvitsee vapautusta. Jälleen solidaariseen yhdessä elämisen taitoon on vahva yhteys. Yksilöorientoituneen työn rinnalle ja sijaan tarvitaan enemmän yhteisöllisyyttä ja vaikuttamistoimintaa eli poliittista diakoniaa.

Kun minulle on joskus sanottu, että *conviviality*, solidaarinen yhdessä elämisentaito, on saavuttamatonta utopiaa, en voi olla vastaamatta, että myös rauha on utopiaa, mutta silti sen eteen on työskenneltävä. Ilman tahtoa emme voi saavuttaa yhdessä elämisentaitoa emmekä sitä kautta rauhaa. Haastankin meitä kaikkia mukaan solidaarisen yhdessä elämisentaidon opetteluun. Siinä on pyhiinvaellusta jokaiseksi päiväksi.

Lähteet

ADDY, T. (ED.)

2013 Seeking Conviviality. Re-forming community diakonia in Europe. The Lutheran World Federation, Geneva. https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DMD-Seeking_Conviviality_Diakonia_Europe.pdf

2015 Convivial life together. – Bible Studies on Vocation, Dignity and Justice. https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/dmd-seeking_conviviality_bible_study.pdf

2017a Towards a convivial economy: the contribution of a re-formed community diakonia in Europe. <https://www.lutheranworld.org/content/resource-towards-convivial-economy>

2017b Seeking conviviality – evaluation and commentary. <https://www.interdiac.eu/resources/seeking-conviviality-evaluation-and-commentary>

NORDSTOKKE, K.

2011 Liberating diakonia. Trondheim: Tapir Academic Press.

NOWICKA, MAGDALENA & STEVEN VERTOVEC

2014 Comparing convivialites: Dreams and realities of living-with-difference. European Journal of Cultural Studies, 17 (4), 341–356.

NIEMI, H. & SIIRTO, U.

2017 Hätämajoituksesta Aleppon kelloihin. Evankelis-luterilaisten seurakuntien turvapaikkatyö Suomessa. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu 49. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

SENNETT, R.

2004 Kunnioitus eriarvoisuuden maailmassa. Suomentanut Kaisa Seppänen. Tampere: Vastapaino.

SIIRTO, U.

2015 Conviviality: A Core Value of Diakonia. In Burghardt, Anne (toim.), Human Beings –not for sale. LWF guide material to the themes of the 500th anniversary of the Reformation LWF. Geneva: Lutheran World Federation, 55 – 62. https://2017.lutheranworld.org/sites/default/files/documents/DTPW-2017_Booklet_Human_Beings.pdf

YLE 24.9.2018

Rauhantutkija muistuttaa, miten nopeasti Suomi toipui sisällissodasta: ”Se on aika suuri ihme”. <https://yle.fi/uutiset/3-10416457>. Viitattu 14.11.2018

2. SEMINAARI KASVAVAA YHTEYTTÄ -ASIAKIRJASTA KIRKON TALOSSA 9.1.2019

Avauspuhe

Matti Repo

Loppiaisen epistolassa apostoli Paavali kirjoittaa efe-solaisille: ”Muihin kansoihin kuuluvilla on sama oikeus perintöön kuin juutalaisillakin, he ovat saman ruumiin jäseniä ja heitä koskee nyt sama lupaus, kun evankeliumi on johtanut heidät Kristuksen Jeesuksen yhteyteen.” (Ef. 3:6) Tässä on useita ykseyden avainsanoja: sama perintö, sama ruumis, sama lupaus, sama evankeliumi Kristuksen Jeesuksen yhteydessä.

Reilu kuukausi sitten nukkui pois Luterilaisen maailmanliiton yhteydessä toimivan Strasbourgin ekumeenisen tutkimusinstituutin eläkkeellä oleva johtaja, professori Harding Meyer. Meyer muistetaan keskeisenä luterilaisten kirkkojen ekumeenisen metodologian kehittäjänä. Hän esimerkiksi hahmotteli ”sovitetun erilaisuuden” sekä ”differentioivan konsensuksen” eli erittelevän yksimielisyyden käsitteet. Niillä tarkoitetaan, että kirkkojen tulee sovittaa eri näkökannat yhteen osoittaen niin yksimielisyys kuin se, että jäljelle jäävillä eroilla ei ole kirkkoja erottavaa luonnetta. Meyer tosiasiaa käynnisti luterilais-katolisen ekumenian tärkeimmäksi osoittautuneen prosessin eli vanhurskauttamisoppia koskevan yhteisen julistuksen laatimisen kirjoittamalla sen ensimmäisen luonnoksen. Sen varaan rakentuu myös tänään käsiteltävä asiakirja.

Vuonna 1991 Meyer puhui Lundin yliopiston ekumeenikan tutkijakurssilla aiheesta ”Unity in Diversity: A Concept in Crisis”. Hän katsoi ykseys moneudessa -käsitteen ajautuneen kriisiin syistä, joista kiusallisimmin oli kirkkojen tyytyminen erillisyyteen. *Unity in Diversity* -iskulausetta käytetään *status quo* -tilanteen normalisoimiseen, jolloin *unity* tavoitteena ja sitoumuksena hukkuu *diversityn* hyväksymisen alle. Silloin ykseys liudentuu vain rauhanomaiseksi rinnakkaineloksi. Meyer katsoi, että luterilaiseen itseymmärrykseen kuuluu ykseys tunnustuksellisenä yhteisönä; siinä merkityksessä, että kristittyinä tunnustamme Kristusta. Hän on uskomme keskus ja häneen kaikki tähtää; häneen kaikki keskittyy ja hänessä kaikki linjat konsentroituvat. Siksi myös luterilainen käsitys konsen-

suksesta merkitsee yhteistä keskittymistä uskomme sisimpään salaisuuteen ja pyrkimystä sitä kohti.

Meyerin mukaan luterilaisille ominainen opillisen konsensuksen painottaminen ei siksi merkitse vain akateemista harjoitusta lueltavissa olevista opinkohdista. Yksimielisyys on yhteisen uskon tunnustamista Kristuksessa ja yhdessä hänestä todistuksen antamista. Siksi esimerkiksi luterilaisten kirkkojen välinen yhteys ei voi olla vain väljä liitto vaan keskinäinen kommuunio, yhteistä Kristuksen auktoriteettiin sitoutuvaa hengellistä elämää sanassa ja sakramenteissa. Yhteistä elämäänsä ja tehtäväänsä varten kirkkojen on kehitettävä myös rakenteita yhteistä päätöksentekoa varten. Sitäkin tärkeämpänä tarpeena Meyer näki luterilaisuudessa piispanviran elvyttämisen hengellisenä virkana ykseyden palveluksessa kolmessa suhteessa: paikallisessa kirkossa yhteistyönä pappien ja seurakuntien kanssa, universaalissa kirkossa piispojen kollegiaalisuutena ja historiallisessa suksessiossa yhteytenä apostoleihin.

Uusi suomalainen luterilais-katolinen asiakirja näyttää noudattavan samoja metodisia linjoja sekä sisältöjä, jotka professori Meyer jo vuosikymmeniä sitten luterilais-katolisessa sekä protestanttien keskinäisessä ekumeniassa suositteli. Asiakirja ottaa läheiseen tarkasteluun kirkon ja eukaristian lisäksi myös piispanviran. Mielenkiintoisella tavalla samaan aikaan on alkamassa Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön eli Leuenbergin konkordiaan yhtyneiden kirkkojen neuvottelu samoista teemoista Paavillisen ykseysneuvoston kanssa. Pyrkimys ykseyteen nostaa samat asiat agendalle: konsensusta tavoitellaan niin sakramenteissa kuin virkaan liittyvissä rakenteissa. Tämä osoittaa, että Kristuksen kirkolla on tietyt yhteiset rakenneosat, jotka kannattelevat sitä halki ajan ja paikan – kutsuttakoon niitä vaikka kirkon katolisuuden aineiksi.

Hyvät seminaariin kokoontuneet. Opillisen yksimielisyyden lisäksi tarvitaan yhteistä hengellistä elämää. Siksi avaamme työmme rukoulemalla yhdessä Herran rukouksen, ekumeenisen sanamuodon mukaisesti.

Asiakirjan tausta ja tavoitteet osana kansainvälistä luterilais-katolista teologista dialogia

Luterilainen näkökulma

Simo Peura

Mukaan kansainväliseen luterilais-katoliseen dialogiin 1995 lähtien

Kasvavaa yhteyttä -dokumentti on tulosta pitkäjänteisestä ekumeenisesta lähentymisestä, joka käynnistyi 1960-luvulla Vatikaanin II konsiilin jälkeen kansainvälisellä tasolla. Tuolloin Luterilainen maailmanliitto ja Katolinen kirkko nimesivät ensimmäisen kansainvälisen dialogikomission. Sen keskustelujen tulokset julkaistiin nimellä *Maltan raportti* vuonna 1971.

Suomalaiset teologit eivät ole juurikaan olleet mukana kansainvälisten komissioiden työssä, vaikka niiden työskentelyä onkin meillä aktiivisesti seurattu. Tästä on kuitenkin kaksi poikkeusta: Pirjo Työrinoja osallistui apostolisuutta käsittelevän komission työskentelyyn vuosina 1995-2006, ja piispa Eero Huovinen toimii nykyisen kastetta ja kirkkoa pohtivan komission luterilaisena puheenjohtajana. Komissioiden raportit ovat luonteeltaan keskusteluasiakirjoja (study reports), joihin kirkot eivät välttämättä muodosta virallista kantaa.

Edellä todetusta huolimatta Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla on ollut jo pidemmän aikaa luonteva ja ennakkoluuloton yhteys katoliseen kirkkoon. Ilmauksia tästä ovat Pyhän Henrikin muistopäivän vietto Roomassa vuodesta 1985, mutkattomat keskusteluyhteydet Katolisen kirkon ekumenia-yksikön kanssa, paavi Johannes Paavali II:n vierailu pohjoismaissa kesäkuussa 1989 ja sen tarjoamat herätteet sekä paikallisten oppikeskustelujen käynnistäminen Katolisen kirkon kanssa 2000-luvulla. Yhteyttä on edistänyt reformaatiota koskeva tieteellinen tutkimus, joka aiemmista tutkimustraditioista poiketen tarkastelee reformaatiota ekumeenisena mahdollisuutena. Lutherin teologia ei erota, vaan yhdistää kirkkoja toisiinsa!

Samaan suuntaan ovat vaikuttaneet kirkkomme muut ekumeeniset pyrkimykset. Leuenbergin konkordian torjuminen, oppikeskustelut Venäjän ortodoksisen

kirkon kanssa ja Porvoon sopimukseen liittyminen ovat kaikki myötävaikuttaneet myönteisesti luterilais-katolisiin suhteisiin. Esim. suomalais-venäläisten oppikeskustelujen löytöjä ja tuloksia voitiin soveltaa luterilais-katoliseen ekumeniaan, kun keskustelu vanhurskauttamisopista eteni ratkaisevaan vaiheeseen.

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 1995-1997

Luterilaisten ja katolilaisten välillä on toistaiseksi vain yksi kirkkoja sitova ekumeeninen asiakirja, Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista (YJV). Kirkkomme osallistui aktiivisesti asiakirjan laadintaan prosessin alkuvaiheiden jälkeen. Teologisten asiain toimikunnan vastaus (1995) LML:n asiakirjaa koskevaan kyselyyn vaikutti paikka paikoin suoraan tekstin lopulliseen muotoon. Piispa Eero Huovisen panos asiakirjan muokkaamisessa oli merkittävä; hän kuului työryhmään, joka viimeisteli tekstiä useaan otteeseen.

Yhteisen julistuksen idea ja ekumeeninen menetelmä on yksinkertainen. Aluksi muotoillaan luterilaisten ja katolilaisten yhteinen näkemys ihmisen pelastumisesta. Yhteisesti todetun valossa osapuolten omat kostonukset käyvät sitten ymmärrettäviksi eivätkä sulje toisiaan pois. Nämä omat painotukset voidaan sallia ilman, että yhteinen käsitys murenee. Kun yhteisestä pidetään kiinni, myös reformaation ajan oppituumioita katoaa kohde. Anateemat eivät enää osu toiseen osapuoleen, kunhan tämä vain pysyy YJV:n asettamissa raameissa.

Suomalaisen Luther-tutkimuksen vaikutus näkyy YJV:n vanhurskauttamisopin tulkinnessa. Lutherin mukaan vanhurskauttaminen sisältää sekä vanhurskaaksi julistamisen että vanhurskaaksi tekemisen. Näitä kahta vanhurskauttamisen puolta pitää yhdessä ajatus uskossa läsnäolevasta Kristuksesta. Koska usko liittyy kristityn Kristukseen (unio cum Christo), hän tulee myös osalliseksi Kristuksen vanhurskaudesta.

Tätä venäläis-neuvotteluista tuttua ajatuskulkua on hyödynnetty sekä yhteisissä luterilais-katolisissa artikloissa että niissä, jotka sisältävät luterilaisten omat korostukset. Vaikeinta keskustelussa lienee ollut luterilaisten keskinäisten näkemyserojen voittaminen.

Yhteinen julistus on merkittävä ekumeeninen saavutus. Muutamat muutkin tunnustuskunnat ovat sen allekirjoittaneet. YJV:sta on joka tapauksessa tullut alku ja perusta tiellä, jolla tavoitteena on luterilaisten ja katolilaisten näkyvä ykseys. Tämä ilmeni yhteisenä ehtoollisen viettona.

Asiakirjassa kuitenkin todetaan myös se, että niin vanhurskauttamisopissa kuin joissain muissa opinkohdissa on edelleen avoimia kysymyksiä, kuten esimerkiksi kirkollinen auktoriteetti eli opetusviran asema, virka ja sakramentit (YJV 43). Tällä hetkellä Luterilaisen maailmanliiton (LML) ja Katolisen kirkon välillä ei ole käynnissä virallista kansainvälistä dialogia, jossa pyritäisiin vastaamaan edellä mainittuihin kysymyksiin. Tähän suuntaan työskentely on sen sijaan edennyt paikalliskirkkojen tasolla.

Kohti ekumeenista juhluvuotta: uusia askeleita

Viime vuosituhaten lopulla ekumeeninen ilmapiiiri muuttui. Erityisesti Saksassa alettiin puhua ekumenian takatalvesta. Tähän vaikuttivat edelleen jo vuonna 1995 julkaistun katolisen ekumenia-dekreetin *Ut unum sint* kirkko-opilliset muotoilut, joiden katsottiin kyseenalaistavan luterilaisten kirkkojen olemuksen aitoina kirkkoina. Saksan evankelisissa kirkoissa peityttiin siihen, ettei YJV johtanut ehtoollisvieraanvartaisuuden mahdollistumiseen. Lisäksi Saksan protestantismi korotti ekumeenista profiliaan. Vaarana oli, että reformaation juhluvuotta juhlistaisiin tunnustuskuntaisesti ja omiin asemiin linnoittautuneina.

Näin ei kuitenkaan käynyt. Myös Saksassa juhluvuotta edeltävä vuosikymmen hyödynnettiin ekumeenisena mahdollisuutena. Paavi Benedictus XVI:n vierailu Erfurtissa 23.9.2011 ja hänen myönteiset sanansa Lutherista koettiin aidoksi vastaantuloksi. Paavi rukoili yhdessä luterilaisten kirkonjohtajien kanssa Erfurtin luostarissa ja sanoi olevansa vaikuttunut Lutherin kristillisyydestä ja omistautumisesta Jumalan etsinnälle.

Kun tultiin reformaation merkkivuoteen 2017, ekumenian takatalvi oli takana. Oli poikkeuksellista, että muistovuotta vietettiin ekumeenisessa hengessä. Näin tapahtui ensi kertaa 100-vuotismuistojen ketjussa. Omalta osaltaan tähän vaikutti Kansainvälinen luterilais-katolinen komissio, joka oli julkaissut hyvis-

sä ajoin muistovuoden edellä (2013) asiakirjan nimeltä "Vastakkainasettelusta yhteyteen. Luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset viettävät yhdessä reformaation muistoa 2017".

Asiakirjan vaikutus näkyi puheissa, jotka pidettiin Lundin tuomiokirkossa 31.10.2017 reformaation yhteisessä muistojuhlissa. Paavi Franciscus totesi saarnassaan: "Me katolilaiset ja luterilaiset olemme alkaneet kulkea yhdessä sovinnon tietä. Nyt muistellamme yhdessä vuoden 1517 reformaatiota meillä on uusi tilaisuus omaksua yhteinen tie. Se on muotoutunut viimeisen 500 vuoden aikana Luterilaisen maailmanliiton ja Katolisen kirkon käymässä ekumeenisessa dialogissa. Emme voi tyytyä jakautumiseen ja etäisyyteen, jonka eroaminen aiheutti välillemme. Meillä on mahdollisuus korjata historiamme keskeinen hetki, voittaa kiistat ja väärinymmärrykset, jotka usein ovat estäneet meitä ymmärtämästä toisiamme." (siteerattu CiG, s. 9)

Nykyisen kansainvälisen komission raportin valmistelu on edennyt loppusuoralle. Sen odotetaan ilmestyvän vuoden 2019 aikana. Sen jälkeen eteen tulee kysymys, kuinka luterilais-katolista ekumeniaa jatketaan globaalilla tasolla. Oma vaikutuksensa kansainvälisen dialogin jatkoon on myös kahdella paikallisella dialogilla. Toinen niistä on käyty Suomessa ja Ruotsissa, toinen USA:ssa.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon osallistuminen paikallisiin oppikeskusteluihin 2002 alkaen

Suomalais-ruotsalainen luterilais-katolinen dialogi käynnistettiin vuonna 2002, ja sen loppuraportti valmistui 2010. Dialogissa liitettiin YJV:een. Pyrkimyksenä oli syventää yhteistä käsitystä vanhurskauttamisesta kirkon elämässä ja saavuttaa yhteinen käsitys kirkon olemuksesta ja piispanvirasta. Viime mainitun kohdalla todettiin merkittävää lähentymistä, mutta jäljelle jäi myös ongelmia. Ne koskevat erityisesti ordinaatiota, auktoriteettia ja paaviutta. Raportti suositti "ensimmäisenä askelena" kohti ykseyttä, että Katolinen kirkko soveltaisi nykyistä laajemmin poikkeussääntöjä, joiden perusteella ei-katolinen kristitty voi osallistua katoliselle ehtoolliselle. Lopuksi dialogiraportissa nostettiin esiin sisarkirkko-käsite, jonka avulla kirkkojen suhdetta voitaisiin määrittää uudella tavalla. Pohjoismaisella tasolla dialogiyhteistyötä ei ole jatkettu. Tähän vaikuttivat eniten Ruotsin kirkon ja suomalaisten erilaiset odotukset oppikeskusteluja kohtaan.

Suomessa luterilais-katolisissa suhteissa tultiin uuteen vaiheeseen vuonna 2014, kun ensimmäinen kotimainen luterilais-katolinen dialogi käynnistyi. Se eteni ripeästi. Helsingin katolisen hiippakunnan tukena dialogiin osallistuivat msgr. Matthias Türk Ykseysneuvostosta (PCPCU) ja ekumeenisen Johann-Adam-Möhler -instituutin tutkijat Wolfgang Thönissen ja Augustinus Sander. Suomalaisen dialogin loppuraportti Communion in Growth – joka siis on nyt käynnissä olevan seminaarin arvioitavana – luovutettiin arkkipiispa Mäkilälle reformaatioviikolla 2017, LML:n pääsihteeri Martin Jungelle marraskuun lopulla 2017, KMN pääsihteeri Olav Fykse Tveitille ja paavi Franciscukselle tammikuussa 2018, kun Pyhän Henrikin muistopäivää vietettiin perinteiseen tapaan Roomassa. Se on lähetetty myös Saksan katoliselle piispainkokoukselle ja Saksan luterilaiselle kansalliskomitealle kannanottoa varten.

Suomalaisessa dialogissa keskityttiin kolmeen teemaan: kirkkoon, ehtoolliseen ja virkaan. Kyseessä olivat aiheet, joiden keskeisyyden kardinaali Kurt Koch totesi vieraillessaan Suomessa huhtikuussa 2015. Hänen mukaansa näistä aiheista tulisi laatia YJV:n kaltainen ekumeeninen dokumentti, joka auttaisi etene mistä ykseyden tiellä. Koch piti tällaista julistusta jopa ratkaisevana askeleena kohti näkyvää kirkon ykseyttä. Suomalaisessa dialogissa on pyritty vastaamaan tähän kardinaali Kochin aloitteeseen. Helmikuussa 2017 Ykseysneuvoston järjestämässä reformaation juhlaseminaarissa kardinaali viittasi myönteisesti silloin vielä käynnissä olevaan suomalaiseen dialogiin.

Yleistäen voitaneen sanoa, että kirkko-opin ja eukaristian kohdalla ei näyttäisi olevan sellaisia seikkoja, jotka muodostuisivat kirkkojen näkyvän ykseyden ylitsepääsemättömäksi esteeksi. Vaikeudet liittyvät pappisvirkaan, piispuuteen ja erityisesti Rooman piispan asemaan universaalin kirkon johtajana. Paavin asema suhteessa muihin piispoihiin on reformaation jälkeen muuttunut. Dialogiraportin mukaan Rooman piispa on tosiasiallisesti hengellinen paimen myös toisten kirkkojen johtajille ja jäsenille. Sen vuoksi dialogikomissio toivoo, että luterilaiset ja katolilaiset pohtisivat yhdessä, mikä merkitys Pietarin viralla voisi olla kirkkoille nykyaikana. Luterilaisella puolella pappisvirka avattiin naisille 1988. Myös tällä kohtaa kannat poikkeavat toisistaan.

Dialogikomissio on toiveikas sen suhteen, että jäljelle jääneistä eroista huolimatta Katolinen kirkko voisi tunnustaa luterilaisten kirkkojen ehtoollisen ja ordinoidun viran. Vastavuoroisesti tätä odotetaan luterilaisilta kirkoilta suhteessa katoliseen eukaristiaan

ja ordinoituun virkaan. Tämä merkitsisi ehtoollisvieraanvaraisuuden mahdollistumista.

USA:n Declaration on the Way 2015

Toinen merkittävä paikallinen dialogi on käyty USA:ssa. Amerikan evankelisluterilainen kirkko (ELCA) ja Yhdysvaltain katolisen piispainkokouksen ekumeeninen komitea julkaisivat 2015 asiakirjan nimeltä "Declaration on the Way: Church, Ministry, and Eucharist" (DoW). Sen tarkoitus oli tehdä näkyvämmäksi ykseys, jonka osapuolet jakavat kirkosta, kirkon erityisestä virasta ja ehtoollisesta. Asiakirja sisältää 32 yksimielisyyden kuvaavaa artiklaa, toteaa jäljelle jäävät erot ja luonnostelee tietä eteenpäin. Laatijoiden mukaan Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston (PCPCU) ja Luterilaisen maailmanliiton (LML) tulisi käynnistää prosessi, jossa 32 ykseyslausumaa täydennetään. Sen perusteella tunnustettaisiin, että näiltä osin kirkkojen välillä ei enää ole niitä jakavia eroja.

On helppo huomata, että DoW käsittelee samoja aiheita kuin suomalainen raportti. Kummankin herätteenä ovat epäilemättä olleet kardinaali Kochin kannanotot. Yleisesti ottaen voi todeta, että DoW:n teologinen linja on hyvin lähellä suomalaisen luterilais-katolisen raportin linjaa. Sellaisenaan ei DoW sovellu uudeksi yhteiseksi luterilais-katoliseksi julistukseksi. DoW on "matkalla oleva julistus", jonka ykseyslausumia pitää myös sen laatijoiden mukaan vielä täydentää.

DoW on saanut Yhdysvalloissa myönteisen vastaanoton sekä katolisessa piispainkokouksessa että ELCA:n piispainkokouksessa. Amerikkalaisten ekumeenikkojen pyrkimyksenä on ollut saada myös muut tarttumaan heidän ehdotukseensa. Tässä tarkoituksessa ELCA lähetti DoW:n virallisesti LML:n Saksan kansalliskomitealle arvioitavaksi. Kannanotto valmistui marraskuussa 2017. Koska kansalliskomitean arvio paljastaa luterilais-katolisen ekumeenisen kentän asetelmat, on siitä paikallaan todeta muutama sana.

Saksan kansalliskomitean kannanotto on monin paikoin kriittinen. Esimerkiksi ehtoollisen osalta ilmaistaan tyytyväisyys sen suhteen, että DoW:ssa todetaan katolisen transsubstantiaation ja luterilaisen "in, cum et sub" -käsityksen välillä olevan eroja. Kannanotossa toistetaan DoW:n näkemys, että kumpikin tulkintatapa myöntää Kristuksen olevan läsnä todellisesti, substanssissaan ja persoonana. Saksalaisten mielestä tällainen muotoilu ilmaisee olennaisia seikkoja luteri-

laisesta reaaliapresensististä. Kansalliskomitea ei ole silti täysin tyytyväinen saavutettuun yksimielisyyteen.

Kansalliskomitea pitää olennaisena sitä, että Kristuksen läsnäolon objektiivista todellisuutta ei määritellä teologisesti eikä ontologisesti tätä tarkemmin. Asia halutaan tietoisesti jättää avoimeksi. Symptomaattista on, että tämä vaatimus perustellaan Leuenbergin konkordialla. Kansalliskomitean mielestä läsnäolon objektiivinen todellisuus jää (tai pitäisi jäädä) DoW:ssa avoimeksi, kuten tapahtui jo Leuenbergin konkordiassa. Lisäksi todetaan, että tunnustukselliset erot eivät tällä kohtaa erota kirkkoja toisistaan, joskin lähentymisen teologinen syventäminen on välttämätöntä. Saksan kansalliskomitea ei siten halua käydä tarkempaa keskustelua Kristuksen läsnäolon objektiivisesta realiteetista eli reaaliapresensististä, vaan tyytyy yhteisymmärrykseen ilman sitä.

Missä mennään luterilais-katolisessa dialogissa?

Olen edellä kuvannut suomalaisen luterilais-katolisen raportin historiallista taustaa osana kansainvälistä luterilais-katolista ekumeenista keskustelua. Selvää on, että suomalainen raportti hyödyntää aiemmissa luterilais-katolisissa dialogeissa, niin kansainvälisissä kuin paikallisissakin, saavutettuja tuloksia.

Vähemmälle huomiolle sen sijaan on jäänyt otsikossa mainittu kysymys asiakirjan tavoitteesta. Lopuksi muutama sana siitä. Asiakirjan perimmäisenä tavoitteena on näkyvä kirkollinen ykseys, joka ilmenee kirkon viran vastavuoroisena tunnustamisena ja ehtoolisyytenä. Sillä on erityinen pastoraalinen merkitys ekumeenisille perheille. Näkyvä ykseys ei ole vain henkistä tai hengellistä ykseyttä, vaan sen on toteuttava konkretiana (kuten Porvoon sopimuksessa).

Näkyvä ykseys ei kuitenkaan toteudu vain se julistamalla, vaan edellyttää konsensusta uskon perustotuksista (kuten Porvoon sopimuksessa), niiden yhteistä sanoittamista ja myös yhteistä näkemystä siitä, että jäljelle jäävät erot opissa ja kirkollisissa käytännöissä eivät ole luonteeltaan kirkkoja toisistaan erottavia. Viime mainittu seikka sisältää sen mahdollisuuden, että jäljelle jäävistä eroista on käytävä jatko keskustelua.

Vaikka Kasvavaa yhteyttä -raportin alaotsikko sisältää sanat "deklaraatio kirkosta, eukaristiasta ja virasta", sellaisenaan raportti ei sovellu uudeksi julistukseksi YJV:n tapaan. Kasvavaa yhteyttä on siihen tarkoitukseen liian laaja asiakirja. Se voisi sen sijaan muodostaa

uuden julistuksen teologisen perustan, jos sellaista lähdetäisiin tavoittelemaan. Raportin tavoite on siis palvella luterilais-katolista ekumeniaa tiellä näkyvään ykseyteen.

Asiakirjan tausta ja tavoitteet osana kansainvälistä luterilais-katolista teologista dialogia

Katolinen näkökulma

Raimo Goyarrola

Kaksi vuotta sitten minulla oli tilaisuus keskustella henkilökohtaisesti paavi Franciscuksen kanssa. Hän kyseli minulta muun muassa, miten minulla menee Suomessa. Vastasin, että hyvin, sillä Suomessa on paljon Jumalan armoa. Jatkoin kertomalla, että Jeesus on läsnä erityisesti Suomessa, sillä viimeinen sana, jonka hän sanoi ennen taivaaseen astumistaan oli "Finlandia". Paavi hymyili hämmästynyt ilme kasvoillaan. Selitin hänelle, että Jeesus sanoi apostoleilleen: "Olen teidän kanssanne maailman loppuun asti". Maailman loppu on siis Fin-land, "the end of the land", eli Suomi. Paavi naurahi ja huudahti: "ei, ei, vaan maailman loppu on Argentiina". Minä vastasin sanomalla, että Finlandia ja hän sanoi taas puolestaan minulle, että se on Argentiina. Pääsimme kuitenkin yhteisymmärrykseen: oli olemassa kaksi Finlandiaa: pohjoisessa oleva Suomi ja etelässä oleva Argentiina.

Asiakirja, jota käsittelemme nyt parhaillaan, on useamman vuoden työn tulos, mutta ennen kaikkea se on asiakirja, joka on vaatinut paljon rukouksia, dialogia, luottamusta ja ystävyyttä. Olemme saaneet nauttia suuresta Jumalan armosta.

Mielestäni olemme ottaneet ratkaisevia askeleita seuraamalla Pyhän Hengen johdatusta. Turhaan ei ole lukuisia kappaleita, jotka alkavat sanoilla "We agree", "Olemme yksimielisiä". Mutta riittääkö tämä?

Käytävissä keskusteluissa on tuotu esille seuraava kysymys: voisiko katolinen kirkko tunnustaa luterilaisen kirkon sisarkirkoksi samalla tavalla kuin se tunnustaa ortodoksisen kirkon? Minusta se on tärkeä kysymys, varsinkin kun esittäjänä on luterilainen osapuoli. Katolinen kirkko ei ole koskaan pyytänyt tulla tunnistetuksi kirkkona luterilaisen osapuolen taholta, mitä pidän merkityksellisenä seikkana. Meidän pitäisi arvioida asiaa terminologiselta näkökannalta: katolinen kirkko ei yleisesti ottaen tunnusta ortodoksista kirkkoa sisarkirkoksi, vaan Konstantinopolin paikallinen kirkko olisi Rooman paikallisen kirkon sisarkirkko. Mutta katolisen kirkon näkökannalta Konstantino-

polin paikalliskirkko on vaillinaisen kirkko juuri sen vuoksi, että siltä puuttuu yhteys Pietarin ja Paavalin kirkkoon, jossa Pietarin seuraajalla, Rooman piispalla on piispainistuin. Katolinen kirkko ei yleisesti ottaen voi olla sisar, vaan äiti.

Kun katsomme sisarkirkkoja tältä näkökannalta, herää kysymys: olisiko meidän teologisen vuoropuhelumme vastapuoli koko Suomen evankelis-luterilainen kirkko vai koko Luterilainen maailmanliitto? Annetusta vastauksesta riippuen herää uusi kysymys: olisiko Suomen evankelis-luterilainen kirkko halukas sopimaan Rooman kanssa tai jopa liittymään yhteen, vaikka tämä päätös ei koskisi muita luterilaisia yhteisöjä tai kirkkoja? Minä en ole oikea henkilö vastaamaan tähän ja ehkä tällä hetkellä emme pystyisikään antamaan tähän vastausta. Joka tapauksessa kysymys kannattaisi ottaa esille, sillä kokemukseni viime vuosina on, että Suomen evankelis-luterilainen kirkko on ainutlaatuisen, vertaansa vailla muiden luterilaisten kirkkojen joukossa kirkolliselta ja sakramentaaliselta kannalta katsottuna.

Jos haluamme jatkaa ekumenian tällä saralla, nimitäin näkyvästi yhdessä, meiltä vaaditaan rohkeutta, rehellisyyttä ja paljon Jumalan armoa. Kaikki riippuu Herrastamme. Jumalan johdatus saa meidät monesti yllättymään. Mutta se, mitä me itse voimme tehdä, on rukoilla ja keskustella, keskustella ja rukoilla.

Suomen luterilaisissa kirkoissa on puolikuun muotoinen polvistumispenkki eli alttarikaide, jonka ääreen polvistutaan ottamaan vastaan ehtoollinen. Minulle on kerrottu, että tämä polvistumispenkki on puolikuun muotoinen, koska toisaalta kirkko on täällä maan päällä ja toisaalta on uskovien muodostama näkymätön yhteisö, joka jo nauttii taivaassa täydellisestä yhteydestä Kristuksen kanssa. Minusta tämä on loistava tulkinta. Mutta voisin vielä lisätä, että tämä puutuva ja näkymätön puolikuu maan päällä on yhteys katoliseen kirkkoon, joka mahdollistaisi yhteenliitty-

mänä täydellisen ympyrän jo täällä maan päällä. Mitä voisimme tehdä, jotta näkyvä ympyrä sulkeutuisi?

uudelleen: "Olen teidän kanssanne maailman loppuun asti, aina teidän kanssanne Finlandiassa, Suomessa".

Kasteen kautta tulemme osaksi Kristuksen ruumista. Tämä riittäisi jo joillekin: Kristuksen kirkko muodostaisi yhteisön kaikkien olemassa olevien kirkkojen ja yhteisöjen jäsenten yhteisessä kasteessa riippumatta tosiasiallisesta uskon, sakramenttien ja viran yhteyden kokonaisuudesta. Mielestäni ei riitä olla osa Kristuksen ruumista vain kasteen kautta. Pitäisi olla myös yhteydessä koko Kristuksen ruumiiseen sydämen kautta, jotta saataisiin tarvittavaa valtimoverta ja runsaasti happea. Sydämen kautta voi olla yhteydessä muihin ruumiinjäseniin ja myös päähän, joka on itse Kristus. Tämä yhteys sydämeen kulkee sakramentaalisen viran kautta, joka mahdollistaa eukaristian mahdavan ihmeen: eukaristia on kirkon elämän keskipiste ja lähtökohta. Rooman kirkon näkyvän sydämen yhteydessä voimme viettää Herramme täydellistä ja hedelmällistä ainoaa ruumiin ja veren eukaristiaa universaalitasolla: koko ruumiilla ja koko ruumiille.

Sen vuoksi meidän on edistytävä sakramentaalisen viran teologiassa ja sen universaalisessa ulottuvuudessa, erityisesti eukaristisessa ulottuvuudessa. Yksi eukaristinen ruumis vaatii yhtä kirkollista ruumista. On vain yksi ainoa *Corpus Christi*, kirkollinen ja eukaristinen Kristuksen ruumis.

On eräs tärkeä sanonta, joka kuvastaa myös tärkeällä tavalla todellisuutta: *lex orandi, lex credendi*: rukouksen laki on uskon laki. Usko heijastuu Jumalan sanan julistamisessa ja sakramenttien viettossa. Ulkoiset toimet ja eukaristian viettotapa kertovat tästä uskosta. Lyhyesti sanottuna usko ilmenee liturgiassa. Liturgia puolestaan muuttuu hengellisyydeksi, joka johdattaa liturgian pariin. Tässä mielessä luulen, että Suomen luterilaisen kirkon viimeaikaiset pyrkimykset saattaa jumalanpalvelus keskeiseksi asiaksi – sekä hengellisessä että liturgisessa mielessä – voivat auttaa ymmärtämään ei vain eukaristian todellisuutta, vaan myös kirkon sakramentaalisia toimituksia: vertikaalisena yhteytenä taivaan ja maan välillä ja horisontaalisena yhteytenä Kristuksen kirkollisen ruumiin ja Kristuksen eukaristisen ruumiin kanssa.

Ehdotukseni on, että aloittamamme dialogin tulisi jatkua. Seuraava askel olisi tutkia perusteellisesti, mitä sakramentaalinen virka merkitsee, ja miettiä Pietarin seuraajan viran merkitystä tässä kirkollisessa ja eukaristisessa ruumiissa. Näkisin, että dialogin pitäisi jatkua, koska Suomessa on mahdollista saavuttaa täydellinen kommuunio ja koska Suomessa on tarvitsemaamme Jumalan armoa. Jeesus toistaa meille tänään

Asiakirjan rakenne, menetelmä, lähteet ja keskeiset tulokset

Tomi Karttunen

Ennen kuin menen esitykseni otsikon nimeämiin kohtiin, luonnehdin lyhyesti oppikeskusteluasiakirjan *Kasvavaa yhteyttä* liittymistä kirkkomme ekumeenisen toiminnan ja yleisesti ottaen luterilais-katolisen ekumenian pitkään linjaan. Päätteeksi arvioin vielä lyhyesti omalta osaltani dokumentin antia aivan viimeisimmän ekumeenisen kehityksen valossa.

Arkkipiispa Jukka Paarman juhla kirjassa arkkipiispa emeritus John Vikström kirjoitti artikkelissaan *Kirkkomme ekumenia sotien jälkeisenä aikana* (2002) kirkkomme ekumeenisesta pääomasta seuraavasti: "...kirkkomme ekumeenisen toiminnan alkuvaiheessa painotettiin sen luterilaista luonnetta ja identiteettiä lähinnä defensiivisessä mielessä. Kun lähdettiin solmi- maan yhteyksiä ei-luterilaisiin kirkkoihin, oma luterilaisuus oli enemmän vaalittava ja puolustettava arvo kuin motivoiva ja liikkeelle paneva voima.... Kirkkomme ekumeenisen toiminnan ja sen luterilaisen identiteetin välillä katsottiin... olevan jännitys, eräillä tahoilla ne nähtiin jopa vastakohdiksi. Vähitellen kasvoi ja vahvistui kuitenkin tietoisuus siitä, että luterilaiseen identiteettiin kuuluu selvä ekumeeninen ulottuvuus ja velvoite. Havahduttiin näkemään, että kirkkomme omistaa suuren ekumeenisen pääoman, joka mahdollistaa rohkean etenemisen tiellä kohti kirkon näkyvän ykseyden yhä parempaa toteuttamista."¹

Vikström lukee tähän ekumeeniseen pääomaan 1) tärkeän, mutta välillä unohdetun historiallisen aineksen eli Lutherin ja hänen työtoveriensa halun vaalia kirkon historiallista jatkuvuutta. Tämä tulee näkyviin myös Augsburgin tunnustuksessa, toivomuksessa, että voitaisiin "elää yhdessä ja yksimielisinä yhdessä ainoassa kristillisessä kirkossa". Niinpä kirkkomme on nähnyt piispa Henrikin olevan kirkkomme ensimmäinen piispa. 1955 vietettiin kirkkomme 800-vuotisjuhlaa ja 2005 850-vuotisjuhlaa. 2) Ekumeeninen pääoma sisältää myös opillisen jatkuvuuden. Augsburgin tunnustuksessa vakuutetaan, että luterilaisen refor-

maation seurakunnat "eivät missään uskonkohdassa poikkea katolisesta kirkosta". Tunnustuskirjat sisältävätkin kolme vanhan kirkon keskeisintä ja tärkeintä uskontunnustusta. 3) Toisaalta Augustanan 7. artiklassa painotetaan kirkon todellisen ykseyden perustana yksimielisyyttä evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta. "...luterilaisen kirkon ekumeeniseen pääomaan sisältyy sellainen määrätietoinen ja ehdoton kiinnipitäminen klassisesta uskonperinnöstä, joka samalla mahdollistaa ekumeenisen avoimuuden ja liikkuvuuden."²

4) Suhteesta katoliseen kirkkoon Vikström toteaa: "Historiallisesti ja myös teologisesti katsoen ovat kirkkomme suhteet roomalaiskatoliseen kirkkoon erityisasemassa. Sekä positiivisessa että negatiivisessa mielessä on kirkkomme identiteetti muotoutunut välienselvittelyissä tämän kirkon kanssa. Reformatorisessa perinnössä ilmaistaan mitä kirkko on ja mitä se ei ole erityisesti suhteessa tähän kirkkoon. Yhdessä Suomessa toimivan katolisen kirkon kanssa ollaan täällä jatkamassa yhteistä perintöä."³ Esiekumeenisena aikana, etenkin reformaation ensimmäisen vuosisadan aikana, korostettiin vahvasti luterilaisuuden katolisuutta. Melancthon ja Chemnitz puhuivat arvostuksen isien konsensuksesta. Ennen muuta luterilaisuus kuitenkin määritteli katolisuuden Raamatun pohjalta ja vasta toissijaisesti kolmen ekumeenisen uskontunnustuksen ja isien opetusten pohjalta, jotka heijastivat Raamatun sanaa.⁴ Ekumeeninen Raamattuun,isiin, keskiajan ja reformaation teologiaan perehtyminen on ollut keskeistä niin suomalaiselle luterilais-katoliselle dialogille kuin laajemminkin koko ekumeeniselle liikkeelle ortodokseista evankelikaaleihin.

Rakenne

Kasvavaa yhteyttä -raportti jatkaa sitä työtä, jota on tehty luterilais-katolisen ekumenian tähänastisen

1 Vikström 2002, 182-183.

2 Vikström 2002, 183-184.

3 Vikström 2002, 190.

4 Stewart 2015, 198.

huippusaavutuksen *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (YJV 1999) jälkeen. Sinälläänhan tuo julistus ja sen reseptio niin metodistien, reformoitujen kuin anglikaanien parissa kertoo, että luterilais-katolisella ekumenialla ei ole merkitystä vain luterilais-katolisille suhteille vaan myös monenkeskisesti. Tässä yhteydessä on syytä mainita, että kirkkomme Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käymän teologisen dialogin löydöt Lutherin vanhurskauttamisopin vanhakirkollisista juurista ja paradigmaattinen ajatus ”uskossa läsnäolevasta Kristuksesta” on yksi taustatekijä YJV:n taustalla. Suomalaisen Luther-tutkimuksen innoittamana on oltu aiempaa avoimempia tarkastelemaan myös spiritualiteetin näkökulmasta uskossa koettavaa Kristuksen reaalista läsnäoloa Pyhässä Hengessä. Tämä on rakentanut siltaa helluntailaisuuteen ja laajemminkin uskonnollisen, mystisen kokemuksen ymmärtämisen suuntaan.

Olennaista raportin tavalle tarkastella YJV:n jälkeisiä avoimeksi jääneitä kysymyksiä on liittyminen valtavirtaekumenian kommuunio-ekklesiologisiin peruslähtökohtiin, joita myös Vatikaanin II kirkolliskokouksen ekklesiologinen asiakirja *Lumen gentium* edustaa. Kyse on yksinkertaisesti paikallisen ehtoollisyhteisön ottamisesta lähtökohdaksi Jumalan ja seurakunnan kohtaamisen ensisijaisena paikkana. Kirkossa on kyse ehtoolliselle kokoontuvasta uskovien ja pyhien yhteisöstä, jonka paikalliskirkot muodostavat. Tällä kirkolla on paikallinen, alueellinen ja maailmanlaaja puolensa. Tuo kirkko on lähetetty maailmaan julistamaan sanoin ja teoin apostolista evankeliumia. Se on osallinen kolmiyhteisen Jumalan lähetyksestä (*missio Dei*). Tätä kautta avautuu niin eukaristian kuin kirkon viran syvin olemus. Kristus on läsnä kirkossaan ja antaa osallisuuden kirkastetusta ihmisyydestään, lahjansa sanassa ja sakramentissa vastaanottavalle Jumalan kansalle, Pyhän Hengen temppelille, joka on kirkko. Hän kutsuu muutamat erityiseen kirkon virkaan – diakoniksi, papiksi tai piispaksi.

Tämä ajatusketju näkyy rakenteellisesti dialogiraportissa siten, että ensin käsitellään kirkkokäsitystä perustana ja viitekehyksenä, sitten eukaristiaa ja lopuksi virkaa. Eukaristia ja virka ovat läsnä kirkossa kommuuniona, jossa kirkon virka ja koko kirkko apostolisena yhteisönä ovat toisiaan ja maailmaa varten. Myös Lutherin voidaan nähdä edustaneen tämän kanssa yhteen sopivaa ajattelumallia. Raportissa *Kasvavaa yhteyttä* todetaankin: ”Luterilaisessa traditiossa käsitys pyhien

yhteydestä (*communio sanctorum*) Kolmiyhteisen Jumalan pelastavan työn välikappaleena on välttämätön myös kirkkokäsityksen kannalta.”⁵

Viime vuosiin asti keskustelua on kuitenkin herättänyt se, voidaanko kirkko kommuunio-ekklesiologian yleisten periaatteiden lisäksi ymmärtää sakramenttaalisesti. Voidaanko sanoa, että kirkko on tiettyssä mielessä ”ikään kuin sakramentti”? Tämä ”sanan kirkon” ja ”sakramentin kirkon” vastakkainasettelu on pitkään ollut, etenkin 1800-luvulta lähtien, ekumeenisen polemiihin keskeisiä kysymyksiä. Nyt rintamat näyttävät lientyneen. Suomalaisessa, ruotsalaisessa ja ehkä laajemminkin pohjoismaisen luterilaisuuden viitekehyksessä asia ei ole ollut suuri ongelma. Tästä kertoo jo se, että v. 1996 oli mahdollista allekirjoittaa Porvoon julistus ja hyväksyä Porvoon yhteinen julkilausuma, jossa todetaan: ”Kirkossa ruumiillistuu pelastuksen salaisuus, uusi ihmiskunta, joka on sovitettu Jumalan ja toinen toisensa kanssa Jeesuksen Kristuksen kautta (Ef. 2:14, Kol. 1:19–27). Sen palveluviran ja julistuksen kautta se todistaa Jumalan valtakunnan todellisuudesta ja on Pyhän Hengen voimassa osallinen jumalallisesta tehtävästä, jossa Isä lähetti Pojan maailman Vapahtajaksi (1. Joh. 4:14; vrt. Joh. 3:17).”⁶ Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous pitikin oikeutettuna kutsua kirkkoa instrumentiksi ja sakramentiksi, koska Uudessa testamentissa kutsutaan kirkkoa mysteeriksi ja salaisuudeksi (Ef. 5:32). Vaikka keskeistä on sydämen vanhurskaus, ”hengellistä todellisuutta ei... voida erottaa ulkonaisesta kirkosta (CA VI & VIII; Apo. VII & VIII).”⁷

Oikeastaan kyse on siis kirkkokäsityksen ankkuroitumisesta vanhan kirkon keskeisiin dogmeihin: oppi Kristuksesta ja oppi Kolminaisuudesta. Kun kirkko ymmärretään kolmiyhteisen Jumalan Kirkkona, jossa Kristus on inkarnatorisesti läsnä sanan ja sakramenttien ja niitä palvelevan viran kautta, ei ole ongelma ymmärtää kirkko sakramenttaalisesti.

Lutherkin toteaa kirkon inhimillisen ja jumalallisen puolen välisestä suhteesta, että näkyvä ja näkymätön – tai salattu – kirkko ovat yksi, kuten ruumis ja sielu ovat yksi. Kirkon inhimillisen ja hengellisen välisen suhde on analoginen Kristuksen kahden luonnon kanssa. Silmin havaittava kirkko on tosi kirkko, ei vain doketistisesti eli näennäisesti vaan todellisesti – kaikesta inhimillisestä puutteellisuudestaan huolimatta. Se on Jumalan mission työväline jumalanpalveluksen,

5 Kasvavaa yhteyttä, 4.

6 PYJ II A 18.

7 Kasvavaa yhteyttä, 21.

todistuksen ja palvelun kautta. Raportissa korostetaan myös sitä, että matkalla oleva, pyhiinvaeltava tai taisteleva seurakunta ei ole vielä perille päässyt, vaan on alituisesti puhdistumisen tarpeessa ja sekoittunut ruumis. Luterilaisina ja katolilaisina voimme tunnustaa toistemme kasteet Kristuksen ruumiin perussakramenttina. Meillä on yhteinen toivo eskatologisesta täyttymyksestä riemuitsevassa seurakunnassa.

Menetelmä

Vuonna 1977 Luterilaisen maailmanliiton Dar es Salaamin yleiskokouksessa suhtauduttiin myönteisesti Strasbourgin ekumeenisessa instituutissa kehitelyyn "sovitettu erilaisuus ykseydessä" -malliin menetelmänä ja tavoitteena vahvistettaessa keskinäistä yhteyttä siltä pohjalta, että meillä on enemmän sitä, mikä meitä yhdistää kuin sitä, mikä meitä erottaa. Ensimmäisessä kansainvälisen luterilais-katolisen dialogin julkaisussa, ns. Maltaan raportissa (1972) käytettiin aluksi "evangeliumin keskus" -menetelmästä vaikutteita saanutta metodia, mutta sittemmin kehiteltiin menetelmää enemmän konsensus-ekumenian suuntaan. Vuoden 1985 luterilais-katolisen dialogin asiakirjassa *Facing Unity* kävi viimeistään ilmeiseksi, että ehtoollisyhteys edellyttää vihkimysvirkojen keskinäistä tunnustamista ja toisen tunnustamista osaksi Kristuksen kirkkoa. Viime vaiheen rakenteellisen kirkollisen ykseyden edellytyksenä on yhteys yhden apostolisen uskon tunnustamisessa ja sakramenttien vastavuoroinen tunnustaminen.⁸ Ensimmäistä kertaa dialogisarjassa käytetään nyt ilmausta "kirkkoa jakavat" ja "ei kirkkoa jakavat" erot. Konsensus apostolisessa uskossa ymmärretään yksimielisyydeksi, joka sisältää myös virallisen päätöksen teologisesta konsensuksesta, jonka tekee auktoritatiivinen kirkon opetusviran edustaja.⁹ Alettiin puhua "sovitetun erilaisuuden" sijaan enemmän "differentioidusta konsensuksesta", jota sovellettiin etenkin luterilais-katolisessa *Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista* (1999), mutta myös monissa muissa ekumeenisissa dialogeissa tämän jälkeen.

Jo varhain vaikutti siltä, että luterilaisten on vaikeata kohdata kirkon näkyvä ykseys historiallis-kulttuurisista syistä. Paikallisuus painottuu vahvasti, vaikka maailmanlaaja ulottuvuus jotenkin kyllä tiedostetaan. Luterilaisuuden yhteinen ääni jää hahmottumattomaksi. Vääjäämättä nousee esiin konkreettinen kysymys myös maailmanlaajojen rakenteiden tarpeellisuudesta

asian edistämiseksi. Vastikään edesmennyt Harding Meyer onkin todennut hieman sarkastisesti: "Jos haluaisi luonnehtia kuvattuja ristiriitaisuuksia kiteytetysti, voisi ne koota hieman kärjistetyksi muotoiluksi: rakenteellista yhteyttä, kyllä, mutta ilman yhteisiä rakenteita."¹⁰

"Differentioitu" tai "differentioiva" konsensus, joka raportin suomennoksessa on käännetty itsessään abstraktia käsitettä selittävällä suomennoksella "erot sovittavaksi yhteisymmärrykseksi", ja joka liittyy "ykseys sovitetussa erilaisuudessa" -malliin, voidaan nähdä sekä menetelmänä että päämääränä, jota kohti pyritään muitakin menetelmiä käyttäen kuin konsensusmuotoiluja kehitellen. Yhtäkaikki tarvitaan konsensuksen luomista uskon perustotuuksista, ennen kuin voidaan julistaa oppituomiot kumotuksi ja tehdä tästä virallinen kirkon päätös. Lähtökohtana on luonnollisesti myös, ettei ole mitään kuilumaista "peruseroa", jos meidän on kasteessa liitettävä Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen. Asiakirja *Kasvavaa yhteyttä* pyrkii jatkamaan YJV:n viitoittamalla tiellä soveltamalla tämän menetelmää. Lisäksi on annettu tilaa rukousyhteydelle, hengelliselle ekumenialle ja oltu avoimia myös oppimaan toinen toiseltamme eli reseptiiviselle ekumenialle.

"Differentioidun konsensuksen" perusajatus on, että kristillisestä opista puhuttaessa sanotaan ensin yhdessä yhteisellä kielellä ne "perustotuudet", jotka ovat keskeisiä sekä kyseisen opin sisällön ja tarkoituksen ilmaisemiseksi että aiemmin kiistanalaisen kysymyksen tai kysymysten ratkaisemiseksi positiivisesta sisällöstä käsin. Tämän jälkeen selvennetään saavutetun konsensuksen merkitystä eri tunnustusperinteiden omalla kielellä, niin että erityiskorostukset ja painotukset voidaan tuoda esiin. Jos saavutettu konsensus ei perustotuuksien valossa rikkoudu, vaan erilaisten traditioiden merkitys voidaan selostaa ollen avoin toiselle, voidaan uskottavasti todeta, että erilaiset korostukset voidaan sallia, kunhan pidetään yhdessä sanotusta kiinni. Päätteeksi sanotaan selvästi myös ne asiat, jotka mahdollisesti tarvitsevat lisäselvitystä konsensuksen lisäämiseksi ja vahvistamiseksi, niin että voitaisiin ottaa yhä konkreettisempia askeleita kohti kirkon näkyvää ykseyttä. On siis olemassa perustaso, joka muodostaa pohjan konsensukselle olematta yleinen, välttävä sopimus tai kompromissi vaan aito opin ja uskon ilmaus. Toisella tasolla on jäljelle jääviä eroja, jotka ovat kyllä todellisia ja vakavasti otettavia sekä mahdollista jatkotyöskentelyä vaativia, mutta niiden

8 Työriinoa 1994, 168–170.

9 Hietamäki 2008, 50–51.

10 Työriinoa 1994, 206–207. Työriinoa 1994, 207, alaviite 178 Meyerin huomio.

arvioidaan olevan oikeutettuja katsottaessa ensimmäisen tason konsensusta uskon perustotuuksista.¹¹

Strasbourg'n ekumeenisen instituutin 1977 Dar es Salaamin yleiskokousta varten laaditun raportin "Luterilainen identiteetti" vuoden 2017 Windhoekin yleiskokousta varten laaditussa päivityksessä todetaan: "92. §5 Differentioiva konsensus vastaa ykseyttä sovitetussa erilaisuudessa.

93. Ekumeeninen tutkimus, joka tutkii oppiriitoja, voi onnistua vain, jos se saavuttaa yhteisen käsityksen konsensuksesta, joka osoittaa yksimielisyyden ja sallii erot. Ekumeenisen teologian tulisi siksi tuoda esiin kohdat, joissa yksimielisyys on luovuttamaton, missä erot ovat oikeutettuja ja miten nämä kaksi sopivat yhteen. Sellaista yksimielisyyttä kutsutaan usein "differentioiduksi konsensukseksi", mutta on hyödyllisempää puhua "differentioivasta konsensuksesta". Se on differentioiva, koska se tekee aktiivisesti eron perustotuuksien sisällön (missä täysi yksimielisyys on välttämätön) ja tämän sisällön ilmaisemisen välillä (missä eroja voi jäädä). Nämä ilmaisut sisältävät erilaisia käsitteitä, erilaisia erotteluita ja erilaisia ajattelutapoja. Sellaiset erottelut vastaavat sitä tosiasiaa, että ihmiset ja myös kirkot elävät tiettyssä historian hetkessä ja tiettyssä kontekstissa. Ne sallivat erilaisten kysymysten tunnistamisen ja erilaisten kontekstien kokemukset. Sellainen erilaisuus tulee esiin jo raamatullisissa teksteissä, jotka todistavat eri tavoin yhdestä evankeliumista. Kun differentioitu konsensus on saavutettu, jäljelle jäävät erot voidaan tunnustaa oikeutetuiksi niiden erilaisuudessa. Ne voidaan jopa ymmärtää rikastuttavina. 'Ykseys sovitetussa erilaisuudessa' edellyttää differentioivaa konsensusta."¹²

Sitten menetelmän soveltamiseen *Kasvavaa yhteyttä* -raporissa. Kirkko-opin perustotuuksista ei yleisellä tasolla ollut sovitettavaa eikä oppituumioita, joten yhteisen ekklesiologisen viitekehyksen ja pohjan sanoittaminen yhdessä riitti. Tässä kokonaisuudessa ei kuitenkaan vielä puhuttu yksityiskohtaisesti eukaristiasta ja vihkimysvirasta – jotka nekin kuuluvat kirkkokäsitykseen laajasti ottaen. Eukaristiaan liittyy voimassa olevia oppituumioita sekä luterilaisissa tunnustuskirjoissa että Trenton kirkolliskokouksen asiakirjoissa. Ne liittyvät etenkin 1) uhriajatuksen, 2) transsubstantiaatioon Kristuksen reaalisen läsnäolon

ilmauksena sekä 3) ehtoollisen jakamiseen molemmissa muodoissa. Yhdessä tunnustetaan Kristuksen ainutkertaisen uhrin reaalinen läsnäolo ehtoollisella. Saavutetun ehtoollisoppiin liittyvän yksimielisyyden valossa käsitellään perinteisesti ristiriitoja aiheuttaneita opinkohtia ja erilaisia korostuksia ja saatetaan todeta, että oppituumiot näin ymmärrettynä eivät osu kohteeseensa. On saavutettu erot sovittava yksimielisyys. Erilaiset tunnustukselliset painotukset eivät hämää yksimielisyyttä opin tarkoittamasta pääasiasta.

Myös sakramentteihin yleensä liittyy oppituumioita, joten ennen kuin päästiin käsittelemään itse eukaristiaa, käytiin samalla tavoin lävitse perustava yksimielisyys liittyen sakramentteihin yleensä lähtien liikkeelle siitä, että Kristus on alkusakramentti, ja sakramentaalisen kirkkokäsityksen valossa kirkon pyhät toimitukset ovat sakramentaalisia evankeliumin sanoman välittäjiä. Niiden perusta on näet Jumalan sanan julistus, Kristuksen läsnäolo seurakuntansa keskellä, sekä pohjaaminen molempien pääsakramentteina pitämiin kasteeseen ja ehtoolliseen pelastuksen kannalta keskeisinä armon välikappaleina.

Vihkimysvirkaa käsitellään samoin kuin eukaristiaa, koska Vatikaanin II kirkolliskokouksessa todettiin, että luterilaiseen vihkimysvirkaan liittyy "ordinaation sakramentin defekti". "Defekti" on puolestaan ekumeenisessa teologiassa käsitetty nykyään yleensä epätäydelliseksi ilmaukseksi, ei täydelliseksi puuttumiseksi.

Saavutettu yksimielisyys kootaan luvussa neljä yhteen ja päätteeksi vielä kiteytetään kokoaviksi johtopäätöksiksi. Osana kokonaisuutta hyödynnetään myös liturgista materiaalia, eukaristisia rukouksia molemmista perinteistä sekä historiallisia ja nykyisiä vihkimyskaavoja. Näin oppi ja käytäntö, *lex orandi, lex credendi* sidotaan yhteen.

Lähteet

Dialogissa otettiin vakavasti kansainvälisessä *Vastakainasettelusta yhteyteen* -asiakirjassa (2013) ilmaistu periaate ekumeenisia jatkokeskusteluita ajatellen: "Tulevan keskustelun täytyy ottaa huomioon mer-

11 Karttunen 2017, 15–15.

12 Lutheran Identity, 21 (https://www.strasbourg-institute.org/wp-content/uploads/2017/04/LutheranIdentity-ENG_fin.pdf) Vrt. Luterilaisen maailmanliiton 2018 hyväksytyssä ekumeenisessa strategiassa on kuitenkin päädytty käyttämään ilmaisua differentioitu konsensus, differentioivan konsensuksen sijaan. Näyttää siltä, että Strasbourg'n ekumeenisen instituutin eläkkeelle siirtynyt johtaja on ollut terminologisen modifikaation "differentioiva konsensus" pääarkkitehti ja sen käytön puolestapuhuja. Kaikille ei termien välinen ero kuitenkaan vaikuta kovin relevantilta.

kittävä työ, joka on tehty näissä ja muissa tärkeissä dokumenteissa.”¹³ Niinpä otimme huomioon niin *Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista* kuin sitä edeltävät puolivuosittaisen kansainvälisen luterilais-katolisen ykseyskomission raportit kuin suomalais-ruotsalaisen dialogiraportin *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* (2010) pohjatöineen sekä mainitun kansainvälisen koosteraportin *Vastakkainasettelusta yhteyteen*. Myös amerikkalainen dokumentti *Declaration on the Way* (2015), joka konsensussisällöltään ja intentioltaan on pitkälti suomalaisen raportin kaltaisen, vaikka eroaa metodiltaan, oli käsittelyssä.

Tämän lisäksi otettiin huomioon Faith and Order -komission monenkeskiset lähentymisasiakirjat BEM (1982) ja *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2013). Molemista on käytettävissä myös kirkolliskokouksen antamat lausunnot. Oppikeskusteluista, joissa kirkkomme on ollut mukana, keskeinen oli myös *Porvoon yhteinen julkilausuma* (1992), joka osaltaan hyödyntää luterilais-katolisen ja anglikaanis-katolisen dialogin tuloksia. Pidimme silmämme auki myös muille katolisen kirkon käymille teologisille dialogeille esimerkiksi vanhakatolisten ja ortodoksien kanssa. Onhan vaikkapa kysymys paaviudesta yhteinen ekumeeninen keskustelukysymys.

Koska tarkoitus on ilmaista kirkon opetus sen tunnustuksen ja opetusviran voimassa olevan opetuksen pohjalta, oli perustava lähtökohta rakentaa kanta tunnustuksellisten, kanonisten ja opetusviran dokumenttien valossa. Luterilaiselta kannalta keskeiseen oppiperustaan kuuluvat 1500-luvun tunnustuskirjat. Katolisen kirkon tuoreimmat yhtä auktoritatiiviset asiakirjat ovat puolestaan Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen dokumentit 1960-luvulta, mikä tuo oman haasteensa eri aikana syntyneiden tekstien intentioiden vertaamiseen. Tämä edellyttää tietoisuutta historiallisesta tilanteesta, systemaattisista perusajatuksista sekä ekumeenisen ja teologisen kehityksen huomioon ottamista, niin että uskollisuus intentioille säilyy. Tätä helpottaa se, että luterilaisen teologian kannalta keskeisestä kriteriologisesta opista eli vanhurskauttamisopista on yhteinen julistus globaalilla tasolla annettu – siitä huolimatta, että se jätti jälkeensä mainittuja jatkotyöskentelyä edellyttäviä kysymyksiä.

Klassisia ja reformaatioajan teologisia tekstejä hyödynnetään luonnollisesti historiallisen riikuvuuden ja muutoksen hahmottamiseksi sekä riittävien taustatietojen saamiseksi. Ekumeenista kehitystä ja keskustelua voidaan sanoittaa ja löytää tukea tietyille tulkinnoille oppiperustasta ottamalla mukaan myös

nykyajan teologiaa, modernin ekumeenisen liikkeen ja etenkin viimeisen viidenkymmenen vuoden aikana kansainvälisen luterilais-katolisen teologisen dialogin aikana syntyneitä tekstejä.

Keskeiset tulokset

Dialogidokumentti itse asettaa tavoitteekseen: ”...pyrimme tuomaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja katolisen kirkon Suomessa lähemmäs toisiaan, ja toivomme, että tämä voi palvella suomalaisena panoksena ja lahjana luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission tulevan työskentelyn hahmottelussa.”

Dialogiryhmän sisällä oli selkeästi havaittavissa yhteisymmärryksen yllättävääkin kasvamista: näinkö lähellä me tosiaan olemme toisiamme? Rukous ja työnteko kantoivat hedelmää. Dialogilla oli myös laajemmin yleisen tuntuman mukaan myönteistä käytännöllistäkin vaikutusta ekumeeniselle ilmapiirille ja yhteistyölle luterilaisten ja katolilaisten välillä Suomessa. Dialogi tuki näin omalta osaltaan myös reformaation 500-vuotismerkkivuoden yhteistä muistamista. Lokakuussa Saksan kirkkojen neuvoston kokouksessa lausuttiinkin asiakirjaa esiteltäessä julki ihmetys, miten juuri Suomesta tulee näin intensiivinen dialogidokumentti.

Katolisen kirkon keskeinen ekumeeninen asiantuntija professori Wolfgang Thönissen on pitänyt lopputulosta merkityksellisimpänä pöydällä olevana asiakirjana ajatellen luterilais-katolisen teologisen dialogin tulevia keskusteluja kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Erot sovittava yksimielisyys on sen verran syvällisesti ja perusteellisesti käsitelty, vaikka kysymykset paavin asemasta ja naispappeudesta jäivätkin vielä odottamaan jatkokäsittelyä. Yhteisen julistuksen ainekset ovat kuitenkin periaatteessa koossa ajatellen itse piispaallista, kirkon kommuunion osana toteutettavaa vihkimystoimitusta instrumentaalisena, Pyhän Hengen lahjan sanan, kätten päällepanemisen ja rukouksen kautta välittävänä toimituksena.

Asiakirja on luovutettu luterilaisen kirkon arkkipiispalle, Kirkkojen maailmanneuvoston pääsihteerille ja Faith and Order -komission johtajalle sekä paavi Franciscukselle. Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston edustaja Monsignor Matthias Türk on seurannut työskentelyä läheltä ja tuonut omalta osaltaan dokumentin tuntemusta Luterilaisen maailmanliiton ja ykseysneuvoston tulevaa dialogityöskentelyä käsittelevään neuvonpitoon. Piispa Simo Peura on ollut mukaan tässä suunnittelutyöryhmässä, joka

on pitänyt jo yhden kokouksen Genevessä. Kansainvälinen reseptio on etenemässä. Mm. dialogiryhmät USA:ssa ja Norjassa käsittelevät asiakirjaa, ja myös Roomassa järjestetään katolisia ja luterilaisia asiantuntijoita kokoava asiantuntijaseminaari yhteistyössä Pyhän ristin yliopiston ja *Centro pro Unionen* kanssa. LML:n Saksan kansalliskomitea ja Saksan katolinen piispainkokous antavat kevään aikana lausuntonsa asiakirjasta.

Arviointia

Yksi kysymysmerkki on ollut se, miten luterilais-katolisen dialogin suhteen varsin keskeisellä avainalueella eli Saksassa suhtaudutaan suomalaiseen dialogidokumenttiin. Siitä onkin pyydetty sekä LML:n Saksan kansalliskomitealta että katoliselta piispainkokouksesta lausuntoa. Piispa Simo Peura on kiinnittänyt huomiota Luterilaisen maailmanliiton Saksan kansalliskomitean lausuntoon amerikkalaisesta luterilais-katolisesta *Declaration on the Way* -asiakirjasta ja todennut, että lausunnossa esiin tuleva Leuenbergin konkordian ehtoollisopin vaikutus Saksan luterilaisten kannanottoon merkitsee sitä, että sen mukaan luterilaiset voivat kyllä opettaa reaaliapresensia, mutta eivät käytännössä sitä noudata. Peura korostaa: "Tämä vaikeus on kohdattava ja voitettava, kun luterilaiset ja katolilaiset pohtivat kansainvälisen dialoginsa tulevaisuutta."¹⁴

Toivon merkkejä keskustelun etenemisestä Euroopan protestanttien vuosikymmeniä korostamasta jäykästä "Perusta" (*Grund*) – "ilmaus" (*Gestalt*) -kaavasta protestanttisen identiteetin ilmauksena myös konkreettisen ekklesiologian hahmottamiseen on kuitenkin havaittavissa. Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisö ja kristittyjen ykseyden edistämisen neuvosto ovat näet aloittamassa virallista teologista dialogia loppukesäisen Baselin yleiskokouksen päätöksellä. Tausalla on yhteinen pohjapaperi *On Church and Church Communion* (2018). Siinä kiinnitetään huomiota siihen, miten Leuenbergin kirkkoyhteisön asiakirja *The Church of Jesus Christ* epäsuorasti viittaa Vatikaanin II kirkolliskokouksen asiakirjaan *Lumen gentium*. LG puolestaan oli itse saanut vaikutteita aiemmista teologisista dialogeista. Raportti haluaa tuoda esiin nämä

liittymäkohdat ja näyttää, että jatkokeskustelu ekklesiologisista kysymyksistä voi tuoda hyviä tuloksia.¹⁵

Raportti ei ole myöskään aiempien Leuenberg-raporttien tavoin tiukasti sidoksissa konkordian metodiin, vaan soveltaa "differentioivaa konsensusta" ja täydentää sitä reseptiivisen ekumenian menetelmällä. Asiakirjan johdanto painottaa: "Siten tiestä kohti täyttä yhteyttä tulee itsetutkistelun, katumuksen ja toisilamme oppimisen prosessi."¹⁶

Kuten *Kasvavaa yhteyttä*, myös tämä raportti lähtee liikkeelle käsityksestä kirkosta kolmiyhteisen Jumalan kirkkona lähtökohtana kirkon elämälle ja muodolle. "Tämä lähtökohta ja perusta määrittää *miten* kirkko elää (sen hahmo) ja *mitä tarkoitusta varten* (sen missio tai tarkoitus). Kirkon missio täytyy nähdä eskatologisen täyttymyksen taustaa vasten."¹⁷

Huomionarvoista on, että lisäämällä kokonaisuuteen "mission" käsite voidaan nyt ymmärtää läheisemmin "perustan" ja "ilmaisen" välinen suhde. Näin voidaan kuroa umpeen vastakkainasettelua "tapahtuvan sanan" ja "sakramenttien kirkon" välillä. Asiakirja toteaa: "Kun distinktio perustan, ilmaisen ja mission välillä ei ala uskon kirkon ja näkyvän kirkon ymmärtämisestä kahtena erillisenä entiteettinä, se voidaan lukea implisiittisenä vastauksena konsiiliin muotoiluun, joka osaltaan epäsuorasti käsittelee reformaation distinktiota näkyvän ja näkymättömän kirkon välillä. Erittely perustan, ilmauksen ja mission välillä voidaan jakaa yhdessä, jos on todellakin totta, että kirkko ei ole mielivaltainen muodoltaan, vaan läpinäkyvä perustansa suhteen, siten tunnistettavissa Jeesuksen Kristuksen kirkoksi ja viime kädessä tarkoituksensa valossa."¹⁸ Tärkeää on myös, että Jeesuksen Kristuksen kirkkoa ja roomalaiskatolista kirkkoa ei konsiilissa samasteta kattavasti toisiinsa. *The Church of Jesus Christ* puolestaan korostaa, ettei Jeesuksen Kristuksen kirkon rakenteita voida muovata mielivaltaisesti. Tulee olla uskollinen jumalalliselle perustalle.¹⁹

Tärkeää ja uutta keskieuropalaisessa protestantisessa keskustelussa on myös se, että todetaan: "... tänään kirkko *creatura Verbi* ja kirkko ikään kuin sakramenttina voidaan tulkita suhteessa toisiinsa. Sakramentin käsite, erityisesti, esittää hellittämistä

14 Peura 2018, 130.

15 *On Church and Church Communion*, s. 3.

16 *On Church and Church Communion*, s. 4.

17 Ibid, s. 5.

18 Ibid, s. 8.

19 Ibid, s. 9.

absoluuttisesta kirkon näkyvän puolen korostamisesta kohti tasapainoisempaa käsitystä kirkon perustan, muodon ja eskatologisen päämäärän välillä. Tästä yhteisestä näkökulmasta nähtynä kerran teologisesti kiistanalaiset luonnehdinnat menettävät kirkkoja jakavan tärkeytensä.”²⁰ Vielä mainittakoon vanhurskauttamisen ja kirkon kytkemisestä yhteen. Taustalla on se, että asiakirja hyödyntää kansainvälisen luterilais-katolisen dialogin tuloksia:

”42. Kirkko (mukaan lukien sakramentit ja palveluvirka) palvelee yksilön suoraa jumalallista yhteyttä ja kirkon sisäistä yhteyttä. Kirkko ja vanhurskauttaminen kuuluvat siksi erottamattomasti yhteen eivätkä millään muotoa ole kilpailuasetelmassa toisiinsa nähden. Tämä yhteys tulee esiin uskon ja kasteen korrelaatiossa.”²¹

Viran sanotaan kuuluvan kirkon olemukseen. Virkaan vihityillä on erityistehtävä evankeliumin julistuksessa. Siksi tällainen virka on yhteisen käsityksen mukaan välttämätön kirkon olemassaololle.²² Vielä todetaan: ”Protestanttiset ja katoliset näkökulmat ovat yhtä mieltä, että evankeliumin julistuksen perustehtävät sanan ja sakramentin kautta, *episkopé* ja diakonia ovat välttämättömiä kirkon olemassaololle ja heijastuvat sen virkojen ja palvelutehtävien muodossa.”²³

Toivoa siis on luterilais-katolisen ja luterilais-protestanttisen ekumenian etenemisestä, kunhan sakramentalista lähestymistapaa ja luterilais-katolisen dialogin tuloksia voidaan soveltaa myös käsiteltäessä eukaristiaa avoimella mielellä ja ekumeenista konsensusta hakien. Myös Suomessa on syytä seurata prosessin etenemistä tarkasti. Se, että myös reformoidut hyväksyivät *Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista* merkitsi käytännössä luopumista ainakin eksklusiivisesta *Leuenbergin konkordian* forenssisesta vanhurskauttamistapahtuman tulkinnasta. Yksi lintu ei vielä kesää tee, mutta ehkä useampi sitä jo valmistaa uskottavalla tavalla.

20 *On Church and Church Communion*, s. 16.

21 *Ibid*, s. 18–19.

22 *Ibid*, s. 27.

23 *Ibid*, s. 29.

Kohti ehtoollista koskevien oppituomioiden kumoamista?

Jari Jolkkonen

Tasan 20 vuotta sitten hyväksytty *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* oli merkittävä läpimurto katolilaisten ja luterilaisten välisen jakaantumisen haavan hoitamisessa. Se ei kuitenkaan vielä synnyttänyt ehtoollisyhteyttä ja näkyvää ykseyttä. Tarvitaan jatkotyöskentelyä siitä, mitä vanhurskauttaminen merkitsee käytännössä kirkon elämässä. Tähän lisäselvitykseen myös Yhteinen julistus itse kannustaa (43 §). Siksi Suomen ja Ruotsin katolilaiset ja luterilaiset valmistelivat yhdessä vuonna 2010 julkaistun asiakirjan *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä*. Piispainkokous antoi siitä myönteisen lausunnon.

Yhteistä dialogia jatkettiin Suomessa vuosina 2014–2017. Syksyllä 2017 Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Katolinen kirkko Suomessa julkaisivat yhteisen dialogikomission raportin *Kasvavaa yhteyttä – Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta*. Tässä artikkelissa esittelen, miten raportissa on pyritty ilmaisemaan yhteiset ehtoollista koskevat perustotuudet ja toisaalta purkamaan ehtoollista koskevat oppituomiot, jotka molemmat kirkot julistivat toisilleen omissa tunnustusteksteissään.

Joku saattaa kuvitella, että keskiajalla lausutuilla oppituomioilla ei ole enää merkitystä. Menneisyyden kielttäminen ei kuitenkaan tuo pysyviä hedelmiä. Vastuullinen ja kestävä konvergenssi edellyttää, että kirkon tunnustustekstit, myös niihin liittyvät oppituomiot, otetaan vakavasti. Kun tämän jälkeen muotoillaan yhdessä yhteiset perustotuudet, keskiajalla lausutut oppituomiot voidaan julistaa kohteettomiksi, kuten Yhteisessä julistuksessa tehtiin. Tämä ratkaisu on osoittautunut toimivaksi, sillä nyt myös reformoidut, anglikaanit ja metodistit ovat voineet omista lähtökohdistaan liittyä *Yhteisen julistus vanhurskauttamisopista* -asiakirjaan.

Ehtoollista koskevat oppituomiot keskiajalla

Luterilaisissa tunnustuskirjoissa ja Trenton kirkolliskokouksen kaanoneissa ehtoollista koskevat oppituomiot liittyvät erityisesti kolmeen asiaan, trans-

substantiaatio-oppiin, messu-uhrioppiin ja eräisiin ehtoolliskäytäntöön liittyviin asioihin.

Luterilaisten tunnustuskirjojen myöhäiseen osaan eli Yksimielisyyden ohjeen Tiivistelmä-osaan sisältyy 21 ehtoollista koskeva oppituomiota. Merkittävää on, että näistä suurin osa on suunnattu ”sakramentin halveksijoita” vastaan eli niitä vastaan, jotka kiistävät reaaliapresenssin ja kannattavat spiritualistista eli symbolistista ehtoolliskäsitystä. Myös Lutherin katekismusten ehtoollisosat ja Augsburgin tunnustuksen ehtoollisartikla on suunnattu ennen kaikkea spiritualistista ehtoolliskäsitystä vastaan. Yksimielisyyden ohjeen 21 oppituomiosta vain kolme näyttää kohdistuvan tuon ajan katoliseen opetukseen ja käytäntöön. Väärinä ja ”yksinkertaista Kristuksen ehtoollista koskevaa uskoa ja tunnustusta vastaan sotivina oppeina torjutaan” seuraavat:

1. Paavilainen transsubstantiaatio-oppi. Paavilaiset opettavat, että leipä ja viini menettävät pyhässä ehtoollisessa substanssinsa ja luonnollisen olemuksensa ja lakkaavat siinä mielessä olemasta, että ne muuttuvat Kristuksen ruumiiksi; ainoastaan ulkomuoto jää jäljelle,
2. Paavilainen messu-uhri elävien ja kuolleiden puolesta syntien sovittamiseksi,
3. Maallikoille annetaan sakramentti vain yhdessä muodossa; heille ei ojenneta ehtoollismaljaa vaan heiltä riistetään Kristuksen veri, vaikka Kristus on testamentissaan nimenomaan säätänyt toisin.

Tämän jälkeen kärki kääntyy spiritualismia vastaan. Lisäksi Schmalkaldenin artikloissa arvostellaan voimakkaasti keskiajalla luostarilaitoksessa kehittyntä tapaa, jossa pappi toimittaa ehtoollisen yksin omaksi hartaudekseen.

Trenton kirkolliskokous taas puolustaa voimakkaasti näitä käsityksiä ja käytäntöjä. Samalla sen kaanoneissa julistetaan oppituomio muun muassa sille, joka

- kieltää ”muuttumisen” (lat. *conversio*), jossa leivän ja viinin substanssit muuttuvat Kristuksen ruu-

miiksi ja vereksi ja "jota muuttumista katolinen kirkko mitä soveliaimmin (lat. aptissime) kutsuu transsubstantiaatioksi",

- sanoo, että Kristus on läsnä ainoastaan nauttimisen hetkellä, mutta ei konsekroiduissa elementeissä nauttimisen edellä eikä sen jälkeen,
- sanoo, ettei messussa kanneta Jumalalle todellista uhria,
- sanoo, että messu-uhri on yksinomaan kiitosuhri, mutta ei sovitusuhri, ja joka kieltää messun toimitamisen myös kuolleiden puolesta,
- sanoo, että roomalainen messun kaanonrukous sisältää erheitä ja on poistettava käytöstä.

Lisäksi torjutaan messupraksista koskevaa kritiikkiä. Oppituomio julistetaan sille, joka sanoo, ettei ehtoollisrukousta ja asetussanoja tule lausua hiljaisella äänellä, ettei messua tule toimittaa muuten kuin kansankielellä ja ettei ehtoollismaljaan tule sekoittaa viiniä. Näissä käytännöissä katolinen kirkko on kuitenkin myöhemmin itse muuttanut ja kehittänyt omaa messupraksistaan. Messu toimitetaan usein kansankielellä. Messun kaanonin rinnalla käytetään muita kirkkokäsikirjan ehtoollisrukouksia. Nykyisin sekä ehtoollisrukoukset että niihin sisältyvät asetussanat lausutaan ääneen. Myös maallikkojen kalkan käyttö eli ehtoollisviinin jakaminen maallikoille joko maljasta tai intiktiona on merkittävästi laajentunut.

Oppituomioiden purkaminen nykyaikana

Katolilaiset ja luterilaiset ovat käsitelleet yhteistä ehtoolliskäsitystä ja oppituomioiden mahdollista purkamista melko paljon. Erittäin korkeatasoinen on jo 1960-luvun lopulla USA:ssa käynnistynyt oppiskeskustelujen sarja, joka tuotti kaksi ehtoollista koskevaa dokumenttia, *The Eucharist* (1967) ja *Eucharist and Ministry* (1970). Kansainvälinen luterilais-katolilainen ykseyskomissio julkaisi vuonna 1980 dokumentin *Eucharist*. Saksassa ehtoollista koskevia oppituomioita on käsitelty ns. *Lehverurteilungen, Kirchentrennend?*-projektissa, joka perustuu Saksan evankelisen kirkon (EKD) ja Saksan katolisen piispainkokouksen perustaman työryhmän Gemeinsame Ökumenische Kommission työhön. Kansainvälisen luterilais-katolilaisen ykseyskomission vuonna 2013 julkaisema raportti *Vastakkainasettelusta yhteyteen* toteaa pitkälle menevän yksimielisyyden Martti Lutherin ja katolisen ehtoolliskäytön välillä. Yhteistä ehtoolliskäsitystä käsitellään perusteellisesti myös USA:n luterilaisten ja katolilaisten vuonna 2015 julkaisemassa julistuksessa *Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist*.

Suomalaisten vuonna 2017 julkaisema *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirja siis liittyy pitkään ketjuun. Miten suomalaisessa asiakirjassa ehtoollista koskeva opetus on ratkaistu?

Ensinnäkin ehtoollista koskeva opetus aloitetaan muotoilemalla positiivinen, yhteinen vakaumus ehtoollisesta. Tällöin voidaan Raamatun, vanhan kirkon tradition ja molempien kirkkojen omien tunnustustekstien pohjalta todeta ainakin kahdeksan yhdistävää opillista vakaumusta. Ehtoollinen ei siis ole redusoitavissa vain yhteen merkitykseen, vaan siitä avautuu useita merkityksiä, jotka kuuluvat yhteen. Lyhyesti sanottuna ehtoollinen on

- kristuksen läsnäolon ateria,
- armon eli syntien anteeksiantamisen ateria,
- yhteyden ateria,
- kiitosateria,
- uskon tunnustamisen ja vahvistamisen ateria,
- muistoateria,
- sovittavan uhrin ateria,
- esimaku tulevasta ateriasta taivaan juhaillossa.

Tarkemmin sanottuna tämä yhteinen käsitys on muotoiltu *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirjan artikloissa 90-91 seuraavasti (kursivoinnit minun):

"90. Uuden testamentin todistuksen mukaan eukaristia on Herran aterian vietto, jossa *Kristus itse on läsnä*. Se on *armon juhla*, jossa hän lupaa antaa seuraajilleen syntien anteeksiantamuksen ja osallisuuden pelastukseen (Matt. 26:28). Eukaristia *yhdistää meidät Kristukseen ja hänen kirkkoonsa*, toisiin kristittyihin sekä pyhiin ja enkeleihin taivaassa. Pyhä kommuunio on hengellisen yhteyden juhla, ja se julistaa ja vahvistaa Kristuksen ja hänen yhteisönsä välistä ykseyttä: "Eikö leipä, jonka me murramme, ole yhteys (koinonia) Kristuksen ruumiiseen? Leipä on yksi, ja niin mekin olemme yksi ruumis, vaikka meitä on monta, sillä tulemme kaikki osallisiksi tuosta yhdestä leivästä." (1. Kor. 10:16-17). Eukaristia on Kristuksen ja hänen kirkkonsa taivaallinen juhla-ateria. (Matt. 8:11, Luuk. 13:29; 14:15; 15:24)."

"91. Pyhä ehtoollinen on *eukaristia, kiitosjuhla*, jossa Jeesuksen esimerkin mukaisesti kiitämme Jumalaa hänen kaikista hyvistä lahjoistaan: "Sitten hän otti maljan, kiitti Jumalaa, antoi heille" (Matt. 26:27). Eukaristian vieron ensisijainen merkitys on Jumalan ylistys ja kiitos (cultus divinus) hänen mahtavien tekojensa muistoksi. Se on *muistamisen hetki*, jossa muistamme, sananjulistuksessa ja aterian vietossa, Kristuksen sanoja ja tekoja hänen käskynsä mukaisesti: "Tehkää tämä minun muistokseni" (Luuk. 22:19). Pyhä ehtoollinen on ateria, jossa *tunnustetaan usko ja jossa usko vahvistuu*. Siinä yhteisö

julistaa Herran kuolemaa "siihen asti, kun hän tulee" (1. Kor. 11:26). Pyhä ehtoollinen on *esimakua* siitä juhla-
losta, josta Kristuksen yhteisö nauttii taivaassa. Jeesus
sanoo pääsiäisateriasta: "En enää syö sitä, ennen kuin se
saa täyttymyksensä Jumalan valtakunnassa."

Tarkkaavainen lukija huomaa, että tämä tapa kuvata
ehtoollinen vastaa pitkälle sitä tapaa, jolla ehtoollisen
merkityksiä kuvataan kirkkomme Jumalanpalveluk-
sen oppaassa (s. 21) ja Katekismuksessa (37–39 §).
Kaikki merkitykset löytyvät myös kirkkomme liturgi-
sista teksteistä, siis Jumalanpalveluksen kirjan ehtool-
lisrukouksista ja ehtoollisen kiitosrukouksista.

Kun reaaliapresenssi on varmistettu, erot terminologiassa voidaan sallia

Tärkeää on, että ehtoollista ei pyritä redusoimaan yh-
teen asiaan, vaan se ymmärretään rikkaasti. Toisaalta
nämä merkitykset eivät ole irrallisia, vaan ne kuuluvat
yhteen ja niillä on yhteinen keskus, nimittäin reaali-
presenssi. Kaikki ne saavat merkityksensä siitä va-
kaumuksesta, että papin toimittaman konsekraation
jälkeen ehtoollisen leipä ja viini ovat Kristuksen to-
dellinen ruumis ja veri. Ne eivät siis ole enää entisen-
sä, ne eivät ole pelkkää tavallista leipää ja viiniä, vaan
Kristus on niissä läsnä todellisesti ja olemuksellisesti,
vere et substantialiter. Jos tämä kielletään, koko eh-
toollinen menettää merkityksensä ja muuttuu muuksi,
esimerkiksi julkiseksi kristityksi tunnustautumiseksi
tai keskinäisen yhteyden merkiksi. Tällöin ehtoollinen
on antropologisoitu tavalla, joka ei enää välitä Juma-
lan armoa ja jolloin ehtoollista ei enää voida sanoa ar-
monvälineeksi.

Kun reaaliapresenssi on yhdessä todettu ja varmistet-
tu, myös transsubstantiaatiota koskevat oppituomiot
on helpompi ratkaista.

Luther arvostelee transsubstantiaatio-oppia terävästi
esimerkiksi Kirkon Babylonian vankeudesta -teokses-
saan. Syitä on neljä ja ne ovat yhä relevantteja. On kui-
tenkin otettava huomioon, että Luther sai tämän kri-
tiikin keskiajan katolisen tradition *sisältä*, tarkemmin
sanoen kardinaali Pierre D'Aillyn Sentenssi-kommen-
taarin neljännessä kirjasta. Toiseksi kritiikistään huoli-
matta Luther ei pidä transsubstantiaatiota harhaoppina
eli Jumalan ilmoituksen vastaisena. Arvostelun kärki
kohdistuu pikemminkin keskiajan kristillisen aris-
totelismen projektiin: Lutherin mielestä Kristuksen
asettamia sakramenteja ei ole tarpeellista selittää
kristinuskolle vieraan Aristoteleen substanssimetafy-
siikan avulla. Kolmanneksi varsinainen erimielisyys ei
koskenut Kristuksen läsnäoloa, vaan leivän läsnäolon

tapaa. Tunnustuskirjat pitivät tarpeettomana käsitys-
tä, että leipä "annihiloituu" eli menettää olemuksensa.
Juuri tätä oppituomio koskee: "Paavilaiset opettavat,
että leipä ja viini menettävät pyhässä ehtoollisessa
substanssinsa eli luonnolliset olemuksensa."

Myös Trenton konsiilin osalta on tärkeää lukea oppi-
tuomiota tarkasti. Tarkasti ottaen Trento tekee eron
termin "muuttuminen" ja "transsubstantiaatio" välillä.
Se, että ehtoollisleipä ja viini "muuttuvat" (*conversio*,
mutatio) Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, on uskonto-
tuus ja siten kirkon ykseyden välttämätön ehto – ja
näin myös luterilaiset tunnustuskirjat ajattelevat. Mut-
ta millä termillä kutsumme tuota uskon salaisuutta?
Tässä Trento näyttää olevan joustava. Se nimittäin
toteaa, että transsubstantiaatio on "mitä soveliain" (*ap-
tissime*) termi kuvaamaan tätä uskon salaisuutta eli re-
aaliapresenssiä. Se siis ei sano, että "transsubstantiaa-
tio" on ainoa oikea tai ainoa mahdollinen käsite, vaan
että se on "mitä soveliain" tai "erittäin sopiva". Latinan
aptissime edellyttää loogisesti, että on olemassa myös
muuta hyväksyttäviä ilmauksia samalle uskonsalaisuu-
delle.

Koska vakaumus Kristuksen läsnäolosta konsekroi-
dussa leivässä ja viinissä yhdistää, voidaan sallia his-
torialliset erot niissä termeissä, joita käytetään tämän
salaisuuden kuvaamisessa. Tällöin erot terminologias-
sa eivät ole syy kirkkojen jakaantumiselle. Asiallisesti
jo kansainvälinen ykseyskomissio totesi vuonna 1980
Eucharist-dokumentissaan, ettei kysymys transsub-
stantiaatiosta ole kirkkoja jakava.

Käsitys Kristuksen uhrin ja ehtoollisen suhteesta

Toinen, hieman haastavampi on käsitys siitä, millä ta-
voin Kristuksen sovittava kuolema Golgatan ristillä ja
meidän ehtoollisemme kuuluvat yhteen ja mikä ero
näillä on. Niiden täytyy jollakin tavalla kuulua yhteen:
muuten ehtoollisen yhteys sovitukseen katkeaa. Lu-
terilaisten haasteena on, miten tämä *yhteys* muotoil-
laan positiivisesti. Toisaalta ne eivät voi olla sama asia,
muuten Kristuksen sovittava kuoleman ainutlaatui-
suus menettää merkityksensä. Katolilaisten haasteena
on, miten Golgatan ja messun *ero* muotoillaan riittävän
selvästi niin, että Golgatan täydellisyys, ainutkertai-
suus ja toistamattomuus säilyy.

Tunnustuskirjoissa asialle annetaan huomattava pai-
noarvo, sillä Lutherin kirjoittamien Schmalkaldenin
artiklojen mukaan ns. messu-uhrioppi oli hänen oman
aikansa kirkon "suurin ja hirvittävin iljetys", josta piti
tehdä tulevan kirkolliskokouksen pääkysymys.

Luterilaisesta näkökulmasta on otettava huomioon kolme kohtaa. Ensinnäkin ennen Trenton kirkolliskokousta Golgatan ja ehtoollisen suhdetta ei oltu määritelty tarkasti. Keskiajan teologit esittivät siitä monenlaisia malleja. Luterilaisesta näkökulmasta kritiikki kohdistui erityisesti sellaiseen näkemykseen, jossa pappi on liturgian subjekti, joka uhraa Kristuksen sovitusuhrina Isälle poissaolevien puolesta. Tämä esimerkiksi Gabriel Bielin korostama näkemys oli ensinnäkin hyvin pappiskeskeinen, Kristukselle jäi lähinnä uhrin ja objektin rooli. Lisäksi ajatus siitä, että tällaisen uhrin hyödyt voidaan kommunikoida poissaoleville, jopa kuolleille, avasi oven kehitykselle, jossa ehtoollisesta tuli kaupankäynnin väline. Omaiset saattoivat ostaa papilta messu-uhrin itselle tai kuolleelle omaiselle, eikä ostajan tarvinnut edes olla itse läsnä. Tähän messujen ja aneiden kaupankäyntiin reformaatien kritiikin kärki kohdistui.

Kasvavaa yhteyttä -asiakirjassa ehtoollisen ja uhrin suhdetta koskevat oppituomiot on pyritty sovitamaan jälleen muotoilemalla positiivisesti se, mistä ollaan yksimielisiä. Olennaisia ovat artikkelit 102-103.

102. *Olemme yksimielisiä*, että 1) Kristuksen maailman syntien tähden antama uhri on ainutkertainen ja riittävä, ja tätä uhria ei voida jatkaa, toistaa, korvata tai täydentää, ja 2) Herra on läsnä eukaristiassa ja hänen Golgatan uhrinsa tulee läsnäolevaksi vaikuttavalla tavalla eukaristian vietoissa. Eukaristinen muistaminen ei ole vain menneen tapahtuman tai sen merkityksen muistamista, vaan se on kirkon elävää julistusta Jumalan suurista teoista.

Ensimmäinen kohta on tärkeä luterilaisille: se toteaa, että Kristuksen sovittava kuolema on ainutkertainen ja riittävä, ja siten sulkee pois kaikenlaiset tulkinnat siitä, että ehtoollinen tulisi Golgatan rinnalle toistamaan tai täydentämään Kristuksen sovittavaa kuolemaa. Toinen kohta on puolestaan tärkeä katolilaisille: se toteaa, että Golgata ja eukaristia kuuluvat yhteen, sillä ehtoollisessa Kristus on läsnä nimenomaan *uhrattuna Herrana*, joka jakaa sovittavan kuolemansa hedelmät uskoille. Tässä asiakirja liittyy jo *The Eucharist* -dokumentissa vuonna 1980 todettuun konsensukseen.

Lisäksi asiakirjamme muotoilee positiivisesti seitsemän eri merkitystä, missä mielessä ehtoollista voidaan molempien hyväksymällä tavalla kutsua uhriksi.

103. *Olemme yksimielisiä*, että eukaristian uhriluonne voidaan ilmaista monin tavoin. Eukaristian vieton yhteydessä me 1) tuomme vieton alkaessa leivän ja viinin alttarille uhrilahjana ja kiitoksen merkinä luomistyöstä; 2) Kristus on läsnä uhrattuna ja ristiinnaulittuna Herrana; 3) eukaristia on sanoin ja teoin Kristuksen kärsimy-

suhrin muistamista (*memoria passionis*); 4) Kristuksen kärsimysuhri on läsnä eukaristiassa tässä ja nyt (*repraesentatio passionis*); 5) ristin hedelmät, vaikutukset ja lahja jaetaan henkilökohtaisesti uskovalle, joka ottaa sakramentin vastaan (*applicatio sacramentis*); 6) tuomme kiitosuhrin Jumalalle, kun tunnustamme syntimme, kiitämme, rukoilemme ja vietämme pyhää ehtoollista Kristuksen asetuksen ja apostolin kehotuksen mukaisesti (Room. 12:1); 7) eukaristia velvoittaa meidät uhraamaan itsemme keskinäisessä rakkaudessa ja toisiamme palvellen.

Suluissa olevat termit *memoria*, *repraesentatio* ja *applicatio passionis* löytyvät eksplisiittisesti esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen Summasta, ja asiallisesti myös esimerkiksi Lutherin Isosta katekismuksesta. Tuomas ei näytä vielä tuntevat käsitystä, jossa pappi liturgian subjektina uudistaa Golgatan uhraamalla Kristuksen sovitusuhriksi Isälle.

Yksi olennaisimpia kohtia on sen yhteisen käsityksen toteaminen, että liturgian perimmäinen subjekti ei sittenkään ole pappi, vaan Kristus. Tämä käsitys löytyy helposti sekä Lutherin teksteistä että Katolisen kirkon katekismuksessa. Ajatus Kristuksesta liturgian perimmäisenä subjektina on myös ekumeenisen liturgisen liikkeen keskeisiä korostuksia. Kun koko messu ymmärretään Kristuksen toimittamaksi palvelukseksi asiakirjan kohdassa 101 esitetyn tavoin, se auttaa jättämään aikaisemmat kiistat taakse.

Aito ero voi jäädä siihen, ymmärretäänkö messun hyödyttävän myös kuolleita. Trento vastaa myöntävästi, kun taas luterilaiset katsovat, että tähän ei ole riittäviä perusteita. Olennaista on kuitenkin huomata, että katolilaiset eivät jaa ehtoollista hautakiville, vaan kuolleiden muistaminen tapahtuu katolisissa messussa käytännössä liittämällä edesmenneiden nimet ehtoollisrukoukseen.

Vastaavasti myös luterilaiset tunnustavat rukouksen voiman ja merkityksen. Vaikka luterilaiset eivät katso ehtoollisen hyödyttävän kuolleita, he kuitenkin muistavat messussa edesmenneitä ja rukoilevat hautaan siunaamisessa vainajan pelastuksen puolesta: "Lahjoita NN:lle iäinen rauhasi rakkaan Poikasi Jeesuksen Kristuksen tähden. Anna ikuisen valosi loistaa hänelle. Anna hänelle iankaikkinen elämä. Uskollinen Herra ja Vapahtaja, sinä olet lunastanut hänet pyhällä ja kalliilla verelläsi. Vie hänet sisälle Jumalan kirkkauteen ja pyhiesi joukkoon nimesi tähden."

Ehtoolliskäytäntöihin liittyviä kysymyksiä

Oppiskeskusteluissa kirkon praksikseen liittyvät kysymykset tullaan joskus unohtumaan. Tämä on ongelmallista, koska oppi mitataan usein käytännössä. Rukouksen lain, siis liturgian sanojen ja tekojen, on oltava sopusoinnussa opin kanssa. Toisaalta sellaisilla opinkohdilla, jotka eivät suoraan ilmene kirkon käytännön elämässä, ei useinkaan ole kirkkoja erottavaa merkitystä. Miksi riidellä opista, jolla ei ole suoraa yhteyttä praksikseen?

Kasvavaa yhteyttä dokumentissa luetaan monia messupraksista *yhdistäviä* asioita. Sellaisia ovat esimerkiksi seuraavat:

- messu on sekä kirkon että yksityisen kristityn hengellisen elämän keskus (92–97),
- molempien käyttämä messujärjestys on käytännössä identtinen ja perustuu lännen kirkon liturgiseen traditioon (118–124),
- ehtoollisen voi toimittaa vain pappi, jonka piispa on vihkinyt pappisvirkaan kirkon järjestyksen mukaan (125),
- molemmat käyttävät ehtoolliselementteinä vehnästä tehtyä kohottamatonta leipää ja viinipuusta käymismenetelmällä tehtyä viiniä (133),
- molemmissa kirkoissa uskovat ilmaisevat erilaisin elein (polvistuminen, kumartaminen, ristinmerkki, seisomaan nouseminen) kunnioitusta ja palvontaa ehtoollisessa läsnäolevalle Kristukselle (139),
- molemmissa kirkoissa on löydetty uudelleen Pyhän Hengen avuksi huutamista ilmentävä epikleesi ja palautettu se ehtoollisrukouksiin (116–117).

Historiallisista syistä johtuvia eroja on aiemmin ollut seuraavissa asioissa:

- Maallikkojen kalkki: katolilaiset ovat jakaneet seurakuntalaisille vain leivän eli Kristuksen ruumiin, luterilaiset ovat arvostelleet tätä ja jakaneet molemmat muodot eli Kristuksen ruumiin ja veren (129),
- Yksityismessu: katolilaiselle papille on suotavaa toimittaa messu yksin omaksi hartaudekseen, luterilaiset ovat arvostelleet tätä ja pitäneet sitä yhteensopimattomana ehtoollisen yhteisöllisen luonteen kanssa,
- Jälkikonsekraatio ja jälkikäsitteily: luterilaisissa kirkoissa voidaan joskus käsitellä konsekroituja ylijääneitä ehtoolliselementtejä välinpitämättömästi tavalla, joka edellyttää käsitystä de-sakralisaatiosta, katolilaiset ovat arvostelleet tällaisten

käytäntöjen olevan ristiriidassa reaaliapresenssin kanssa ja huolehtineet johdonmukaisemmin jälkikäsitteilyä (135–137).

Kaikissa näissä näkemyksissä ja käytännöissä kirkot ovat lähentyneet toisiaan. Molemmat, siis myös katoliset, tunnustavat, että ehtoollisen yhteyden merkki on täydempi, kun se annetaan sekä leivän että viinin muodossa. Luterilaiset puolustavat maallikkojen kalkkia myös Kristuksen asetuksen perusteella. Tästä huolimatta luterilaiset eivät ole koskaan pitäneet yhden muodon käyttöä ehtoollisen pätevyysvälttämättömänä ehtona. Pelkän leivän eli Kristuksen ruumiin vastaanottava tulee osalliseksi koko sakramentin lahjasta. Siksi esimerkiksi suomalaisen Jumalanpalveluksen oppaan mukaan ehtoollinen voidaan tietyissä tapauksissa jakaa myös yhdessä muodossa, esimerkiksi pienelle lapselle tai päihdeongelmasta toipuvalle kuntoutujalle voidaan jakaa ehtoollinen vain leivän muodossa. Vastaavasti katolilaiset ovat laajentaneet huomattavasti molempien muotojen käyttöä, eikä sen voida enää Lutherin tavoin sanoa olevan kiellettyä.

Sama kehitys koskee papin toimittamia yksityismessuja. Nykyisin katolinen kirkko korostaa erityisesti Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen *De sacra liturgia* -dekreettiin ja messukirjan alussa oleviin yleisohjeisiin vedoten, että ehtoollisen kommuunioluonteen vuoksi etusijalle on laitettava aina yhteisössä eli seurakuntalaisten läsnä ollessa toimitettu messu. Papin yksin toimittama messu on katolisen tavan mukaan mahdollista tietyin edellytyksin.

Jälkikonsekraatiossa ja jälkikäsitteilyssä katolinen osapuoli on haastajana, ja hyvin perustein. Luterilaisen oma ehtoolliskäsitys edellyttää sekä jälkikonsekraatiota että huolellista jälkikäsitteilyä. Jos siunatut leivät loppuvat kesken jakamisen, pappi konsekroi lisää lausumalla asetussanat. Jos konsekroituja elementtejä jäi, ne nautitaan loppuun ehtoollisen aikana alttarilla tai sakastissa tai säilytetään erikseen sairaan ehtoollista tai muuta myöhempää käyttöä varten. Tätä edellyttää myös luterilaisten oma historia: tähän käytäntöön ohjaavat Martti Luther, vanhimmat luterilaiset kirkkojärjestykset, Mikael Agricolan messuohjeet, piispa Eino Sormusen 1966 julkaisema jumalanpalveluksen opas *Jumalan perhevään juhla* sekä nykyisin piispainkokouksen hyväksymä *Jumalanpalveluksen opas*, sen sekä vanha (2000) että uudistettu painos (2009). Ongelma ei ole opissa eikä ohjeissa, vaan siinä, järjestetäänkö toiminta niiden mukaisesti vai ei.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että luterilaisilla ja katolilaisilla on hyvin laaja yhteinen käsitys ehtoollista koskevista perustotuuksista. Myös ehtoolliskäytännöt

vastaavat hyvin pitkälle toisiaan. Molemmissa on yhä painotuseroja. On kuitenkin vaikea nähdä, mitä niistä voitaisiin enää pitää kirkkoja erottavina. Erottavat tekijät näyttävätkin liittyvän enemmän käsityksen kirkon virasta.

Asiakirjan arviointia akateemisen teologian näkökulmasta

Kommentti: Kasvavaa yhteyttä

Anni Maria Laato

On ollut hienoa lukea tätä perusteellista ja hyvin tehtyä dokumenttia. Esitän nyt kuitenkin myös joitakin kriittisiä kommentteja ja ehdotuksia, miten työtä voitaisiin jatkaa.

Teologia on aina kontekstuaalista. Sitä tehdään tiettyssä paikassa, tiettyyn aikaan ja oman ajan ihmisiä varten, ja sellaisena sitä tulee myös tarkastella. Niin kuin dokumentissa *Kasvavaa yhteyttä* ja myös dokumentissa *Vastakkainasettelusta yhteyteen* todetaan, Suomen evankelis-luterilainen kirkko on historiansa takia lähtökohtaisesti aika lähellä katolista kirkkoa, niin teologialtaan kuin monien käytännön asioiden suhteen. Reformaatio oli täällä melko konservatiivinen, eikä myöhemminkään ole kehittynyt sellaista vastakkainasettelua kuin esimerkiksi paikoin Saksassa. Enemmistökirikkona luterilaisen kirkon ei ole tarvinnut rakentaa identiteettiään ketään vastaan. Näistä lähtökohdista seuraa, että suomalaisessa keskustelussa katolisten ja luterilaisten välillä voidaan päästä aika pitkälle, kenties pitemmälle kuin sellaisissa maissa, joissa historian kuluessa erot ovat kasvaneet suuremmiksi. Suomen kirkkoilla voi siksi olla paljon annettava kansainväliseen keskusteluun.

Otan esille muutamia teemoja, joissa tämä näkyy ja kysymyksiä, jotka tästä seuraavat.

Sama kaikkiin suuntiin

On vanha hyvä periaate, että ekumeenisissa ja myös uskontojen välisissä kohtaamisissa kirkon on oltava sama kaikkiin suuntiin. Ei voi toimia niin, että keskusteluissa yhden tahon kanssa sanotaan yhtä ja toisen kanssa toista. Tätä dokumenttia lukiessa tulee väistämättä mieleen, että nyt saavutettu yksimielisuus katolisen kirkon kanssa herättää kysymyksiä erityisesti reformoitujen kirkkojen taholla, ja myös niiden luterilaisten kirkkojen piirissä, jotka ovat historiallisista syistä saaneet paljon vaikutteita reformoidusta teologiasta. Ennen muuta dokumentissa perusteellisesti käsitelty ajatus Kristuksen todellisesta läsnäolosta

eukaristiassa poikkeaa selvästi reformoidusta teologiasta. Samoin piispanviran ja sen sakramentaalisuuden korostus herättää varmasti kysymyksiä esimerkiksi niissä luterilaisissa kirkkoissa, joissa ei ole samanlaista piispanvirkaa, vaan sen sijaan esimerkiksi määräaikainen superintendentin tehtävä.

Toisaalta, ehkä tämä onkin hyvä asia. Ne luterilaiset ja reformoidut kirkot, jotka eivät oikopäättä allekirjoittaisi tätä dokumenttia, voivat toivottavasti käyttää tätä pohjana omalle työskentelylleen, ja heidän suunnataan todennäköisesti tuleva kritiikki varmaan inspiroi teologista työskentelyä täällä Suomessa.

Yhteisen, rikkaan teologisen perinnön käyttö

Kuten teoksessa *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (s. 38–39) todetaan, Luther tunsikin hyvin keskiajan teologiaa, ja hänen oma teologiansa kehittyi sen pohjalta. Hän oli myös syvästi juurtunut patristiseen traditioon. Erityisen tärkeä hänelle oli luonnollisesti Augustinus, mutta hän viittaa usein muihinkin kirkon isiin. Vaikka Luther sanoikin, ettei ”pyhien isien esimerkistä tai sanasta voi tehdä uskonkappaletta” (Schmalkaldenin artiklat), hän kuitenkin usein viittaa niin heidän esimerkkiinsä kuin teologiaansakin.

Luterilaisissa tunnustuskirjoissa jatketaan samaan tapaan. Lainauksia kirkkoisilta vilisee teksteissä, ja varhaisen kirkon tunnustuksiin sitoudutaan. Myös 1500- ja 1600-luvun suuret luterilaiset teologit, esimerkiksi Martin Chemnitz ja Johann Gerhard, ammentavat jatkuvasti kirkkoisien teologiasta. Kirkkoisia ei käytetä ainoastaan todistamaan omaa näkemystä oikeaksi, vaan myös aidosti teologian syventämiseen ja oppimiseen.

Katolisen kirkon ekklesiologisen ajattelun uudistamisessa patristisen ajan teologian uudelleen löytämisellä on ollut suuri merkitys. Nykyään (ja tässäkin dokumentissa) korostettu kommuunio-ekkesiologia

nousee patristisen ajan ekklesiologiasta. Myös kirkon näkeminen Jumalan kansana, joka on matkalla, tai ruumiina, jossa jokaisella jäsenellä on tehtävänsä, tai Marian tai Vanhan testamentin suurten äitien näkeminen kirkon esikuvina, tulivat uudelleen ajankohtaisiksi katolisessa kirkossa nimenomaan kirkkoisien tekstien lukemisen kautta. Näin kirkkoiset ja myös keskiajan teologit kuuluivat yhteiseen perintöömme ja heidän tekstejään tutkimalla voi löytää syvempää yhteyttä.

Nyt käsiteltävässä dokumentissa on monissa kohdissa otettu mukaan varhaisen kirkon näkökulmia. Välillä se sanotaan ääneen, välillä ei. Esimerkkinä tästä on sakramentin määrittely ja sakramenttien lukumäärä (55–56). Kirkkoisien aikaan pärjättiin hienosti, vaikka sakramenttien lukumäärää ei ollut määritelty (tämä muuten sanotaan myös luterilaisissa tunnustuskirjoissa) ja sakramentin määritelmästäkin oli erilaisia käsityksiä. Tärkeämpää kuin lukumäärä on se, että tiedetään mistä puhutaan.

Toinen esimerkki on eukaristiaa toimittavan papin toimiminen *in persona Christi* – tässä olisi voinut mainita Ambrosiuksen, jonka eukaristian viettoa koskevien tekstien lukeminen tekee tästä ajatuksesta helposti ymmärrettävän (esim. *De sacramentis* 4–5).

Usein on todettu, että oma aikamme muistuttaa monin tavoin antiikin aikaa. Kirkot elävät samantapaisessa toimintaympäristössä kuin varhaisen kirkon aikana: kristityt ovat monin paikoin vähemmistönä, ja on uudelleen ajateltava, mitä kristillisen todistuksen antaminen ja kristillinen etiikka tällaisessa ympäristössä merkitsee. Tästä tullaankin seuraavaan kysymykseen.

Kristillinen todistus ja lähetystyö

Dokumentissa todetaan moneen otteeseen, että kirkon olemukseen kuuluu ulospäinsuuntautuminen, kristillisen todistuksen antaminen ja lähetystyö, esimerkiksi *Lumen gentiumia* lainaten näin: "Evanke-liumin julistus Kristuksesta kansojen valkeutena kaikille luoduille on kirkon perustehtävä," ja toisaalla näin: "Olemme yksimielisiä eukaristian keskeisyydestä kirkon lähetystehtävälle" (96) ja näin: "piispojen tärkeimpien tehtävien joukossa nousee evankeliumin julistus ensi sijalle" (241). Kirkon apostolista missiota suoraan käsittelevät kappaleet ovat dokumentissa kuitenkin varsin lyhyet (28 ja 47), eikä tätä aihepiiriä varsinaisesti kehitetä eteenpäin.

On hyvä korostaa sitä, että kirkon, ja erityisesti virkaan vihittyjen piispojen ja pappien, tehtäväksi on annettu tehdä kaikki kansat Jeesuksen opetuslapsiksi

kastamalla ja opettamalla. Kommuunio-ekklesiologia ei ole julistuskaskeisen ekklesiologian vastakohta, vaan sisältää tämän näkökulman. Etsiessään keskinäistä yhteyttä luterilaiset ja katoliset voivat toivottavasti paremmin antaa yhteisen todistuksen ulospäin ja kutsua lisää ihmisiä mukaan.

Uskontojen kohtaaminen tai uskontodialogi mainitaan nähdäkseni vain kerran, silloin kun luetellaan luterilaisen piispainkokouksen tehtäviä (244). Ymmärrän kyllä, että yhdessä dokumentissa ei voida sanoa kaikkea, mutta uskontojen välinen kohtaaminen on tärkeä kysymys nykyajassa, ja liittyy läheisesti ekklesiologiaan. Suhtautuminen juutalaisuuteen, islamiin ja muihin uskontoihin ei toki ole sellainen asia, josta katolisilla ja luterilaisilla olisi erityisen erilaiset käsitykset. Enemminkin on niin, että yhdessä voitaisiin pohtia siihen liittyviä kysymyksiä.

Lopuksi

Lopuksi otan esille muutamia yksityiskohtia, joita voisi käsitellä tarkemmin.

Oikeus vihkiä pappeja (esim. 205). Luterilaisissa tunnustuskirjoissa (Schmalkaldenin artiklat 10 & Paa-vin valta ja johtoasema), sanotaan, että vaikka tämä tehtävä käytännössä on uskottu piispoille, se varsinaisesti kuuluu seurakunnalle. Myös kirkkoherran toimittama vihkimys on pätevä. Vaikka se, että näin sanotaan Tunnustuskirjoissa, nousee poikkeustilanteesta 1500-luvulla, se kuitenkin kuuluu luterilaiseen tunnustukseen, ja se perustellaan Raamatulla ja traditiolla. Onhan tämän teologisen periaatteen mukaan toimittu myös myöhemmin. Käsittelemässämme dokumentissakin viitataan tapaukseen, jossa 1884 kaikki neljä Suomen piispaa kuolivat lyhyen ajan kuluessa, ja seuraavan vihkimyksen toimitti Helsingin yliopiston systemaattisen teologian professori (nootti 265). Vaikka aihetta on käsitelty useissa ekumeenisissa keskusteluissa, ei sitä voi ohittaa mainitsematta tätä jännitettä.

Diakonin virkaa käsitellään dokumentissa melko lyhyesti (211 eteenpäin), ja siinä olisi voinut ottaa enemmän huomioon uutta tutkimusta. Varhaisen kirkon aikana diakonin tehtävä ei ollut ensi sijassa karitatiivinen, vaan diakoni oli lähinnä piispan oikea käsi. Köyhistä huolehtiminen oli ennen muuta piispan tehtävä. Toiseksi, varhaisessa kirkossa myös naiset toimivat diakoneina, mitä dokumentissa ei taideta edes mainita. Suomessa on tästä tehty äskettäin väitöskirja (Pauliina Pylvänäinen), ja jota tutkimaan Vatikaani on asettanut työryhmän.

Konfirmaatio, siihen katolisessa kirkossa liittyvä voitelu, ja sen suhde kasteeseen ohitetaan kovin nopeasti.

Eskatologia ja kuolemanjälkeinen elämä ovat aiheita, jotka nykyajan teologiassa joko jäävät sivuun tai ne tulkitaan toisin kuin aiemmin. Dokumentissa todetaankin, että näistä aiheista pitäisi puhua lisää (111). Patristisessa ekklesiologiassa ajatus maan päällä elävän kirkon yhteydestä taivaalliseen seurakuntaan on yleinen, ja näkyy esimerkiksi marttyyrikertomuksissa. Myös se ajatus, että kirkon matkan määrä on taivaallinen koti, näkyy usein patristisen ajan kirjallisuudessa.

Kasvavaa yhteyttä -asiakirja kardinaali Walter Kasperin ekumeenisen teologian valossa

Tiina Huhtanen

Ekumeniakardinaali

Tässä katsauksessa avaan *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirjan sisältöjä Walter Kasperin ekumeenisen teologian valossa. Kardinaali Walter Kasper (s. 1933) on aikamme tunnetuimpia katolisia teologeja. Hän toimi Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston puheenjohtajana vuosina 2001–2010. Tuosta tehtävästä eläkkeelle jäätyäänkin hän on edelleen hyvin aktiivinen vaikuttaja kirkossa, ”paavin teologiksikin” kutsuttu.¹ Hän luennoi, osallistuu konferensseihin ja julkaisee teologista tutkimusta vuosittain. Kasperin seuraajana Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvostossa toimii tällä hetkellä kardinaali Kurt Koch. Vuonna 2011 Koch ehdotti, että seuraava askel ekumeenisessa lähentymisessä olisi yhteinen julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Mikäli näissä teemoissa saavutettaisiin riittävä yksimielisyys, oltaisiin jälleen lähempänä ehtoollisyhteyttä. Vuonna 1997 valmistunut *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* on kiistatta 1900-luvun merkittävin ekumeeninen saavutus. Kun erot sovittava yksimielisyys oli saavutettu kysymyksessä vanhurskauttamisesta, olisi mahdollista saavuttaa yksimielisyys myös kysymyksissä kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Kochin aloitteesta vuonna 2011 sai sysäyksensä myös *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirjan taustalla ollut luterilais-katolinen dialogi. Kasper korostaa ekumeenisessa dialogissa hengellisen ekumenian merkitystä. Spirituaalinen ekumenia perustuu ajatukseen, että ihmiset käyvät dialogia, mutta Pyhä Henki vaikuttaa sen etenemiseen. Viime kädessä kaikki lähentyminen on Pyhän Hengen työtä:

Ekumeeninen dialogi ei todellakaan tarkoita omasta identiteetistä luopumista. [...] Päämääränä ei ole löytää pienin mahdollinen yhteinen nimittäjä. Ekumeeninen dialogi ei pyri hengelliseen köyhdyttämiseen vaan molemminpuoliseen **hengellisten rikkauksien jakami-**

seen. Ekumeenisessa dialogissa **löydämme kumppanin totuuden omanamme.** Siten ekumeenisen dialogin kautta **Henki johdattaa meitä koko totuuteen;** hän parantaa eromme haavat ja lahjoittaa meille täyden katalisisuuden.² (korostukset TH)

Seuraavassa tarkastelen *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirjan pääteemoja, keskittyen erityisesti communio-teologian sisältöihin, Kasperin teologian valossa.

Communio-teologian juuret Kasperilla

Communio-teologia eli käsitys kirkosta communiona/koinoniana on viime aikaisessa ekumeenisessa keskustelussa ollut tapa lähestyä kysymystä kirkkoyhteisöstä ja yhteyden määritelmästä sekä tapa kuvata teologisesti kirkkoa yhteisönä, joka omassa olemuksessaan heijastaa itse Kolmiyhteisen Jumalan olemistapaa relaatiossa toinen toiseensa. Kasperin teologiassa communion käsite on saanut erityisesti tilaa katolisen kirkon vuoden 1985 piispainsynodin jälkeen. Tuolloin Kasper toimi synodin sihteerinä, ja tutustui perusteellisesti Vatikaanin toisen konsiilin dokumenttien valossa communion käsitteeseen sekä communio-teologiaan muun muassa Henri de Lubacin, Hans Urs von Balthasarin ja Yves Congarin communio-ekkleesiologiassa. Kasperin oma kirkko-opillinen pääteos ilmestyi vasta huomattavasti myöhemmin, vuonna 2011. Hänen dogmatiikan yleisesityksensä *Jesus der Christus* (1974) ja *Der Gott Jesu Christi* (1982) odottivat viimeistä osaansa siis liki kolmekymmentä vuotta. Kasper itse kokee tässä olleen johdatusta: hänet nimitettiin Rottenburg-Stuttgartin piispaksi vuonna 1989, eikä hän omien sanojensa mukaan ehtinyt kirjoittaa tuolloin kirkko-opillista teostaan valmiiksi sillä panoksella, jonka työ olisi vaatinut. Vasta eläköityminen Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston

1 Ivereigh 2015; Ivereigh 2014, 369–370; Huhtanen 2016, 2: ”At the latest Kasper became one of the most visible theologians of the Catholic Church in the 21st century when Pope Francis gave him high praise in the first days of his pontificate. Reading Kasper’s book about mercy during the conclave, Francis told the world at his first Angelus, “[the book] did me such good [...] Kasper said that hearing the word mercy changes everything [...] It changes the world.”

2 Kasper 2004, 169.

puheenjohtajan tehtävästä antoi sysäyksen saattaa työ valmiiksi. Niinpä tässä teoksessa onkin näkyvissä paitsi Vatikaanin toisen konsiilin saama reseptio katolisessa kirkossa, myös Kasperin henkilökohtainen reflektio suhteessa kirkon virallisiin dokumentteihin ja niiden vastaanottoon. Kirja on samalla myös katsaus ekumeenisen keskustelun kehittymiseen katolisen kirkon ja muiden kristillisten kirkkojen välillä.

Communiosta Kasvavaa yhteyttä -asiakirjassa

Kasperin mukaan kaikki ekumenia lähtee Kristuksesta ja vielä tarkemmin Kristuksen rististä ja ylösnousemuksesta. Ekumeenisessa työskentelyssä rinnakkain kulkevat oma horisontaalinen todellisuutemme ja Jumalan vertikaalinen todellisuus. Kristuksen ristissä horisontaalinen ja vertikaalinen kohtaavat ja lävistävät toisensa. Ylösnousemus silloittaa tien omasta todellisuudestamme Jumalan todellisuuteen. Kirkko Kristuksen ruumiina edustaa Jumalan tulevaa valtakuntaa sekä näkyvänä että näkymättömänä todellisuutena. Näkyvän ja näkymättömän kohtauspisteessä ihminen voi uskon kautta saada kokemuksen siitä, että oman olemassaolon perustana on oltava jotakin ääretöntä ja käsittämätöntä. Risti avaa tämän äärettömän ja käsittämättömän todellisuuden ”ihmisen mittaiseksi”, kun Jumala itse tulee ihmiseksi ihmisten keskelle, ottaen osakseen koko ihmisyyden: elämän, ilon, surun ja kuoleman.

Kurt Koch linjasi vierailullaan Helsingissä 2015, että yhteisesti hyväksytty käsitys kirkko-opista puuttuu edelleen. Siksi *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirja lähti ensimmäiseksi selvittämään katolista ja luterilaista kirkkokäsitystä. Communio-ekkleziologian perusajatus on se, että kirkko communiona heijastaa itse Triniteetin todellisuutta. Samoin kuin Isä, Poika ja Pyhä Henki ovat relaatiossa toinen toiseensa, myös ihmiset, Kristus-ruumiin jäsenet, ovat yhteydessä toinen toiseensa. Kristuksen kirkon rikkinäisyys tekee haavan näihin relaatioihin. Siksi ekumeeninen työskentely on välttämätöntä.

Kasperin communio-ekkleziologiaa voi pitää myös korrektiivina Jumalan kansa -ekkleziologian poliittiselle väärinymmärrykselle. Kirkko ei ole ihmisten kokoojana poliittinen instituutio, vaan Jumalan kansa kokoontuu viettämään juhlaa Jumalan pelastushistorian keskelle. Kirkossa valta ei tule ihmisistä, vaan

Jumalasta. Siksi kirkon missio ei koskaan seuraa poliittista ideologiaa tai ihmisten suunnitelmia. Communio-käsitteellä Kasper korostaa juuri kirkkoyhteisön osallisuutta Kolmiyhteisen Jumalan elämästä. Jumalassa on kirkon alku ja kirkon loppu. Kirkko on tapahtuma ja instituutio yhtäaikaaisesti: kirkon ”Gehalt” (sisältö) ja ”Gestalt” (muoto) ovat erottamattomat, kuten maanpäällisen Jeesuksen ja ylösnousseen Kristuksen, Jeesuksen ihmisyyden ja jumaluuden, muoto on erottamaton.

Communio on uskovien yhteisö, joka vastaa Jumalan kutsuun erilaisista kulttuurisista ja sosiaalisista identiteeteistä käsin. Kirkko kaikessa monimuotoisuudessaan yhdistää inhimillisen ja jumalallisen. Koska kirkko elää osallisuudesta Jumalan rakkauteen, sen päämäärä on kaikkien kristittyjen ykseys rakkaudessa Jumalaan. Tämän hetkinen dialogi asettuu oikeaan viitekehykseen, kun sitä tarkastellaan communio-teologiasta käsin:

[...] Kysymykset, kuten yksilön ja yhteisön, kirkon viran ja maallikoiden, miesten ja naisten välinen suhde, ovat nyt asettuneet yhteiseen viitekehykseen sen sijaan, että ne nähtäisiin toisensa poissulkevinä näkemyksinä.³

”Sanan” ja ”sakramentin” kirkon välillä ei enää ole eroa (*congregatio fidelium, communio sanctorum*).⁴

Kasvavaa yhteyttä -asiakirjan mukaan erottelu kirkosta sanan luomuksena tai maailman pelastuksen sakramenttina on tarpeeton, eikä kumpikaan osapuoli (katolinen tai luterilainen) tunnista itseään siitä kuvasta, jonka toinen osapuoli on toisesta piirtänyt.

Siinä missä evankeliumi välittää sanoman armosta, Jeesuksessa Kristuksessa sanoma, Sana, tuli lihaksi. Kasper kirjoittaa: ”Sanoma evankeliumin armosta on keskeinen. Jeesuksessa Kristuksessa sana kuitenkin tuli lihaksi (Joh 1:14); siksi kirkon sana saa konkreettisen muodon sakramenteissa.”⁵ Armo (Barmherzigkeit, mercy) on ihmisten keskelle ymmärrettävällä tavalla tullut Jumalan käsittämätön armo. Inkarnaatio sitoo sanan ja sakramentin yhteen Kristuksessa. Jumalan käsittämätön, mittaamaton armo (Gnade, grace) toteutuu sakramenteissa. Näin käsittämätön tulee käsitettäväksi, sana sakramentiksi. Sakramentit välittävät ihmisille Kolmiyhteisen Jumalan käsittämättömän mysteerin.

3 Kasper 2009, 74.

4 Kasper 2011, 170; *Kasvavaa yhteyttä*, 16

5 Kasper 2012, 161; *Kasvavaa yhteyttä*, 33.

Ehtoollisesta

Kasperin käsitystä ehtoollisesta voi selittää myös communio-käsitteen kautta. Pelastushistoriassa Jumalan kansa, kirkko communiona, kulkee kohti eskatologista loppua, jonka esimakuna saamme kokoontua alttarin sakramentin äärelle yhtenä kirkkokansana, joka on Kristuksen ruumis. Ratkaisevaa yhteisessä ehtoollisen vietossa on uskossa osallisuus, ei yksi tarkasti tietynlainen tapa viettää messua. Ehtoollinen on uskon sakramentti, jossa on läsnä uskon salaisuus. Uskon ”kyllä”, ”amen”, on edellytys ehtoolliselle osallistumiselle. Tähän ”amen”:een tulee yhtyä uskossa ja siihen yhtymisen tulee myös näkyä kristityn elämässä.

Witness to the unity of the Church very generally forbids common worship to Christians, but the grace to be had from it sometimes commends this practice.⁶

Salvation of souls, which must always be the supreme law in the Church, is to be kept before one's eyes.⁷

Katolisessa kirkossa piispa saa käyttää pastoraalista harkintaa tarkoin reunaehdoin siinä, kuka voi osallistua ehtoolliselle. Jo ollessaan Rottenburg-Stuttgartin piispa vuosina 1989–1999, Kasper esitti, että eronneet ja uudelleen avioituneet voisivat joissakin tapauksissa osallistua ehtoolliselle. Keskustelua käytiin edelleen katolisessa kirkossa etenkin vuoden 2014 piispainkokouksessa, jota varten Kasper oli laatinut puheen kardinaalikollegiolle pohjustukseksi keskustelulle katolisesta avioliitto- ja perheteologiasta. Kasper sai osakseen konservatiivisemmilta ääniltä runsasta kritiikkiä, mutta hänen käsityksensä voi ajatella olevan kanonisen lain määrittämän ”sielujen pelastuksen” ensisijaisuuden mukainen. Kasper puhuu elämän monimuotoisuudesta: kaikkia perhe- ja ihmissuhdelanteita ei voida tarkastella saman kaavan mukaan.

Sekä Kasper että ehtoollisen avaamista uudelleen avioituneille vastustavat ovat yksimielisiä tulkinnassaan armosta: Jumalan armo ei ole halpaa kaikille ehdoitta tarjolla olevaa ilmaista rakkautta. Siihen liittyy aina myös oikeudenmukaisuuden aspekti: armo pitää aina tulkita oikeudenmukaisuuden kautta. Niinpä kysymys onkin siitä, ymmärretäänkö pastoraalinen, ihmisen yksilöllisen elämäntilanteen tapauskohtaisesti huomioonottava tulkinta armon halventamisena vai sen aitona toteuttamisena. Yhteys sakramenteihin ei näin ollen olisi missään tapauksessa automaatio kaikille,

vaan edellytyksenä olisi katumuksen osoittaminen. Ehtona tulisi myös olla tieto siitä, että on mahdottonuus palata vanhaan liittoon: tilanne, jossa uuden liiton rikkominen aiheuttaisi vain edelleen pahaa, sekä sellainen elämä uudessa siviililiitossa, jonka voidaan katsoa olevan uskon mukaista elämää.

Vaikka analogia katolilais-luterilaisten perheiden tilanteeseen ei olekaan suora, voitaisiin kanonisen lain tulkintaa ehtoolliselle osallistumisen edellytyksistä soveltaa myös näihin tilanteisiin. Kasperin ajattelussa perhe yksikkönä vastaa pienoiskoossa olevaa kirkkoyhteisöä. Perhe on ikään kuin ”kotikirkkoyksikkö”. Niinpä tulevien uskovien polven tulisi saada nähdä myös perheen vanhempien osallistuvan sakramenteihin: mikäli näin ei tapahdu, Kasper varsin aiheellisesti pelkää, että kirkon jäsenyys ja osallisuus sakramenteista ei kasva luonnolliseksi osaksi heidän elämäänsä. Tulevaisuudessa katolilais-luterilaisten perheiden mahdollisuutta tulla yhdessä Herran aterialle voisikin tarkastella tällaisena pastoraalisesti ja perheteologisesti rakentavana ratkaisuna.

Virasta

Katolisen kirkon opetuksen mukaan virka antaa ordinoitulle papille pysyvän merkin, *charisman*. Toimittessaan ehtoollista pappi toimii *in persona Christi*. *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirjassa luterilaiset ja katolilaiset toteavat yksimielisesti:

Kolmiyhteisen Jumalan toinen persoona on todellisesti läsnä eukaristiassa sovittavana ja lunastavana uhrina Jumalalle. Pappi toimii Kristuksen persoonassa (in persona Christi), kun hän konsekroi leivän ja viinin ehtoollisaineet ja pyytää Pyhän Hengen lähettämistä (epiclesis).⁸

Virka ilmentää apostolisen uskon jatkumoa, se on merkki ja väline. Viran tunnistaa oikeista elementeistä. Ajatus on analoginen *Lumen Gentium* -asiakirjan kuuluisalle *subsistit in* -kappaleelle (LG 8), jossa puhutaan kirkon ”elementeistä” tai ”aineksista”: ”Tosin myös Kirkon näkyvän rakenteen ulkopuolella esiintyy monia pyhityksen ja totuuden aineksia, jotka Kristuksen Kirkon omina lahjoina ovat katolista ykseyttä kohti kannustavia tekijöitä.” Näistä samoja ”elementtejä” tai ”aineksia” voidaan nähdä myös virassa. Kasper tulkitsee, että *defectus ordinis* ei siten merkitse katolisen kirkon näkökulmasta täyttä puuttumista, vaan puu-

6 Unitatis reintegratio, 8.

7 Kanoninen laki 1752.

8 *Kasvavaa yhteyttä*, 105.

tetta suhteessa viran täyteen muotoon. Katolisessa kirkossa ajatus kirkon muodosta erillään virallisesta episkopaatista ei ole mahdollinen. Näin ollen näkyvän ykseyden mittana on käytettävä paitsi apostolisen jatkumon todentamista, myös näkyvää yhteyttä communiossa Pietarin viran seuraajaan.

Kirjallisuutta

HUHTANEN, TIINA

2015 "Paavin teologi" Walter Kasper puolustaa ehtoollisen avaamista eronneille ja uudelleen avioituneille. – Teologia.fi. Teema 2015/1. [<https://www.teologia.fi/artikkelit/1166-paavin-teologi-walter-kasper-puolustaa-ehtoollisen-avaamista-eronneille-ja-uudelleenavioituneille>] (luettu 2.1.2019)

2016 Event of the Radically New. Revelation in the Theology of Walter Kasper. Helsinki: Unigrafia.

IVEREIGH, AUSTEN

2014 The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope. London: Allen & Unwin.

KASPER, WALTER

2004 That They May All Be One. The Call to Unity Today. London: Burns & Oates.

2011 Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg: Herder.

2012 Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens. Freiburg: Herder.

2014 The Gospel of the Family. New York: Paulist Press.

LEY, STEFAN

2017 Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie Walter Kaspers. Freiburg: Herder.

Kokemus

Asiakirja *Kasvavaa yhteyttä* kiinnostaa minua monella tavalla. Teologina ja pappina löydän siitä paljon mielenkiintoista. Luen asiakirjaa myös yhden katolilaisen aviomiehenä ja kahden katolilaisen isänä. Tämä kokemus värittää voimakkaasti ajatuksiani tekstistä.

Olen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jäsen, ja minut on vihitty tämän kirkon pappisvirkaan. Elän luterilaista elämää. Toisaalta osallistun säännöllisesti perheeni kanssa katoliseen messuun. Ilmaisui ”piispamme Teemu” viittaa perheessämme kahteen piispaan. Molemmat ovat merkittäviä perheellemme ja minulle yksittäisenä kristittynä. Sekä katolisten isien että luterilaisten kollegoideni saarnat ruokkivat minua. Toteutan kasteeseen perustuvaa yhteistä pappeutta rukoilemalla sekä katolisessa että luterilaisessa kirkossa. Kasvatan kahta katolilaista myös uskoon liittyvissä asioissa, ja he kasvattavat minua. Rukoilen päivittäin seurassa, jossa olen ainoa luterilainen.

Kokemukseni muokkaavat identiteettiäni. En olisi hyvä oppikirjaesimerkki luterilaisesta kristitystä – jos sellaista voi ylipäättään olla. Toisaalta monessa tilanteessa juuri luterilaisuuteni määrittelee asemaani ja aiheuttaa jopa toiseutta.

Ilo ja skandaali

Asiakirjan teemoista etenkin kysymys eukaristiasta ja sen vietosta on todellinen kysymys perheellemme vähintään kerran viikossa. Tästä syystä asiakirjan kohta 128. on kiehtova ja tärkeä:

Liittyen pastoraaliseen kysymykseen, miten me luterilaisina ja katolilaisina voimme tukea ekumeenisia avioliittoja, joissa toinen puoliso on katolilainen ja toinen luterilainen, tarvitsemme paikallisesti lisää keskustelua ja yhteistyötä hengellisen ohjauksen ja pastoraalisen rinnalla kulkemisen edistämiseksi. Tähän keskusteluun tulisi liittää kysymys, onko pastoraalisia tapauksia, joissa luterilais-katolinen aviopari voisi yhdessä osallistua katoliseen tai luterilaiseen eukaristiaan tukena heidän henkilökohtaiselle ja yhteiselle matkalleen kristillisessä avioliitossa.

Jokainen ekumeeninen perhe rakentaa omalla tavallaan kasvavaa yhteyttä eri perinteitä edustavien kristittyjen välillä. Perheemme on kotikirkko, jossa kardinaali Walter Kasperin esille nostama spirituaalinen ekumenia on jokapäiväistä: luemme Raamattua yhdessä, rukoilemme yhdessä ja muutenkin opettelemme elämään kristittyinä ihmisinä yhdessä.

Ekumeeninen perhe tekee näkyväksi sen, että kristityillä on enemmän yhteistä kuin sitä, mikä erottaa. Kristittyjen elämän perusvire on yhteys. Avioliitto rakentaa tätä yhteyttä ja toteuttaa kirkon tehtävää, kuten asiakirjassakin todetaan.

Ekumeeninen perhe tekee näkyväksi yhteyden, mutta myös yhteyden puutteen. Asiakirjan kohdassa 90. lainataan apostoli Paavalin ensimmäistä kirjettä korinttilaisille:

”Eikö leipä, jonka me murramme, ole yhteys (koinonia) Kristuksen ruumiiseen? Leipä on yksi, ja niin mekin olemme yksi ruumis, vaikka meitä on monta, sillä tulemme kaikki osallisiksi tuosta yhdestä leivästä.” (1. Kor. 10:16–17).

Jokainen messu – oli se sitten katolinen tai luterilainen –, johon perheenä osallistumme, välittää viestiä yhdestä. Kaste yhdistää. Jumalan sana yhdistää. Rukous yhdistää. Kristillinen todistus yhdistää. Osallistumme yhdessä Jumalan omaan missioon tässä maailmassa.

Sitä suurempi skandaali on se, että me kaikki emme pääse näkyvällä tavalla yhtä aikaa ja samassa paikassa ”osallisiksi tuosta yhdestä leivästä”.

Yhteinen ongelma

Strasbourg on ekumenian kannalta merkittävä kaupunki muun muassa ekumeenisen instituutinsa myötä. Strasbourg on merkittävä myös oman ekumeenisen matkani kannalta. Vaimoni äidin suku on kotoisin sen liepeiltä.

Strasbourgissa on kuolleille sotilaille omistettu muistomerkki. Isänmaasta ja sen puolesta kuoleamisen sijaan puhutaan vain ”kuolleistamme”: *À nos morts*. Strasbourg on ollut toisinaan ranskalainen, toisinaan

saksalainen kaupunki. Sen asukkaat ovat taistelleet ja kuolleet molempien valtakuntien puolesta. Joissain sodissa jakolinjat ovat kulkeneet perheiden sisällä. Muistomerkki kuvaa tätä. Äiti pitää sylissään kahta kuollutta poikaansa, ranskalaista ja saksalaista.

Patsas kuvaa rajalla elävien ihmisten ja perheiden tuskaa. Toisaalta sodan aiheuttama tuska on yhteistä kaikille ihmisille. Olemme yksi ihmiskunta, ja jokainen väkivallan uhri on "meidän kuollemme".

Ehtoollisyhteyden puutteen kipu on ekumeenisten perheiden kipu, mutta ei vain näiden perheiden kipu. Kipu on kaikille kristityille meidän kipumme. Kuulen asiakirjasta tämän kivun herättämän yhteisen vaikeruksen.

Henkilökohtaisesti pidän ajatuksesta, että yhteinen eukaristia luterilais-katolisissa avioliitoissa tulisi josain vaiheessa ja jollain tavalla mahdolliseksi pastoraalisena tapauksena. Se tekisi mahdolliseksi viettää eukaristiaa perheenä. Se ei kuitenkaan vielä poistaisi yhteisen kivun syytä. Joissain tapauksissa se jopa entistä vahvemmin alleviivaisi täyden ehtoollisyhteyden puuttumista. Helppoa ratkaisua ongelmaan ei ole. Se kertoo osaltaan ongelman diabolisuudesta. Tarvitsemme dialogia, koska meidän tulee tehdä parannusta.

Näky

Tahdon uskoa asiakirjan kohtaan 363. ja edistää sen toteutumista:

Olemassa olevan työn pohjalta näyttää mahdolliselta, Pyhän Hengen ohjauksessa, työskennellä eteenpäin läpi-käyden ymmärryksessämme olevia eroavuuksia, kunnes erot menettävät kirkkoja jakavan luonteensa.

Pyhän Hengen ohjauksessa näyttää mahdolliselta, että yhteys kasvaa. Pyhän Hengen ohjauksessa jaksamme tehdä työtä. Pyhän Hengen ohjauksessa ymmärryksemme voi parantua – sekä kasvaa että tulla terveeksi.

Kiitos kasvavan yhteyden rakentamiseen osallistuneille ja osallistuville.

Kasvavaa yhteyttä -asiakirja, paavi Franciscus ja käytännön ekumenia?

Toan Tri Nguyen

Yli viidenkymmenen vuoden dialogin aikana katolilaisten ja luterilaisten välinen yhteys on kansainvälisesti jatkanut kasvuaan. Juuri tästä kasvavasta yhteydestä puhuu myös paikallisen dialogin, Suomen luterilais-katolisen oppikeskustelun päätösraportti "*Communion in Growth*" (30.10.2017). Vuoropuhelumme on sallinut meidän kasvaa yhteydessä ja vahvistaa tahtomme kulkea kohti täyttä yhteyttä.

Paavi ja rukous

Paavi Franciscus on monella eri tavalla vaikuttanut yhteyden kasvuun. Omalla luonnollisella ekstroverttiydellä ja aidolla rakkaudella muita kirkkokuntia ja kirkkollisia yhteisöjä kohtaan hän on edistänyt ekumeenisia suhteita. Tuntuu aina siltä, että hänen sydämessään on paljon tilaa muille kristityille. Hänen vierailunsa Lundissa 2016 vahvisti meidän pyrkimistämme näkyvään ykseyteen. Lundin tuomiokirkossa pidetyn ekumeenisen rukoushetken yhteydessä allekirjoitettiin katolilaisten ja luterilaisten *Yhteinen julistus*, jonka viisi perusajatusta ovat yhä voimissaan paikalliselle dialogillemme: (1) Se mikä yhdistää, on suurempaa kuin se mikä erottaa. (2) Kirkot siirtyvät vastakkainasettelusta yhteyteen. (3) Kirkot sitoutuvat yhteiseen todistukseen. (4) Kristus on yksi. (5) Lopuksi seurakuntia ja yhteisöjä kehoitetaan sitoutumaan suurenmoisen ekumeenisen matkan jatkamiseen rohkeasti ja toiveikkaasti. "Lähestymällä uskossa Kristusta, rukoilemalla yhdessä, kuuntelemalla toisiamme, elämällä todeksi Kristuksen rakkautta suhteissamme me katolilaiset ja luterilaiset avaudumme Kolmiyhteisen Jumalan voimalle."¹

Paavi Franciscus korostaa usein rukouksen merkitystä ekumeniassa. Geneven Kirkkojen maailmanneuvoston 70-vuotisjuhlakokouksen yhteydessä hän muotoili sen tyypillisessä kuvakielessään seuraavasti: "Rukous on ekumenian happi. Ilman rukousta yhteydestä tulee tukahtunutta eikä se edisty, koska me estämme Hengen tuulen ajamasta meitä eteenpäin.

Kysykäämme itseltämme: Kuinka paljon rukoilemme toistemme puolesta? Herra rukoili, että me olimme yhtä: seuraammeko häntä tässä suhteessa?" (21.6.2018)²

Rukouksen ilmapiiriä olen itse kokenut suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission työskentelyn aikana. Huomasin, että meidän dialogiryhmämme työskenteli erittäin hyvässä ilmapiirissä, rukoillen useita kertoja päivässä hetkipalvelusten kanssa ja viettäen pyhää messua vuorotellen joko katolisen tai luterilaisen rituaalin mukaan. Tässä rukoilevassa ja teologisessa keskustelussa olemme saaneet monia myönteisiä tuloksia.

Myönteiset tulokset

Raportti osoittaa, että Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla on luterilaisista kirkoista läheisimmät suhteet katoliseen kirkkoon. Tätä ilmentää ei ainoastaan Pyhän Henrikin muistopäivän vuosittainen vietto Roomassa ja mutkaton keskusteluyhteys paavillisen ykseysneuvoston kanssa, vaan myös historiallinen läheisyys, piispallinen järjestysmuoto ja sakramentaalinen kirkkokäsitys (VKE 56–106). Piispa Simo Peura havaitsi, että keskustelujen edetessä paljastui yhteisen näkemyksen olevan odotettua laajempi. Näin oli erityisesti kommuunio-ekklesiologian ja ehtoollisen osalta: perinteinen luterilainen oppi on lähellä katolisuutta, vaikka terminologia onkin osittain erilaista. Jopa messun uhriluonteen osalta dialogiryhmä arvioi, ettei ole ratkaisevia esteitä yhteiselle ymmärrykselle. Pietarin virka tai kirkon opetusvirka ei enää olekaan uhka, jota vastaan pitää taistella, vaan ykseyden ja totuuden puolustaja (KY 307–355).

Viime vuoden tammikuun perinteisessä yksityisaiu-dienssissa paavi Franciscus jo kiitti ekumeeniselle suomalaisdelegaatiolle osoitetussa puheessaan tehdystä työstä ja painotti kirkko-opillisen keskustelun merkitystä luterilais-katolisen teologisen dialogin

1 Fides 11/2016, s. 4

2 Reseptio 2/2018, s. 7

tässä vaiheessa. Paavi totesi, että ”olemme tutkimuk-
sissamme seuraavaksi siirtymässä kohti hyvin tärkeää
ekumeenista kysymystä, jonka parissa aiomme tule-
vaisuudessa työskennellä, nimittäin kirkon olemusta.”
(25.1.2018)³

Jatkotoiminta

Tässä tärkeässä kysymyksessä esille tulevat myös
vaikeudet, jotka liittyvät pappisvirkaan, piispuuteen
ja erityisesti Rooman piispan asemaan universaalin
kirkon johtajana. Ykseysneuvoston prefekti, kardi-
naali Kurt Koch totesi, ettemme ole dokumenttimme
hienoista tuloksista huolimatta ratkaisseet kuitenkaan
kaikkia ongelmia. Olisi hyvä jatkaa keskustelua virka-
kysymyksestä ja siitä, miten luterilaisten kirkkojen
kommuunio eli yhteys Pietarin viran kanssa järjeste-
tään, siis kysymyksestä kirkkolaista ja kanonisesta
järjestyksestä (KY 366). Paavi Franciscus on vahvis-
tanut edelleen Vatikaanin II konsiliin esiin nostamaa
piispojen kollegiaalisuuden ja synodaalisuuden ajatus-
ta (EG 246), ja tämä auttaisi meitä kulkemaan eteen-
päin. Keskustelua tarvitaan enemmän myös siitä, mikä
on kirkkojen näkyvän ykseyden päämäärä. Suomen
evankelis-luterilainen kirkko ei ole virallisesti lausu-
nut sitä, mitä on se näkyvä ykseys, johon ykseyspyr-
kimyksissä katolisen kirkon kanssa lopulta pyritään.
Raportissa ykseyspyrkimyksien tavoitteet ja sisältö
lausutaan melko pitkälle auki.

Jos Pietarin virka on vaikein teologinen haaste, ehkä
vielä isompi käytännöllinen haaste on ordinoidun
viran sukupuoliulottuvuus. Kysymyksen naispappeu-
desta todetaan olevan katolilaisia ja luterilaisia jakava
– osittain myös luterilaisia keskenään jakava. Katolisen
ymmärryksen mukaan vain kastettu mies voi pätevästi
saada pappisvihkimyksen (CIC 1024). Kyse ei ole
kiellosta, vaan siitä että katolinen kirkko uskoo ole-
vansa kyvytön vihkimään naisia ordinoituun virkaan.
Matkalla Lundista takaisin Roomaan paavi Franciscus
vahvisti tämän opin lentokonehaastattelussa vasta-
ten toimittajan kysymykseen (1.11.2016). Hän sanoi:
”Naisten pappisvihkimyksestä katolisessa kirkossa lo-
pullisen selvän sanan antoi pyhä Johannes Paavali II, ja
se pysyy.”⁴ Myös apostolisessa kehotuskirjeessä *Evangelii
gaudium* hän jo vahvisti: ”Pappeuden varaaminen
vain miehille merkinä Kristuksesta, Sulhasesta, joka
antaa itsensä eukaristiassa, on kysymys, joka ei ole

keskustelulle avoin” (EG 104). Paavi kehotti, että tätä
oppia ei pidä tulkita ilmauksena vallasta, vaan palve-
lemisesta, niin että havaitaan paremmin miesten ja
naisten yhtäläinen arvokkuus yhdessä Kristuksen ruu-
miissa. Pappeus on katolisessa opissa erottamattomas-
sa yhteydessä eukaristiiaan ja kirkko-oppiin yleisesti.
Se antaa vihitylle kasteeseen verrattavan pysyvän
luonteen, kyvyn toimia *in persona Christi et in nomi-
ne Ecclesiae*. Jos pappisvirka on yksi, miten voisimme
perustella itsellemme sen, että virasta voi kuitenkin
olla erilaisia näkökulmia?

Käytännön ekumenia

Mitä tulee ehtoollisyhteyteen, miten voitaisiin pas-
toraalisesti käsitellä ekumeenisten avioparien tarvet-
ta jakaa yhteinen ehtoollispöytä, on selvää, että tätä
kysymystä tulee tarkastella ottamalla huomioon sekä
käytännön realiteetit että teologisesti vastuullinen
työskentely. Vaikka paavi Franciscuksen on nähty
osaltaan rohkaiseen tällaista yksilön ja paikallisten
piispojen pastoraalista pohdintaa, on kuitenkin toi-
vottavaa, että ”suuria teologisia keskusteluja jatketaan
varsinkin virasta, eukaristiasta ja kirkosta, ennen kaik-
kea kirkosta,” näin toteaa ekumeniakardinaali Kurt
Koch. Ei riitä, että ekumeeninen keskustelu rajoittuu
ehtoollisteologiaan ja yksinomaan kysymykseen eht-
toollisyhteydestä. Ensi sijassa on käsiteltävä ymmär-
rystä kirkollisesta yhteydestä ja taustalla olevaa eroa
kirkkokäsityksessä.⁵ Yhteinen kaste on matkan alku,
mutta ei vielä päätepiste. Koska ehtoollisen vastaanot-
taminen on samalla oman uskon tunnustamista erityi-
sesti eukaristian sakramenttiin sisältyvän opin osalta,
olisi epäjohtonmukaista vastaanottaa toisen uskon-
yhteisön kommuunio, puhumattakaan parannuksen
sakramenttiin liittyvästä käytännöllisestä tarpeelli-
suudesta. Se antaisi väärän kuvan ykseydestä, joka ei
vielä ole todellisuutta. ”Olemme tiellä, mutta emme
ole saavuttaneet vielä päämäärää, uskon yhteyttä eu-
karistian ja pappeuden suhteen. Siksi on pidättäydyt-
tävä sellaisesta, mikä luo ajatuksen, että ykseys olisi
jo saavutettu,” korosti Helsingin piispa Teemu Sippo
SCJ.⁶ Katolisessa kirkkokäsityksessä ei voi olla euka-
ristista yhteyttä ilman kirkollista yhteyttä.

Huolimatta vastavuoroisesta lähentymisestä uskonop-
pia koskeissa kysymyksissä, siitä mitä suomalainen
raportti *Kasvavaa yhteyttä* on jo esittänyt, viime ai-

3 Fides 2/2018, s. 7

4 Fides 6-7/2018, s. 20

5 Fides 6-7/2015, s. 14

6 <https://katolinen.fi/luterilaiselle-ehtoolliselle-osallistumisesta>

koina näyttää avautuneen suurempia eroja etiikkaa ja moraalia koskevilla kysymyksillä. Vaikka tämä tietyltä kannalta vaikeuttaa vuoropuhelua, siitä ei pidä luopua. Paavi Franciscus totesi puheessaan Luterilaisen maailmanliiton ja luterilais-katolisen ykseyskomission delegaatiolle (21.10.2013) näin: "Olen varma, että jatkamme vuoropuhelun ja yhteyden matkaamme käsitellen perustavanlaatuisia kysymyksiä ja näkemyseroja antropologian ja etiikan alalla." Avioliitto-, perhe-, seksuaalisuus- ja gender-teemat ovat aiheuttaneet jännitteitä ekumeniassa. Näissä antropologisissa ja eettisissä kysymyksissä kristilliset kirkot eivät pysty puhumaan yhdellä äänellä, ja tämä vahingoittaa myös käytännön ekumenian uskottavuutta.

Joka tapauksessa paavi Franciscus kehottaa meitä katsomaan "moniin veljiimme ja sisariimme maailman eri puolilla, erityisesti Lähi-idässä, jotka kärsivät, koska he ovat kristittyjä." Hän muistuttaa meitä siitä, että "ekumeenista matkaamme edeltää ja sen rinnalla kulkee jo toteutunut ekumenia, veren ekumenia, joka vaatii meitä menemään eteenpäin."⁷ Paavi on vakuutunut siitä, että marttyyrien veri on jotakin sellaista, joka yhdistää meitä ja joka vielä lahjoittaa meille täyden yhteyden.

Juuri näin "rakkaus ja totuus" seuraavat ekumeniaa, joka toteutuu eri tasoilla, joiden kautta voidaan palauttaa täysi ykseys, kun otetaan huomioon kaikki mahdolliset ulottuvuudet. Katolinen kirkko pitää kiinni alkuperäisestä ekumeenisesta tavoitteesta, näkyvästä ykseydestä uskossa, sakramenteissa ja kirkon virassa. Ekumeenisen liikkeen kautta uudelleen saavutettava kirkon ykseys on siis ymmärrettävä ja rakennettava kirkkojen ykseytenä, jotka pysyvät kirkkoina, mutta kuitenkin tulevat yhdeksi kirkoksi.⁸ Tässä suhteessa paavi Franciscus kannustaa meitä auttamaan toisiamme "kävelemään, rukoilemaan ja tekemään työtä yhdessä, niin että, Jumalan avulla, ykseys voi kasvaa ja maailma voi uskoa."⁹ Toivomme, että kansainvälinen dialogikomissio voisi hyödyntää suomalaista raporttia *Kasvavaa yhteyttä* laatiessaan tulevan julistuksen kirkoista, eukaristiasta ja virasta, ja näin voitaisiin edetä ekumeenisella tiellä kohti kasvavaa yhteyttä käytännön kirkollisessa elämässä, ennen kaikkea kohti ehtoollisyhteyttä.

7 Rescriptio 2/2018, s. 8

8 Fides 6-7/2015, s. 13

9 Rescriptio 2/2018, s. 8

Lähteet

2010 *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä*. Ruotsin ja Suomen luterilais-katolisen dialogiryhmän raportti, Helsinki (VKE).

2017 *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta*. Suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission raportti, Helsinki (KY).

Paavi Franciscus, apostolinen kehotuskirje *Evangelii gaudium (Evangeliumin ilo)*, 24.11.2013, nrot 244–246 (EG).

Paavi Franciscuksen puhe Kirkkojen maailmanneuvoston 70-vuotisjuhlassa ekumeenisessa keskuksessa 21.6.2018 (Reseptio 2/2018, ss. 6–8).

Fides – Katolinen hiippakuntalehti no. 6–7/2015, ss. 12–14 [K. Koch, ”Kasteen vastavuoroinen tunnustaminen ja sen ekklesiologiset implikaatiot”]

Fides – Katolinen hiippakuntalehti no. 11/2016, s. 4 [Yhteinen julistus reformaation merkkivuoden johdosta].

Fides – Katolinen hiippakuntalehti no. 2/2018, s. 7 [Paavin puhe suomalaiselle ekumeeniselle valtuuskunnalle]

Fides – Katolinen hiippakuntalehti no. 6–7/2018, s. 20 [Joidenkin epäilysten johdosta: ”Ordinatio sacerdotalis” -asiakirjan opetus on lopullinen].

Helsingin piispa Teemu Sipon SCJ lausunto katolilaisten osallistumisesta luterilaiseen ehtoolliseen ja ekumeenisen vuoropuhelun edistymisestä (15.09.2017), <https://katolinen.fi/luterilaiselle-ehtoolliselle-osallistumisesta/>

Reformatorinen identiteetti ja Kasvavaa yhteyttä -asiakirja?

Anneli Aejmelaeus

Ecclesia semper reformanda est. Kirkkoa on jatkuvasti reformoitava. Tämä tuli ensimmäiseksi mieleen, kun mietin aihetta ”Reformatorinen identiteetti ja *Kasvavaa yhteyttä* -asiakirja?”, joka minulle on annettu puheenvuoroni aiheeksi (kysymysmerkkeineen päivineen).

Se luterilaisuus, jota meidän suomalainen luterilainen kirkkomme edustaa, on tulosta 1500-luvun reformaatiosta ja monista pienemmistä reformeista tai uudistuksista, joita on tapahtunut vuosisatojen mittaan kirkkomme kokemissa erilaisissa vaiheissa. 1500-luvun reformaation perintöä on, että kaikkien uudistusten yhteydessä kirkossa tulee orientoitua Raamatun sanan mukaan ja pyrkiä löytämään sen valossa uusia ratkaisuja niihin haasteisiin, joita uusi aika ja uusi tilanne on nostanut esiin. Reformaation perintö merkitsee toisaalta paluuta aina uudestaan lähteelle, Raamatun sanan ääreen, toisaalta avautumista ympäröivälle maailmalle, sen tuomille haasteille ja niille tehtäville, joita kristityillä eri aikoina tässä maailmassa on. Niinpä reformatorinen identiteetti tänään ei ole jotakin sellaista, mihin voi tutustua 1500-luvun asiakirjoihin perehtymällä, vaan siihen sisältyy paljon sen jälkeen ellettyä elämää.

Reformaation perintö on kaikkina aikoina merkinnyt ja merkitsee meille edelleen omantunnonvapautta, kristityn vapautta lähestyä Jumalaa ilman muita välittäjiä kuin Kristus, kristityn oikeutta ottaa itse selvää Raamatun sanasta ja siihen perustuvasta uskosta ja tehdä siltä pohjalta ratkaisuja omassa elämässään ja yhdessä muiden kristittyjen kanssa kirkossa. Kaikessa tässä olemme nähneet Jumalan johdatusta – ja siunausta myös Suomen kansan historiaa ajatellen. Olemme tästä syvästi kiitollisia. On selvää, ettemme halua luopua sellaisesta, missä olemme kokeneet Jumalan siunausta. Emme osaa ajatella olleemme väärällä tiellä.

Reformaatio on toisaalta tuonut moninaisuutta kristinuskon ilmenemismuotoihin ja korostuksiin, ja se on merkinnyt historiassa pitkälti kristittyjen jakautumista ja etäännyntymistä toisistaan, mutta tänä päivänä myös se voidaan nähdä rikkautena. Yksi viime vuosisadan tärkeimpiä reformeja kristillisten kirkkojen keskuu-

dessä on ekumeeninen liike. Senkin lähtökohtana on Raamatun sana ja avautuminen sen valossa näkemään muiden kirkkojen jäsenissä kristittyjä veljiä ja sisaria ja näkemään se rikkaus, jota erilaiset kristilliset traditiot merkitsevät. Myös tässä on koettu monella tapaa Jumalan johdatusta ja siunausta, josta on syytä olla kiitollinen.

Ekumeeninen liike on johtanut kirkot tekemään sovintoa menneisyydessä tapahtuneista asioista. On erityisen arvokasta, että reformaatioajan oppituomioita on voitu kumota. Joissakin tapauksissa on jouduttu myös pyytämään anteeksi menneiden aikojen julmuuksia. Kuluneet vuosisadat ovat tehneet tehtävänsä: maailma on muuttunut, se on pienentynyt ja tuonut meidät lähemmäksi toisiamme, myös ajattelutavat ja asenteet ovat muuttuneet. Elämme maailmassa, jossa on tarve etsiä rauhaa ja yhteyttä, eikä erilaisuutta ihmisryhmien tai myöskään kirkkojen välillä ole enää tarpeen kärjistää.

Käsillä oleva dokumentti *Kasvavaa yhteyttä* pyrkii omalta osaltaan edistämään katolisten ja luterilaisten lähentymistä ja yhteyden rakentamista näiden kirkkojen välille. Pyrkimys on hyvä ja asia tärkeä. Dokumentti luotaa laajalti katolisen kirkon oppia ja luterilaista oppia sekä erilaisia ekumeenisia raportteja ja johdattaa näin lukijan – mikäli hän vain jaksaa perehtyä laajaan dokumenttiin – syvälle käsillä olevaan problematiikkaan. Seuraavassa muutama kommentti dokumentin sisältöön.

Dokumentissa esitellään aluksi *metodi*, jota se noudattaa (s. 9–12). Suomenkielisessä tekstissä metodiksi nimetään ”erot sovittava yksimielisyys (*differentiating consensus*)”. Kun en mitenkään voinut ymmärtää, miten *differentiating* voisi tarkoittaa ”erot sovittava”, katsoin englanninkielistä tekstiä, joka ilmeisesti näistä kahdesta on ensisijainen. Siellä ei puhuta mitään erojen sovittamisesta, vaan termi siellä on ”differentiated consensus”. Sitä ei ole ihan helppo kääntää (”eriytetty konsensus”, ”erot erittelevä konsensus”). Dokumentin mukaan sillä tarkoitetaan *Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta* -asiakirjassa käytettyä metodia: yksimielisyyden toteamista ja erojen toteamista, mutta

niin että samalla erot todetaan sallituiksi. Suomenkielinen teksti on jossain määrin harhaanjohtava puhuessaan "erot sovittavasta yksimielisyydestä". Se tulee lähelle Leuenbergin yhteisön käyttämää ilmaisua "sovitettu erilaisuus", mutta antaa vaikutelman yksimielisyyden vaatimuksesta: kun yksimielisyyttä on riittävästi, loput eroavaisuudet voidaan sovittaa.

Toisaalta todetaan, että "ykseys uskossa, jota etsimme, ei ole yhdenmukaisuutta" (s. 11). Varsinaista opillista selvitystä lukiessa ei voi kuitenkaan välttyä vaikutelmalta, että yksimielisyyttä on haluttu nähdä myös siellä missä sitä ei ihan aidosti ole (ainakaan vielä). Julkisuudessa on ollut puhetta siitä, että dialogin yhteydessä päästiin hämmästyttävän suureen yksimielisyyteen monista asioista, suurempaan kuin oli osattu odottaa. Luterilaiselta näkökannalta dokumentin lukijassa herää kysymys: onko yksimielisyydestä annettu liian optimistinen kuva? Kun dokumentissa todetaan "olemme yksimielisiä, että..." en useinkaan voi yhtyä tuohon yksimielisyyteen, koska näiden lausumien muotoiluissa usein painottuvat nimenomaan katoliset ilmaisut. Suomen luterilaisessa kirkossa on ehkä monia muitakin, jotka eivät ole valmiita kaikkiin niihin yksimielisyydenilmaisuihin, joihin dialogiryhmä on päätenyt.

Itse vierastan ajatusta, että katolisten ja luterilaisten pitäisi ajatella ja lausua käsillä olevista opinkohdista, *kirkosta, eukaristiasta ja kirkon virasta*, samalla tavalla. Kuinka pitkälle menevää yksimielisyyttä loppujen lopuksi tarvitaan? Mielestäni ajatus, johon *Leuenbergin yhteisö* perustuu, on nerokas: kirkot yksinkertaisesti tunnustavat toinen toisensa kristillisiksi kirkkoiksi ja julistavat toisilleen kirkollisen yhteyden – ikään kuin lahjoittavat sen toisilleen! Tässä yhteydessä puhutaan "sovitetusta erilaisuudesta". On selvää, että kristillisten kirkkojen välillä vallitsee pitkälle menevä yksimielisyys uskon perusasioista. Tämän perusyksimielisyyden varassa kirkkojen on mahdollista tunnustaa toinen toisensa.

Jos minulta kysyttäisiin, niin mielestäni luterilaisten ja katolisten välillä on riittävä yksimielisyys uskon perusasioista, että voimme tunnustaa toinen toisemme kristityiksi ja julistaa toinen toisillemme ehtoollisyyhteyden. Se mikä meitä yhdistää on paljon painavampaa kuin se mikä erottaa. Kasteen suhteen keskinäinen tunnustaminen on jo voimassa. Yksittäisten luterilaisten ja katolisten kristittyjen suhteissa koetaan kris-

tittyjen yhteyttä jo nyt, rukoushetkiä voidaan viettää yhdessä, mutta virallinen yhteys kirkkojen välillä ja ehtoollisyhteys näyttää olevan monen lukon takana. Kuinka vaikeasta ja monitahoisesta ongelmavyyhdistä on kysymys, käy selvästi ilmi dokumentista. Onko tavoite yksimielisyydestä asetettu liian korkealle – tai tarpeettoman korkealle? Etsitäänkö kuitenkin suurempaa yhdenmukaisuutta, kuin mitä voidaan saavuttaa – tai mikä on tarpeen?

Käsitys *kirkosta* tulee dokumentissa ensin käsiteltäväksi (s. 13–32). Kirkkoa kuvataan monilla raamatullisilla kuvilla, joista osapuolten välillä luonnollisesti vallitsee yksimielisyys, samoin kirkon tehtävästä maailmassa. Kirkon ja sakramenttien suhteesta kuitenkin puhutaan eri tavoin. Yksi reformaation luovuttamattomia periaatteita on, että *Sana ja sakramentit luovat kirkon*. Kirkko on siellä missä evankeliumi puhtaana julistetaan ja sakramentit toimitetaan Kristuksen aseituksen mukaan. Kun seuraavaksi sanotaan kirkkoa sakramentiksi – ja myös Kristusta "alkusakramentiksi" – minun on vaikea seurata perässä. Jos sakramentit ovat Sanan ohella "armonvälineitä", jotka välittävät armon ja vanhurskauttavan uskon, miten Kristusta, joka on itse näiden lahjojen antaja, tai kirkkoa, joka saa syntynsä niiden kautta voi sanoa sakramentiksi? Kirkon sakramentaalisuus on asia, joka dokumentissa tuodaan esiin ensin varovasti (s. 23), mutta sitten kerta toisensa jälkeen yhä varmempana yksimielisyyden aiheena.

Sanaa sakramentaalinen tai sakramentaalisuus käytetään dokumentissa yli 180 kertaa, mutta sen merkitys jää hämäräksi. Se, että tätä hämärää käsitettä käytetään niin tiheään ja erilaisissa yhteyksissä,¹ saa lukijan miettimään, mistä oikeastaan on kysymys. Kun sana sakramentti on määritelty eri tavoin katolisten ja luterilaisten keskuudessa, mitä on sakramentaalisuus ja ymmärretäänkö se samalla tavalla? Onko niin että osapuolet tarkoittavat yhdessä lausutuilla sanoilla eri asioita?

Pelkäänpä, että tämä ongelma koskee muitakin käsitteitä. Raportin mukaan käsityksessä kirkosta on saavutettu suuri yksimielisyys. Mutta tarkoittavatko osapuolet kirkolla samaa? Kun raportissa siteerataan katolisia asiakirjoja, niissä Kirkko on usein kirjoitettu isolla kirjaimella. Kaksi kertaa siteerataan kohtaa dekreetistä *Unitatis redintegratio*, jossa sanotaan, että "kristittyjen jakautuneisuus kuitenkin estää Kirkkoa

1 Dokumentti ei puhu pelkästään kirkon ja viran sakramentaalisuudesta vaan myös suksession (s. 28, 109) sakramentaalisuudesta, Raamatun sanan (s. 123) ja Sanan teologian (s. 19) sakramentaalisuudesta sekä jopa eukaristian sakramentaalisesta merkityksestä (s. 52), jonka "toivomme löytävämmme jälleen". Viimeksi mainitun kohdalla ihmettyttää, mitä on se "sakramentaalisuus" joka luterilaisesta sakramenttikäsitteestä puuttuu ja pitäisi vielä löytää.

toteuttamasta sille ominaista täydellistä katolisuutta niiden lapsiensa kohdalla, jotka tosin kasteen kautta kuuluvat siihen, mutta jotka ovat erossa sen täydellisestä yhteydestä” (s. 16 ja 31). Tosin sama asiakirja sitten toteaa, ettei täyden näkyvän ykseyden toteutuminen, joka on ”ekumeenisen liikkeen lopullinen päämäärä”, ”vaadi hylkäämään kristittyjen kesken syntynyttä moninaista hengellistä, järjestykseen tai liturgiisiin riituksiin tai ilmoitetun totuuden teologiseen esittämiseen liittyvää rikasta moninaisuutta...” Nämä lausumat voi ymmärtää niin, että kristittyjä on myös katolisen kirkon ulkopuolella, mutta kun puhutaan ”lapsista”, jotka ”kasteen kautta kuuluvat siihen, mutta ovat erossa sen täydellisestä yhteydestä”, ja jotka estävät ”Kirkkoa toteuttamasta... täydellistä katolisuutta”, se voi viitata vain siihen, että Kirkko on yksin katolinen kirkko.

Kirkkojen keskinäinen tunnustaminen ja yhteyden julistaminen ei tietenkään onnistu, jos toinen osapuoli ei pidä toista kirkkona. Asia ei auta se, että vedotaan kirkkojen itseymmärrykseen (s. 17), kun on nimenomaan kysymys kirkkokäsityksestä ja sen vaikutuksesta yhteyspyrkimyksiin.² Tarvitaan myös vastapuolen tunnustus ja hyväksyminen toisen itseymmärrykselle.

Dokumentin toinen pääteema *eukaristia* ei ole yhtään helpompi (s. 33–72). Jo koulussa meille aikoinaan opettiin, miten eri tavoin katoliset, luterilaiset ja reformoidut uskovat ja opettavat ehtoollisesta. Loppujen lopuksi kuitenkin eri kristittyjen käsitykset eivät olennaisissa kohdin eroa niin jyrkästi – ja yksittäisten kristittyjen käsitykset saattavat hyvinkin poiketa oman kirkon virallisesta opista. Raamatuntutkijana en malta olla muistuttamatta siitä, että ehtoollisen raamatullinen pohja on selkeä – ja yksinkertainen. Asetussanat liittyvät ehtoollisen vieton Jeesuksen kärsimyksen (aktualisoivaan) ”muistamiseen” (1 Kor. 11:23–25, Luuk. 22:19–20), mikä Paavalin mukaan merkitsee sitä, että ehtoollista nauttiva seurakunta ”julistaa Herran kuolemaa siihen asti kun hän tulee” (1 Kor. 11:26).³ Paavali korostaa aterian yhteysluonnetta.

Malja on yhteys Kristuksen vereen ja leipä on yhteys Kristuksen ruumiiseen; ”leipä on yksi ja me olemme yksi ruumis, vaikka meitä on monta” (1 Kor. 10:16–17). Eukaristia liittyy kristityt yhteen seurakunnaksi, joka on Kristuksen ruumis. Toisaalta Paavalin mukaan meidät on myös ”kastettu yhdeksi ruumiiksi” (1 Kor. 12:13). Ehtoollisesta ei Uudessa testamentissa sanota juurikaan muuta. Kristuksen läsnäoloa, jota asiakirjoissa pyritään määrittelemään erityisen tarkoin, luetaan itse asiassa vain ”siellä missä kaksi tai kolme on koolla minun nimeeni” (Mt 18:20), mikä tietenkin on sovellettavissa eukaristiaan ja muihinkin seurakunnan kokoontumisiin, myös sananjumalanpalvelukseen ja yhteisiin rukoushetkiin.

Kun dokumentissa todetaan: ”Olemme yksimielisiä, että oikein ymmärrettynä eukaristia on uhri” (s. 50), en voi luterilaisena – enkä raamatuntutkijana – sanoa liittyväni tähän yksimielisyyteen. Uudessa testamentissa puhutaan yleensäkin hyvin vähän uhrista, eikä eukaristian yhteydessä ollenkaan. Ainoa uhri, mistä voisi puhua eukaristian yhteydessä, on Kristuksen uhri, jota erityisesti Hebrealaiskirje käsittelee,⁴ mutta sitä uhria ei ole tarpeen toistaa. Sitä muistetaan ja julistetaan. Siitä tullaan osalliseksi. Kun Paavali kehottaa meitä ”antamaan itsemme eläväksi uhriksi” (Room. 12:1; s. 51), tämä tarkoittaa arkisessa elämässä tapahtuvaa lähimmäisen palvelua eikä eukaristiaan osallistumista. Kristuksen ainutkertaista uhria emme voi toistaa, emme tarjota mitään sen vastalahjaksi emmekä mitään siihen lisätä.⁵

Ajattelen, että ehtoollinen on perimmiltään mysteeri, jota kukaan meistä ei pysty tyhjentävästi selittämään. Olemme kaikki osallisia mysteeristä. Olemme osallisia totuudesta, kun olemme osallisia Kristuksesta, mutta samalla on huomattava, että jokainen yritys vangita tuo mysteeri ja totuus siitä sanalliseen selitykseen on inhimillinen ja sellaisena vajavainen. Jos tunnustamme että olemme osallisia samasta mysteeristä, voimme arvostaa sitä mitä toiset kristityt lausuvat ehtoollisesta ajattelematta kuitenkaan itse aivan samoin.

2 Esim. *Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta puhuu ”kirkoista”* ja viittaa ”kirkkojen” itseymmärrykseen (Johdanto, kohtaan 5. liittyvä nootti).

3 Matteuksen (26:26–29) ja Markuksen (14:22–25) ehtoollisperikootit eroavat jossain määrin Luukkaan ja Paavalin vastaavista kohdista, kaikissa ehtoollisen asetus kuitenkin liitetään Jeesuksen kärsimyshistoriaan. Lisäksi Johanneksen luvussa 6 voidaan nähdä viittauksia ehtoolliseen ja sen syvälliseen merkitykseen kristityn elämässä.

4 Hebrealaiskirje käsittelee laajasti Kristuksen ainutkertaista uhria (luvut 9 ja 10; ks. myös Ef. 5:2).

5 Vrt. *Porvoon yhteinen julkilausuma* §32 h: ”Vaikka me emme pysty tarjoamaan Jumalalle arvokasta uhria, Kristus yhdistää meidät itsensä kanssa uhratessaan itsensä Isälle ainutkertaisessa, kokonaisessa, täydellisessä ja riittävässä uhrissa, jonka hän on antanut meidän kaikkien puolesta.”

Mielestäni on keinotekoisia tehdä iso kysymys siitä, mitä ehtoollisaineille tapahtuu messun jälkeen.⁶ Luterilaisen perinteen mukaan ei ole ollut tapana ajatella ehtoollisaineiden muuttuvan konsekraatiossa tai Kristuksen läsnäolon jatkuvan leivässä ja viinissä messun jälkeen, vaikka dokumentin mukaan tässäkin vallitsee yksimielisyys. Raamatusta tästä ei sanota mitään. Ei myöskään kasteveden käsittelystä. Onneksi siitä ei ole tullut mitään kiistaa. Tällaiset seikat eivät voi olla kristittyjen yhteyden esteenä. Pääasia on, että itse ehtoollisessa tunnustetaan Kristuksen läsnäolo ja sakramentin merkitys Kristuksen asettamana pyhänä toimituksena, jossa tullaan osallisiksi Kristuksen ristin aikaansaamasta sovituksista.

Loppujen lopuksi ehtoollisyhteys ei kuitenkaan näytä olevan kiinni siitä, mitä ehtoollisesta ajatellaan ja uskotaan, vaan se kytkeytyy käsitykseen *kirkon virasta* (s. 73–129). Katolisen ajattelun mukaan luterilainen ehtoollinen ei ole oikea tai pätevä, koska meillä ei ole oikeaa käsitystä kirkon virasta eikä päteviä piispoja, jotka voisivat antaa oikean vihkimyksen (s. 60, 121, 140). Pappisvihkimyksen kohdalla näkemykset siitä, katsotaanko se sakramentiksi vai pyhäksi toimitukseksi, eivät ilmeisesti eroa kovin jyrkästi. Itse pappisvirkaa koskee kuitenkin dokumentissa sama kuin kirkkoa: sen sanotaan olevan sakramentaalinen, kun luterilaisittain ajatellaan sen olevan Sanan ja sakramenttien palveluvirka (Matt. 23:8–11). Me luterilaiset olemme jossain määrin fanaattisia tässä asiassa: Sana ja sakramentit ovat ensisijaisia armonvälineitä. Ne synnyttävät kirkon, ja kirkossa pappisvirka on Sanan ja sakramenttien palveluvirka. Kristityn ja Jumalan välillä ei tarvita ketään muuta välittäjää kuin Kristus (1 Tim. 2:5). Tästä syystä minun on vaikea olla yhtä mieltä dokumentin korostuksesta, jonka mukaan virkaan vihitty pappi toimii ”Kristuksen persoonassa” (s. 52, 70, 89, 97), ikään kuin ”Kristuksen roolissa”, Kristuksen edustajana.⁷ Paavalin mukaan voidaan sanoa: ”Kristuksen puolesta me olemme lähettäjinä... me pyydämme Kristuksen puolesta: antakaa sovittaa

itsenne Jumalan kanssa” (2 Kor 5:20). Apostolitkin olivat kirjaimellisesti vain ”lähettäjiä”. Kuinka siis kirkon virassa oleva tänä päivänä voisi olla jotakin enemmän kuin ”lähettäjä”?⁸

Mutta vaikka pääsisimme pitkällekin yhteisymmärryksessä pappeuden olemuksesta ja tehtävistä, ei sekään tuo yhteyden toteutumista lähemmäksi, kun esteeksi nousee piispuus. Mitä pitemmälle dokumentin lukemisessa pääsee, sitä vaikeammalta näyttää yhteyden saavuttaminen, vaikka dokumentin luvut ovat toinen toistaan pitempiä ja jokaisessa luvussa on pitkä sarja kappaleita, jotka alkavat sanoilla ”olemme yksimielisiä”.

Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta on tärkeä tekijä käsillä olevan dokumentin taustalla. Sen metodia pyritään seuraamaan ja sitä siteerataan usein. Sen ratkaiseva merkitys dokumentin laatijoille tulee esiin, kun aletaan käsitellä ”Pietarinvirkaa” (s. 109) ja ”Ykseyden virkaa” (s.111). Tässä osiossa kaavaillaan pietarinviran, ts. paavin viran, ”teologista ja käytännöllistä uudistusta” siten, että paavi voisi ”toimia kirkon ykseyden näkyvänä merkinä ja välineenä”. Tästäkin asiasta sanotaan vallitsevan yksimielisyys (s. 111)! Dokumentin mukaan tärkein este paavin viran uudistuksen tieltä on voitettu *Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisesta*.

Tässäkin kohtaa minusta näyttää, että osapuolet puhuvat eri kieltä. Ensinnäkin olen sitä mieltä, että on katolisen kirkon oma asia uudistaa paavin virkaa. Toiseksi on epärealistista uskoa, että *Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta* on poistanut ratkaisevan esteen. Vanhurskauttamisopin asema katolisessa kirkossa on toinen kuin luterilaisessa kirkossa. Meille se on kaiken keskus, katolisilla on jotakin muuta joka on vielä keskeisempää. Onko se ehkä juuri tämä kirkon ja viran sakramentaalisuus?

6 Tätä asiaa käsittelee perusteellisemmin Simo Peura, »Leuenbergin konkordia ja luterilais-katolinen ekumenia» (teoksessa *Luterilaisuuden ytimessä Professori Antti Raunion 60-vuotisjuhlakirja*; Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 288; Helsinki 2018) 117–131. Peuran mukaan Leuenbergin konkordian heikkous on, ettei se ota kantaa »realipreesensin ’miten’-kysymykseen» (124). Vrt. *Leuenbergin konkordia* §19: »Emme voi erottaa yhteyttä Jeesukseen Kristukseen hänen ruumiissaan ja veressään syömisestä ja juomisen tapahtumasta. Tämän tapahtuman huomiotta jättävä kiinnostus tapaan, jolla Kristus on läsnä ehtoollisissa, voi hämärtää ehtoollisen merkityksen.»

7 Kun yritin etsiä, onko tällä ilmaisulla raamatullisia juuria, löysin yhden ainoan kohdan, jossa Vulgata sisältää ilmaisun »in persona Christi» (2 Kor 2:10). Siinä Paavali sanoo antavansa anteeksi joillekin korinttilaisille, joiden kanssa hänellä on ollut riitaa, »Kristuksen edessä», ts. »Kristuksen ollessa todistajana» – ei siis Kristuksen puolesta eikä »persoonassa». Latinassa »in persona» tarkoittaa lähinnä »roolissa» – joten Vulgatan käännös kohdasta on väärä.

8 Tuomo Mannermaa, *Paralleleja: Luterin teologia ja sen soveltaminen* (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 182; Helsinki 1992): »Luterilaisen käsityksen mukaan virka ei kuitenkaan ole sakramentti eikä virkaan liitty erityistä, yleisen hengellisen pappeuden Kristus-edustuksen muodosta poikkeavaa representationaalisuutta ... Virka kyllä kuuluu kirkon konstituiotioon, mutta virkaan ordinoidussa Kristus ei ole läsnä millään erityisellä, hänen muusta läsnäolostaan poikkeavalla tavalla» (s. 226).

Ratkaisuksi tähän dilemmaan dokumentti esittää pitkälle meneviä kaavailuja siitä, miten paavi voisi olla maailmanlaajan kristikunnan edustaja ja keulakuva (s. 111–118, 141).⁹ Ilmeisesti luterilaisten piispojen tulisi integroitua paavin johtamaan piispojen collegioon (s. 121). Tavoitteena näyttää olevan organisatorinen ratkaisu, jossa on vain vivahde-ero siihen nähden, että me liittyisimme katoliseen kirkkoon. Ekumenian päämäärähän ei ole yksi maailmanlaaja kirkko-organisaatio, vaan kirkkojen välinen yhteys.

Asia voitaisiin ratkaista yksinkertaisemmin lähtemällä liikkeelle toisesta suunnasta. Tarvittaisiin sitä, että katolinen osapuoli tunnustaa luterilaiset kirkot (ja mielellään muutkin evankeliset kirkot) *kirkoiksi*, siis *sisarkirkoikseen*. Ovathan nämä kirkot koko 500-vuotisen taipaleensa aikana kilvoitelleet evankeliumin palveluksessa ja toteuttaneet kirkon tehtävää omissa maissaan sellaisella uskollisuudella, että ne hyvällä syyllä voidaan nyt tunnustaa kirkoiksi. Jos tahtoa yhteyden avaamiseen on, siihen löytyvät kyllä keinot. Tottahan paavilla on valtuudet tehdä tällainen päätös. Sen jälkeen katoliset piispat voisivat osallistua meillä piispanvihkimykseen – kuten muiden evankelisten kirkkojen piispat nykyään. Tällainen ajatus tuodaan esiin myös käsillä olevassa dokumentissa: ”Voisiko yksi tapa rakentaa tietä kohti yhteisesti tunnustettua virkaa olla se, että katolinen piispa osallistuisi kätten päällepanemiseen luterilaisten piispojen vihkimyksessä merkinä kirkon ykseydestä ja jatkuvuudesta?” (s. 124). Tältä pohjalta yhteyden etsimistä voitaisiin jatkaa tasaveroisina kumppaneina. Ehtoollisyhteys olisi ehkä piankin mahdollinen, ja se olisi jo iso askel, vaikkei pitemmälle menevään yhteyteen voitaisikaan päästä.

Ajatus, että koko kristikunta kokoontuisi yhteen paavin johdossa tai että paavi edustaisi koko kristikuntaa, ei ole realistinen tässä maailmassa ja tilanteessa missä me elämme. Ei ole mahdollista enää koota kristikuntaa yhteen sillä tavalla, että sillä olisi vain yksi ääni. Sen sanominen, mikä on kristillistä, ei ole enää yksinkertaista tässä maailmassa, ja siksi kristillinen puhe ja sanoma on moniäänisempää. Toisaalta paavia tietyllä tavalla jo nyt kuunnellaan maailmassa kirkon äänenä, mutta evankelisina kristittyinä emme ole aina samaa mieltä hänen kanssaan. Vaikka paavi ei ole ”meidän

paimenemme”,¹⁰ on selvää, että kunnioitamme häntä toisen kirkon – sisarkirkkomme – päänä. Evankelisina kristittyinä olemme kuitenkin tottuneet arvioimaan Raamatun perustalta sitä mitä meille julistetaan.

Piispan virkaa ja aivan erityisesti paavin virkaa pidetään kirkon ykseyden merkinä ja takeena (s. 138–139). Kirkkojen välisissä yhteyspyrkimyksissä kuitenkin huomataan kerta toisensa jälkeen, että juuri piispan virka pitää kirkkoja erillään, kun toisilla kirkkoilla on piispoja, vaikkakin kirkon päätöksenteko pitkälti toimii demokraattisesti, toiset taas hoitavat myös ”piispallisen kaitsennan” eli episkopeen demokraattisten elinten kautta. Piispan virka, jonka pitäisi olla yhteyden tae, onkin erottava tekijä. Samoin paavin virka.

Kristuksen *kirkon ykseys* ei ole toteutettavissa näkyvällä tavalla mitenkään muuten kuin *kirkkojen välisenä yhteytenä*. Mitä enemmän syntyy kirkkojen välisiä sopimuksia keskinäisestä tunnustamisesta ja ehtoollisyhteydestä (tai pitemmälle menevästä kirkkoyhteydestä), mitä tiheämpi on näiden sopimusten verkosto, sitä lähemmäksi pääsemme maailmassa kirkon näkyvää ykseyttä ja sitä paremmin voimme tehdä sen ykseyden näkyväksi tekemällä yhdessä työtä evankeliumin palveluksessa ja lähimmäisen palveluksessa tässä maailmassa.¹¹

9 Dokumentti puhuu tässä yhteydessä ”parantumisprosessista” (s. 141).

10 Vrt. dokumentin s. 139: ”Näemme tänään, että Rooman piispa on *de facto* ei vain katolilaisten vaan myös muiden kirkkojen johtajien ja jäsenten paimen.”

11 On valitettavaa, ettei dokumentti Kasvavaa yhteyttä käsittele lainkaan kirkon tehtävää ja siihen liittyviä haasteita nykymaailmassa. Kirkkojen yhteistä palvelutehtävää maailmassa ei myöskään nähdä ekumenian tavoitteeksi. Vrt. *Die Kirche Jesu Christi: Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994, jonka toisen pääluvun otsikko on: „Die Gemeinschaft der Heiligen in der Gesellschaft der Gegenwart.”

Luterilais-katolinen dialogiraportti viritti vilkasta keskustelua

Johanna Laine

Ulkoasiain osasto järjesti keskiviikkona 9.1. seminaarin, joka keräsi 50 kiinnostunutta kuulemaan ja keskustelemaan uudesta luterilais-katolisesta dialogiraportista "Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta". Seminaarin aamupäivässä kuultiin alustuksia ja vilkasta keskustelua raportin taustasta ja tuloksista, iltapäivällä vuorossa oli asiakirjan ja nykyhetken ekumeenisen keskustelun arviointia.

Seminaarin esityksiä löytyy verkosta evl.fi/oppikeskustelut -sivuilla.

Piispa **Matti Repo** nosti aamuhartaudessa esiin hiljattain poisnukkuneen professori Harding Meyerin ja totesi mm., että Kasvavaa yhteyttä -asiakirja noudattaa samaa metodiikkaa ja sisältöjä, joita Meyer jo vuosikymmeniä sitten suositteli luterilais-katoliselle ja protestanttien keskinäiselle ekumenialle.

Piispa **Simo Peura** kokosi yhteen asiakirjan taustaa ja tavoitteita osana kansainvälistä luterilais-katolista dialogia. Kirkko, ehtoollinen ja virka olivat kardinaali Kurt Kochinin keskeiseksi nostamat aiheet Suomen vierailun yhteydessä 2015. Näistä aiheista tulisi Kochin mukaan laatia ekumeeninen dokumentti (kuten Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista), joka auttaisi etenemistä ykseyden tiellä ja olisi Kochin mukaan jopa ratkaisevana askeleena kohti näkyvää ykseyttä.

Peura totesi, että kirkko-opin ja eukaristian kohdalla ei näyttäisi olevan seikkoja, jotka muodostuisivat kirkkojen näkyvän ykseyden ylitsepääsemättömäksi esteeksi. Vaikeudet liittyvät pappisvirkaan, piispuuteen ja erityisesti Rooman piispan asemaan universaalien kirkon johtajana. Dialogikomissio on toiveikas sen suhteen, että jäljelle jääneistä eroista huolimatta Katolinen kirkko voisi tunnustaa luterilaisten kirkkojen ehtoollisen ja ordinoidun viran. Vastavuoroisesti tätä odotetaan luterilaisilta kirkoilta suhteessa katoliseen eukaristiaan ja ordinoituun virkaan. Tämä merkitsisi ehtoollisvieraanvaraisuuden mahdollistumista.

Yleisvikaari **Raimo Goyarrola** totesi eukaristian olevan kirkon elämän keskipiste: "on edistytävä

sakramenteissa, viran teologiassa ja sen universaalisuudessa, erityisesti eukaristisessa ulottuvuudessa". Goyarrola totesi puheenvuoronsa lopuksi, että dialogia tulisi jatkaa ja seuraava askel olisi tutkia perusteellisesti mm. sitä, mitä sakramentaalinen virka merkitsee.

Piispa emeritus **Eero Huovisen** mielestä olennaista ei ole se, olemmeko yksimielisiä kaikista kirkkoon, ehtoolliseen ja virkaan liittyvistä asioista vaan tulisi pyrkiä siihen, että voimme olla yksimielisiä perustuuksista. Raimo Goyarrola kannusti rohkeuteen ja piispa Matti Repo pohti samoilla linjoilla, voisiko Suomi olla suunnannäyttäjänä kansainvälisessä luterilais-katolisessa dialogissa.

Dosentti **Jyri Komulainen** toi esiin Aasian piispainkokousten yhteenliittymän väläyttämän ajatuksen siitä, että eukaristia on paikka, josta alkaa sovinto.

Johtava asiantuntija **Tomi Karttunen** kertoi asiakirjan rakenteesta, menetelmästä ja keskeisistä tuloksista. Prosessin seurauksena luterilaiset ja katoliset Suomessa ovat lähentyneet ja asiakirja antaa suomalaisen panoksen kansainvälisen luterilais-katoliseen ykseyden komission työhön. Asiakirja toimii pohjana ehtoollista koskevien oppituumioiden kumoamiselle.

Piispa **Jari Jolkkonen** pohti esityksessään sitä, miten raportissa on pyritty kuvaamaan yhteiset, ehtoollista koskevat perustotuudet ja toisaalta purkamaan oppituumiot, jotka molemmat kirkot julistivat toisilleen omissa tunnustusteksteissään. "Luterilaisilla ja katolisilla on hyvin laaja yhteinen käsitys ehtoollista koskevista perustotuuksista ja myös ehtoolliskäytännöt vastaavat pitkälti toisiaan.", Jolkkonen totesi. Vaikka painotuseroja on, on vaikea nähdä mitä niistä voidaan pitää enää kirkkoja erottavana.

Asiakirjan ja nykyhetken ekumeenisen keskustelun arviointia

Professori **Risto Saarinen** totesi, että julkaisun reseptio ja vaikuttavuus ovat suurempia, kun julkaisu on olemassa eri kielillä (suomi, englanti, saksa, ruotsiksi luku 4). 1990-luvulla Suomessa oli paljon teologeja, jotka ajattelivat vain näkyvän ykseyden olevan päämäärä. Tämä ei ollut vain suomalainen ongelma, myös katoliselle kirkolle oli yleistä ajattelutapa, että toisen kirkon oppi voidaan tunnustaa vasta kun näkyvä ykseys on olemassa. Saarinen nosti esiin myös recognitio-ajattelun (kirjan otsikko?), joka pyrkii tarjoamaan taustatukea tälle asiakirjalle.

Differentiating consensus - erittelevä yksimielisyys, tarkoittaa yhteisen perustan löytämistä ja samalla myönnettäen olemassa olevat erot.

Professori **Miikka Ruokanen** pohti, miten dokumentista voisi tulla globaalisti tärkeä? Hän totesi, että dokumentissa on paljon länsimaisia ideoita ja siinä korostuu melko paljon historiallinen memoria. Eukaristian vanhatestamentillinen tausta on Ruokasen mukaan laiminlyöty ja sen mukaan ottaminen lisäisi dokumentin merkitystä ja käyttöä globaalilla tasolla. Dokumentissa on "hieman liikaa konservatismia" ja olisi hyvä, jos dokumentti voisi olla samaan aikaan ja oppikeskustelu ja eteenpäinmenevä, radikaalikin (ennakoiva yhteys).

Professori emeritus **Kaarlo Arffman** nosti esiin kirkkohistorioitsijan peruslähdekohdan: aina on kysyttävä "miksi"? Taustalla vaikuttavat aina esim. kulttuurit, poliittiset suhteet ja kirkkojen aseman muutos. Miksi luterilaisten ja katolisten ykseyspyrkimykset ovat Euroopassa voimistuneet? Luterilaisuus on syvässä kriisissä, reformaation teologiasta on jäljellä se mikä sopii meidän aikaamme. Luterilainen kirkko ei voi perustaa toimintaansa sille, että olemme kansankirkko - kansainvälinen ulottuvuus on keskeistä. Euroopan protestanttisten kirkkojen asema on selkeästi kriisiytynyt, toki myös katolisessa kirkossa on maallistumista. Dokumenttiin liittyen kasteesta ja ehtoollisesta sovintoon pääseminen on helppoa, mutta Raamatun ja opetusviran suhteen selvittäminen on erittäin vaikeaa.

Dosentti **Anni Maria Laato** nosti esiin sen lähdekohdan, että ekumeenisissa ja uskontojen välisissä kohtaamisissa kirkon on oltava sama kaikkiiin suuntiin: "Nyt saavutettu yksimielisyys katolisten kanssa herättää kysymyksiä reformoitujen kirkkojen parissa. Samoin piispanviran korostus." Toisaalta tämä voi olla myös hyvä asia ja muut voivat käyttää sitä pohjana omalle

työskentelylleen. Uskontodialogi ei näy asiakirjassa juuriakaan, vaikka se on nykyään keskeinen tema. Myöskin diakonian virkaa on käsitelty suppeasti.

Keskustelussa piispa emeritus **Eero Huovinen** toi esiin puhutavan merkityksen, kun dokumentista kerrotaan esim. seurakunnissa tai kirkolliskokouksessa ja peräänkuulutti helposti lähestyttävää, maallikkoystävällisempää keskustelutapaa.

TT **Tiina Huhtanen** tarkasteli esityksessään asiakirjaa kardinaali Walter Kasperin ekumeenisen teologian valossa. Virkaan liittyen hän totesi, että viran oikeat elementit voisi olla mahdollista tunnustaa, ajatus kirkon muodosta erillään virallisesta episkopaatista ei ole katolisessa kirkossa mahdollinen.

Pastoraalinen harkinta olisi merkittävä katolis-luterilaisten avioliittojen kannalta.

Kasvavaa yhteyttä, Paavi Franciscus ja käytännön ekumenia?

TT **Timo-Matti Haapiainen** toi esiin käytännön ekumenian näkökulmaa luterilais-katolisesta arjesta. "Meillä on enemmän yhteistä, kuin ajattelemme." Hän pohti vastausta kysymykseen, miksi dialogia käydään? "Meitä kutsutaan parannukseen ja ehtoollisyhteyden puuttuminen on synti. Pyhän Hengen ohjauksessa ymmärryksemme voi parantua."

Isä, TT **Toan Tri Nguyen** totesi Paavi Franciscuksen vaikuttaneen yhteyden kasvuun mm. aidolla rakaudellaan muita kirkkokuntia kohtaan sekä ulospäinsuuntautuneisuudellaan. Vierailu Lundiin Reformaation merkivuonna vahvisti tätä. Paavin mukaan rukouksen merkitys ekumeniassa ja dialogissa korostuu.

Pääsihteeri **Mari-Anna Auvinen** totesi, miten dialogi luo yksimielisyyttä, sovintoa menneestä ja rauhaa. Käytännön ekumeniasta esiin nousi se, miten "toinen kirkko kehittyy, toinen pysyy alkulähteillä". Entä miten luterilaiset ja katoliset puhuvat tästä muille?

Yksimielisyyden pohdintaa

Professori emerita **Anneli Aejmelaeus** totesi dokumentin pyrkimyksen edistää luterilaisten ja katolisten lähentymistä olevan hyvä ja tärkeä asia. Hän kiinnitti huomiota osin vaihtelevaan terminologiaan liittyen erot sovittavan yksimielisyyden käsitteeseen: dokumentissa on käytetty kahta termiä "differentiated con-

sensus" ja "differentiating consensus". Yleisesti ottaen dokumentista tulee vaikutelma, että yksimielisyyttä on haluttu nähdä sielläkin, missä sitä ei vielä ainakaan ole ja muotoilussa painottuvat katoliset ilmaisut. Aejmelaeus pohti myös, kuinka pitkälle menevää yksimielisyyttä tarvitaan? Onko tavoite yksimielisyydestä asetettu liian korkealle? Entä ymmärretäänkö yhdessä lausuttu asia joissain kohdin lopulta eri tavoin?

Yhteyden etsimistä voisi jatkaa tasavertaisina kump-paneina, esim. että katoliset piispat voisivat osallistua luterilaiseen piispanvihkimykseen.

Dosentti **Minna Hietamäki** toi myös esiin dokumentin käsitteellisen huojunnan (differentiated/differentiating). "On otettava vakavasti myös se, että kyseessä on inhimillinen kasvun prosessi. Erot kuuluvat yksimielisyyden alaan, eivätkä ne ole jollakin tavalla ulkokehällä.", Hietamäki pohti. Tulevaisuudessa olisi hyvä lähteä upottamaan yksimielisyyttä laajempaan prosessiin. Miten voidaan edetä kohti konkreettisempia malleja?

Yhteenvetoa

Arkkipiispa **Tapio Luoma** summasi seminaaripäivän ja totesi, että keskustelu on ollut hengellisesti ravitsevaa. "Kuten asiakirjan otsikko 'Kasvavaa yhteyttä' kertoo, yhteys ei ole valmis, koherentti kokemus vaan olemme sitoutuneita etsimiseen. On oltava nöyriä, vuorovaikutuksessa ja yhdessä mietittävä suuntaa ja Herramme pyyntöä ja rukousta siitä, että olisimme yhtä. "Etsimme yhteyttä sen takia, että toteuttaisimme sitä, mitä Kristus pyytää". Luoman mukaan pohdittavaa ja pureskeltavaa riittää, yhteydessä on edelleen kasvunvaraa.

3. KASVAVAA YHTEYTTÄ -ASIAKIRJA PYHÄN HENRIKIN PYHIINVAELLUKSELLA ROOMASSA TAMMIKUUSSA 2019

A reached differentiated consensus on the concrete sacramental structures of the Church?

A Lutheran Approach

Simo Peura

1. Introduction

The background of the Finnish dialogue report *Communion in Growth* (CiG) lies in previous international and local dialogues. Our aim was to harvest from those dialogues and to express together our common understanding of the Church, Eucharist, and Ministry. The tasks remaining after the adoption of the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (JDDJ 1999) were already taken up in the Swedish-Finnish Lutheran-Catholic theological dialogue which produced the report *Justification in the Life of the Church* (JLC 2010).

The CiG presents a growing Lutheran-Catholic consensus on the Church, Eucharist, and Ministry within the context of sacramental communion ecclesiology. We felt it is justified to say that we are on the path towards growing communion. The CiG itself is not yet a joint declaration, even if the word declaration is mentioned in the document's subtitle. However, we hope that the method and results of the CiG can function as a model for the future work of the Catholic-Lutheran Unity Commission towards the *Joint Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry*.

2. The Church as Communion – Ecclesiology as a framework

The sacramental understanding of the church is based on so called communion-ecclesiology which has its roots in patristic theology and was developed by Orthodox theologians and the Second Vatican Council. In describing the Church as communion, the synod

uses the phrase “the Church is in Christ like a sacrament”. This means that the Church is “a sign and instrument both of a very closely-knit union with God and of the unity of the whole human race,” (3).

In the Lutheran tradition, the understanding of the *communio sanctorum* as an instrument of the salvific work of the Triune God is also essential for the understanding of the Church. Martin Luther describes his understanding of the church as a communion in his early writings as well as in his Large Catechism (the explanation of the third chapter of the Credo, i. e. faith in the Holy Spirit). It is for him the church that enables a Christian a communion with and participation in the Triune God. Participation in Christ through word and sacraments is a sharing in the communion of saints, and the body of Christ (4, 17).

In recent decades communion ecclesiology has found increasing reception among Lutheran Churches. For example, the Anglican-Lutheran Porvoo Common Statement clearly presents a sacramental communion ecclesiology in speaking of the Church as a sign, instrument and foretaste of the kingdom of God (6). Because of this, ecclesiology can serve as a framework for further reflections. We agree that the Church as a communion is the mystery of the personal union of each Christian with the divine Trinity. It begins as a reality in the Church on earth and leads towards its fulfillment in the heavenly Church (12).

3. A problem concerning the concrete visible shape of the Church?

It is very helpful to see that for Luther and for the Lutheran Confessions the visible Church and the invisible (hidden) Church must not be separated from each other. They are one as the body and soul are one (17). Accordingly, ecumenical dialogue has shown that a dichotomy between the Church as a creation of the Word (*creatura verbi*, Lutheran) and the Church as a sacrament of the salvation of the world (*sacramentum salutis mundi*, Catholic) is unnecessary. Therefore previously assumed disagreements have largely lost their importance (16).

However, there might still be a problem to be solved. We have been able to agree that the Church is in a broad sense a sacrament in which the transcendental dimension is inseparably connected with the created order (19). An ecumenical problem arises, when we talk about the Church in our earthly reality. The problem is connected to the visible shape of the Church and also how we recognize her. We ask: does the Church have a visible and binding shape? (13)

The CiG refers to Walter Cardinal Kasper who has said that there still remain fundamental differences about the concrete structures of the church. In this respect Cardinal means the episcopacy in apostolic succession, primacy and the teaching authority of the episcopacy in communion with the Bishop of Rome. "We have not been able to come to full agreement on the precise meaning of such a sacramental structure", he concluded in 2009 (24).

When reflecting on the Cardinal's remark we have to ask, how fundamental those differences actually are. And further, is it necessary to reach a fundamental consensus on the concrete sacramental structures of the Church? Or is it enough to have a differentiated consensus on them? And finally, what does it mean in this question that there are no doctrinal condemnations between Lutherans and Catholics concerning ecclesiology? In order to take a step towards a differentiated consensus on the Church's concrete structures, the CiG first explicates the joint understanding of the Church as a sacramental framework of the Eucharist and ministry (24).

4. The Common Understanding of the Church

The CiG describes the common understanding of the Church in subchapters 3.1.-3.13. However, the document does not discuss the concrete structure of the Church very much. It emphasizes the spiritual character of the Church as a very closely-knit union with God. The Church is in Christ like a sacrament, sign and instrument. It is the community in which the crucified and risen Christ is present and continues his work on earth (29). The Church as a communion is above all a communion with God but as well a communion of human beings. The CiG points out that it is important to see the mutual complementarity between its vertical and horizontal dimension. If this assumption is lacking, the Church dissolves into a sociological community and individualistic spiritualism (31).

In order to avoid a docetistic ecclesiology, the CiG does not separate the visible and the hidden Church from each other. In both traditions the Church is at the same time visible and hidden, and the true Church can only be discovered in the visible. Accordingly we agree that the triune God calls and sanctifies believers through audible and visible means of grace which are mediated in an audible and visible ecclesial community (34-35).

For Lutheran ecclesiology it is decisive that the Augsburg Confession (CA 5, 7) clearly underlines the importance of the visible signs of the Church, i. e. the constitutive importance of ministry, word, and sacraments as well as the continuity of the Church "forever". In his *On the Councils and the Church* Martin Luther distinguishes seven concrete visible marks of the Church (*notae ecclesiae*). These are the holy word of God, the holy sacrament of Baptism, the holy sacrament of the altar (Eucharist), the public office of the keys, called and consecrated ministers (bishops, pastors or preachers), public worship, and the holy possession of the sacred cross (35-36).

For Lutherans the visible marks of the Church hold a twofold meaning. Firstly, with the help of the seven marks the Church becomes Church. Where the gospel is preached, where people are baptized, where the Eucharist is celebrated, where sins are declared forgiven, where apostolic ministry is performed, where people participate public worship, and where the members of the Church are ready to carry the cross in their life, there the Church exists and becomes real and concrete. It is the seven marks which give the Church its existence. Secondly, with the help of those

seven marks it is possible to identify the real, concrete Church. From the Lutheran point of view the apostolic consecrated ministry is an inseparable part of the concrete structure of the Church.

Another important issue is that the CiG recognizes the incompleteness of the Church. The complex reality of the Church is *not fully* expressed in her historical and empirical aspect, even if the visible sacramental and kerygmatic contact with the Church is contact with Christ and his salvation (37). At the same time we have agreed that the holiness of the Church (as confessed in the Nicene Creed) is indestructible. The Church is to continue forever (CA 7) and the gates of Hades will not prevail against it (Matt. 16:18). However, the Church is not a perfect community in her temporal form: there are weeds among the wheat (Matt. 13:47). Because of this the Church, embracing sinners in her bosom, is at the same time holy and always in need of being purified, and incessantly pursues a path of penance and renewal (39).

For this reason, the CiG emphasizes several times that the ultimate holiness, the catholicity and the apostolicity of the Church as well as her sacramentality are based on the real presence of Christ in his Church. This enables us to admit that Lutherans and Catholics use the terms “holy” and “sinful” differently to characterize the state of the Church on earth. However, both observe that the Church’s members are engaged in an ongoing struggle against sin and error. Therefore this is not a church-dividing difference, although further clarification on this matter is needed. The fact that Christ acts in the world through the Church as a sign and instrument, allowed us to assert the holiness of the Church at the same time it allows for an acknowledgement of the sinfulness of her members. We say together with St Augustine that the Church is a *corpus permixtum*. It needs always to be purified (*semper purificanda*) (42–43).

Finally the CiG quotes *Unitatis redintegratio* 1. The document of the synod points on one hand to unity in essentials. On the other hand it offers room for differences. There is freedom in the Church concerning various forms of spiritual life and discipline, different forms of spiritual life and even theological elaborations of revealed truth (50). This principle could perhaps be applied to Lutheran Churches, too. Besides the UR brings into consideration a wound in the catholicity of the Church: “Furthermore, the Church herself finds it more difficult to express in actual life her full catholicity in all her bearings,” (50). According to my mind this opens Catholic ecclesiology towards a Lutheran understanding of the Church.

5. Conclusion

It seems to me that the CiG does not reflect the concrete structures of the Church in much detail in Chapter I *The Church as Communion in the Triune God*. This was actually not either our aim. According to Cardinal Kasper the biggest obstacle concerns the apostolic ministry. This issue is discussed in Chapter III and especially in paragraphs 200–204, 219–259, and the main results concerning ministry are concluded in Chapter IV (see especially paragraphs 360–361).

However, the ministry is to some extent reflected in the chapter on ecclesiology, as well, namely in paragraphs 40 and 41. It is stated there that the apostolic ministry is divinely instituted to proclaim this Gospel of Christ in words and sacraments, and that the apostolic commission has a universal character (40). In paragraph 41 we have agreed that the calling and sending of the apostles by Christ and their witness is both a normative origin and abiding foundation. And finally, at the end of the same paragraph 41, it is pointed out that “the apostolic succession, serving the apostolicity of the whole Church through the apostolic Gospel, is necessary for the preservation of the Church’s substantive apostolicity, which is ultimately Christ present in his Church until the end of days.” All these issues are discussed more in detail in Chapter III.

When examining Chapter I in general, it seems to me that there are no Church-dividing issues concerning the understanding of the Church. Even the old controversy on apostolic succession is seen in a new light. Later in Chapter IV it is concluded that there is (1) a consensus concerning the basic truths of the ministry, (2) a differentiated consensus on the episcopal ministry, and (3) a growing common understanding on the Petrine Ministry. (360–361)

According to the CiG, the differentiated consensus on the episcopal ministry includes: sacramental episcopal ordination; episcopal ministry in apostolic succession as a sign of fidelity to the divine mission; the authority of bishops; episcopal ministry in service of the apostolic mission of the Church; and the apostolic dimension of the ordination of a bishop. (360) I would say that these are answers to those expectations which Cardinal Kasper expressed 10 years ago.

To answer the question if a differentiated consensus has been reached on the concrete sacramental structures of the Church, I need your advice and help. I hope that especially Catholic theologians could further reflect this issue. It is especially important to know what it means in praxis for a Lutheran bishop to be in communion with the bishop of Rome.

A reached differentiated consensus on the concrete sacramental structures of the Church?

A Catholic Approach

William Henn

This is the title that Bishop Peura and I have been assigned for this afternoon's session, our presentations meant to serve as a brief introduction and stimulus for the discussion to follow. First of all I am grateful and honored to have been invited to share a part of this day with you. Thanks too to the sponsors of this seminar – the Evangelical Lutheran Church of Finland, the Centro pro Unione and the Pontifical University of the Holy Cross. Holding this gathering today is a very fitting way to open our observance of this year's Octave of Prayer for Christian Unity, which begins today. I would like to divide my comments into five short sections.

I. Some Qualities of Chapter One of *Communion in Growth*

I judge this "Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry" to be a very rich text which deserves serious attention. It links its origin to Cardinal Koch's call for a declaration analogous to the well-received *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (1999), but this time on the themes of Church, Eucharist and Ministry. In a symposium held at my university entitled "Luther and the Sacraments" the cardinal voiced his hope that such a new declaration might be ready for the 500th anniversary of the Augsburg Confession, in 2030. The present Finnish declaration, following quickly on the heels of a similar American Lutheran-Catholic national declaration, would seem to be a step in the direction of such a further declaration, but made at the international level in by 2030 (cf. paragraph 363; hereafter paragraphs will be referenced as # followed by a number). The fruitfulness of the JDDJ on justification, not the least as an encouragement for Christians other than and in addition to Lutherans and Catholics has thus proven to be a stimulus for growing consensus around what may be considered the doctrine that had most to do with the reformation events of the 16th century.

Moreover, as *Communion in Growth* (hereafter CG) itself points out: "Ecclesiology has long been identified as a key question for ecumenical development. Ecclesiology gives the framework for understanding ministry and sacraments" (# 12). It goes on to quote *Harvesting the Fruits* as saying that "the very meaning of the sacramental reality of the Church" is "the fundamental ecumenical problem" facing Lutheran-Catholic theological dialogue today (# 13). It is valuable for harvesting the results of earlier agreed statements of Lutheran-Catholic dialogue as well as many other texts from the respective traditions of our two churches and from the results of dialogues by Faith and Order and bilateral discussions (see pages 153–154 for the list of fifty abbreviations of the sources used in producing this text). Perhaps the most frequently recurring words in CG and the words "We agree." The four chapters of this text are intimately related to each other: "In this report we have presented a Lutheran-Catholic growing consensus on the Church, Eucharist, and Ministry within the context of sacramental communion ecclesiology" (# 363). Chapter One immediately precedes its ten page presentation of "The Common Understanding of the Church" (in thirteen points) with the sentence: "In aiming to take a step towards a differentiated consensus on the Church's concrete structures, we first need to explicate our joint understanding of the Church as a sacramental framework of the Eucharist and ministry" (# 24). The chapter closes in a similar way (cf. # 51). So Chapters I–III are related in that the first provides a "**framework**" for the two that follow. Chapter IV on the significance and scope of the consensus serves as a kind of recapitulation of the earlier chapters.

A couple of distinctive features of Chapter One seem important to point out. It has **no section concerning the overturning of condemnations**. This perhaps indicates that there were no explicit condemnations about ecclesiology which took place at the time of the Reformation. Furthermore, there is **no section with the subtitle "Explicating the Common Under-**

standing" in Chapter One, while this device for stating a common consensus or convergence and following it by an explication of the differences occurs quite often in the chapters on the Eucharist and on ministry. These rubrics reflect the methodology which seeks "differentiated consensus." Does their absence here mean that Chapter One is not proposed as a differentiated consensus but simply as consensus?

II. Concrete Sacramental Structures

This expression was used in the topic assigned to Bishop Peura and me, presumably as it is treated in Chapter One. As far as I can tell, that chapter uses the expression "concrete structures" only in one paragraph (# 24), once in a quotation from *Harvesting the Fruits*: "... there remain fundamental differences about the **concrete structures** of the Church – namely, the episcopacy in apostolic succession, primacy and the teaching authority of the episcopacy in communion with the bishop of Rome..." It adds that the aim of CG is "to take a step towards a differentiated consensus on the Church's **concrete structures**," a step that requires "our joint understanding of the Church as a sacramental framework." Thus, Chapter One provides the presupposed ecclesiological framework for addressing the **concrete structures of episcopacy, primacy, and teaching authority**. The precise place in CG to verify the success of having reached a differentiated consensus on these structures is Chapter Three, not Chapter One.¹ For my part, I believe that Chapter Three's discussion of ministry is rather convincing in narrowing the difference between Lutherans and Catholics on these structures. In my opinion, two convergences are especially important in this regard.

First, CG repeatedly emphasizes the necessity of episcopal ministry for apostolic succession. It is an essential part of the nature and life of the Church. In his evaluation of the fundamental ecclesiological difference between Lutherans and Catholics, the outstanding Methodist ecumenist Geoffrey Wainwright, offers his assessment of the principal ecclesiological differences between Lutherans and Catholics as outlined in Chapter Four of *Church and Justification* (1993) under the headings "the institutional continu-

ity of the Church", (# 174–81), "ordained ministry as an institution in the church" (# 182–204), authoritative "church doctrine and the teaching function of the ministry" (205–22), and "church jurisdiction and the jurisdictional function of the ministry" (223–41). He concludes his estimation writing that: "all these matters [reach] their sharpest focus in the question as to whether 'the episcopal office' in 'historic ... and apostolic succession' is to be judged 'necessary' (Catholic) or 'important', 'meaningful' and 'thus desirable' (Lutheran) in the service of the church and the gospel of salvation (193–204). For Lutherans, insistence on the necessity and indispensability of the episcopate endangers the 'unconditional' gospel; for Catholics, the lack of the episcopate jeopardizes the churchly function of mediating the apostolic gospel."² Obviously *Communion in Growth* offers a much stronger vision of the necessity of episcopal ministry in apostolic succession and its divine institution (cf. for example # 40–41) than the assessment made by Wainwright of the statements in *Church and Justification* of 1993.

Secondly, and more briefly, the Lutheran emphasis on the importance of the institutional continuity of the Church and on the need to rethink the meaning of *Unitatis redintegratio* 22's term *defectus*, especially ruling out the interpretation that it means an "absence" seems to me both reasonable and promising. Both academic research and ecumenical dialogue have made a strong case, I believe, that defining *defectus* as "absence" is by no means the only possibility and, in fact, may misrepresent the intention of Vatican II.

III. Overcoming false oppositions: sacrament vs. word; institution vs. event

A precious dimension of the Lutheran reform and of its theology is its understanding of the Church as *creatura evangelii*. This must not be lost. I would say that a slight danger of CG is that, by emphasizing the sacramental nature of the Church, some readers may forget the importance of *creatura verbi* ecclesiology. There are several paragraphs in Chapter One which very specifically affirm that the visions of the Church

1 Some sections of Chapter One which, while not using the precise expression "concrete structures," do seem quite conducive to understanding the reality of such structures in the Church. I think, for example, of the sections on "The Church as an Instrument and Sign of Divine Salvation" (# 25–26), "Justification and the Sacramental Life of the Church" (# 27), "The Church is like a Sacrament" (# 29–31), "Divine and Human Aspects of the Church" (# 32–33), "The Visible and Hidden Church and the Visible Signs of the Church" (# 34–37), "The One, Holy, Catholic and Apostolic Church" (# 38–41).

2 G. Wainwright, "Church," in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 2002², 182.

as creature of the Word and as sacrament of grace must not be placed in a dichotomous opposition, as if one had to choose one or the other (# 14 and 16). Also helpful is the clear description of Luther's view of the sacramentality of the Word (# 17). Word and sacrament should not be seen as opposed factors in a dilemma between which one must choose.

Communion in Growth also opposes another false opposition: that between the Augsburg Confession's understanding of the Church, which some have described as "Church-as-event" and the Catholic and Orthodox view of the "Church as institution." Walter Kasper seems to make such a contrast when he writes of what he calls "the one fundamental problem and one fundamental divergence in the understanding of the Church."³ This divergence becomes clear:

... when we not only ask **What** is the Church? but also **Where** is the Church and where is she realized in her fullness? While Protestants answer this question with the response that the Church is realized in communities in which the Word of God is correctly preached and the sacraments are duly administered (CA VII), Catholics answer that the Church of Christ subsists in (*subsistit in*) the Catholic Church, i.e., the Church is concretely, fully, permanently and effectively realized in communion with the successor of Peter and the bishops in communion with him (LG 8; UR 4).

The first view seems to privilege the notion of the Church as an event, which occurs in preaching the Word and in celebrating the sacraments. The second seems to privilege the view of the Church as an ongoing instituted community, where the word is preached and the sacraments celebrated under the guidance of a ministry stemming back to Jesus' choice of the apostles and under the guidance of their successors. But may one not ask if these two views are truly incompatible? In response to this question, CG states: "As a divine-human community the Church is simultaneously an institution and an event," (# 33), then quoting a later publication of Kasper which uses the expression "institutional event."

Communion in Growth seeks to overcome the false oppositions between word and sacrament and between institution and event.

IV. A missed opportunity?

One of my most treasured passages from Vatican II appears in *Unitatis redintegratio*, paragraph 3, where the council affirms that Churches and Ecclesial Communities not in full communion with the Catholic Church "have been by no means deprived of significance and importance in the mystery of salvation. For the Spirit of Christ has not refrained from using them as a means of salvation which derive their efficacy from the very fullness of grace and truth entrusted to the Catholic Church." Perhaps this passage has not received the appreciation that I believe it deserves because, if I am not mistaken, many read it as meaning that the efficacy for salvation in Christian communities that are not in communion with Rome **derives** from the Catholic Church. This, I believe, is a very unfortunate, if understandable misreading. I believe that the correct reading is that the salvific efficacy of those communities here in consideration derives from the "fullness of grace and truth" which the Spirit grants to lead human beings to salvation. The council expresses its conviction that this fullness has been entrusted to the Catholic Church, but, in my estimation, it does not intend to teach that whatever mediation of salvation occurs in these churches comes first to them through the Catholic church.

I suppose that one may dispute my interpretation here. But it is indisputable that here Vatican II is teaching that Christian communities are "means of salvation" even if they are not in full communion with the Catholic Church. In my opinion, one can only conclude that Vatican II is here acknowledging the "sacramentality" of these churches. The language of "means of salvation" is the language which *Lumen gentium* 1 uses to say that the Church is "like a sacrament" (*veluti sacramentum*), that is **sign and instrument** of communion. Even if a church has a very "low" ecclesiology – one may conjecture that the Salvation Army or the Society of Friends may accept such a categorization – to the extent that they serve people in arriving at the mystery of salvation, they are here considered "sacramental" by Vatican II, whether that idea is foreign to them or not.

I may not have seen it, but I missed this in *Communion in Growth*. For me, it constitutes a Catholic recognition of the sacramentality of the Lutheran Church and also could play a role in recognition of the validity of Lutheran ordained ministry.

3 W. Kasper, *Harvesting the Fruits*, London 2009, page 153.

V. Questions for discussion

1. How do you see the relation between Chapter One and the rest of *Communion in Growth*? How do you see agreement on “The Church as Communion in the Triune God” as successfully contributing to convergence and consensus in the areas of Eucharist and Ministry?
2. The triad of faith, sacraments, and ministry is very prominent in CG.⁴ This strikes me as very positive. How important is it in determining what are the “concrete sacramental structures” of the Church?
3. *Communion in Growth* several times refers to Faith and Order’s *The Church: Towards a Common Vision*, a text written for the much wider constituency of the WCC than just the Lutheran and Catholic communions? How alike or different are CG and TCTCV? What do you see as the prospects that CG could attract the affiliation of other churches, as has the JDDJ?
4. Does the teaching that the “fullness” of the means of salvation can be found in the Catholic Church (UR 3) create an insurmountable obstacle to full communion between that church and other Christian communities? How is one to understand such fullness? Does it necessarily imply that Catholics believe that there is something important missing in the others?

4 This triad of faith, sacraments and ministry as “essential elements of communion” in paragraph 37 of Faith and Order’s *The Church: Towards a Common Vision* is supported by the following quotation: “The ecclesial elements required for full communion within a visibly united church – the goal of the ecumenical movement – are communion in the fullness of apostolic faith; in sacramental life; in a truly one and mutually recognized ministry; in structures of conciliar relations and decision-making; and in common witness and service in the world.” These words are taken from a report of the Joint Working Group of the World Council of Churches and the Roman Catholic Church entitled “The Church: Local and Universal” (1990), paragraph 25, and published in J. Gros, FSC et alii, ed., *Growth in Agreement II*, “Faith and Order Paper No. 187,” Geneva 2000, 862–875 at 868, which also includes in its paragraphs 10–11 and 28–32 various references showing that its understanding of unity enjoys wide acceptance from communities involved in ecumenical dialogue. *The Church* adds further references in support of this triad in its long footnote 2 attached to paragraph 37.

A sufficient differentiated consensus for the uplifting of the 16th century doctrinal condemnations?

A Lutheran Approach

Jari Jolkkonen

The Eucharist is at the heart of the spiritual life for both Roman Catholics and Lutherans. This fact is based on our common conviction of the real presence of Christ in the Eucharist. After the consecration and by the Power of the Holy Spirit, the Lord Jesus Christ is truly and substantially present in the bread and wine. Therefore the Eucharist is a true *medium salutis*: it offers us the forgiveness of sins and unites us to Christ, with each other and with the all saints in heaven, that is, to the *ecclesia militans* and *ecclesia triumphans*.

However, it is a painful fact that the medieval Lutheran and Roman Catholic confessional writings contain mutual doctrinal condemnations concerning the Eucharist. They are not just a footnote. For example, according to the Smalcald Articles the questions regarding the Eucharist as a sacrifice and the practice of selling and buying Masses should be the most important issue of the then-planned Church Council. Although today we don't have to put too much weight on these condemnations, at the same time we can't ignore them. It is necessary that the reconciliation of these condemnations forms *one part* of the way of reconciliation between our churches on our pilgrimage to visible unity.

Our hope is that the Finnish report "Communion in Growth can be a gift from one local dialogue – along with the other local dialogues – to the international dialogue. It attempts to further our common path to visible unity. It reflects our conviction that visible unity cannot be based on cheap compromises but on our humble and firm commitment to listen to the Divine revelation and to be faithful to the tradition of our churches.

The medieval condemnations concerning the Eucharist can be divided into three elements: 1) the doctrine of transubstantiation or the mode of Eucharistic presence, 2) the Eucharist as sacrifice and 3) specific

liturgical practices especially related to the communal character of the Eucharist.

Transubstantiation and the Mode of the Real Presence of Christ

In our report "Communion in Growth" we suggest that the question of the doctrine of transubstantiation or Eucharistic presence is not church-dividing. Both churches share the common conviction that the body and blood of Jesus Christ is truly and substantially present in the consecrated bread and wine through which the Lord gives himself to us. This presence is real, unique and objective. It is not based on the faith of the communicants nor worthiness of the minister. It is based on the power of the Word of God, the promise of Christ and the work of the Holy Spirit in the consecration. Therefore, worship and adoration are appropriate before and during the reception. This is why, in my church, we stand during the Agnus Dei, receive the sacrament kneeling, and bow after receiving the Eucharist. Furthermore, after the distribution the consecrated elements must be handled with reverence either by consuming them or reserving them separately for the communion of the sick.

According to Martin Luther and the Lutheran Confessions, the doctrine of the real presence is a necessary condition for the unity of the church. However, the mystery of Christ's real presence can be described in a manner faithful to Divine revelation, by means of different expressions without a close connection to Aristotelian philosophy. This also seems to be the understanding of the Council of Trent.

In the *De captivitate ecclesiae babilonica* Martin Luther writes that he found the critiques regarding transubstantiation within medieval catholic theology itself, namely from the Fourth Book of Sentences of

Cardinal Pierre d'Ailly. Luther articulated four arguments against the concept:

1. *Biblical*: The oldest name of the Eucharist is "breaking the bread" (Acts 2:46) and the New Testament seems to refer the word "bread" even to those elements over which Christ "gave thanks" (Mt. 26:26; Mk. 14:22; Lk. 22:19; I. Cor. 11:23).
2. *Historical*: In the Reformation era, the concept of transubstantiation was relatively new and utilized only in the western church, not universally. For the 1200 years preceding the Fourth Lateran Council (1215), the Universal Church had believed correctly in the real presence. "Transubstantiation" was and is alien to Orthodox Christians.
3. *Pastoral*: ordinary or "simple" people can believe correctly in the real presence of Christ without sophisticated Aristotelian metaphysics which they don't understand and never will.
4. *Philosophical*: It is better for the Church to define the Sacraments of Christ independently without the help of Aristotelian philosophy, but loyal to her own tradition. This can be done with the help of the Chalcedonian principle: Just as the divine and human nature are united in the person of Jesus Christ, so the the Body of Christ and the bread are united in the sacramental union on the altar – which does not imply a second incarnation.

Despite these critical points, Luther never states that transubstantiation is contrary to Revelation. Strictly speaking, the condemnations contained in the Lutheran Confessions are directed against the idea of "annihilation" of the substance of the Eucharistic bread and wine, according to which the bread and wine lose their natural essence. This would mean that their accidents exist independently without their substance. Literally, the Lutheran condemnations are not directed against the real presence of Christ but the real absence of bread.

According to our understanding, the same distinction between the mystery of Christ's real presence and our efforts to express it in human words can be made about the council of Trent: The "change" (*conversio, mutatio*) of bread and wine into the Body and Blood of Christ is necessary to faith and church unity. However, this mystery of faith can be described either with the word "transubstantiation" – which is said to be *apptissime*, the "most fitting" word – or with other concepts. The Tridentine word *apptissime* logically means that

there are also room for other fitting ways to describe the real presence of Christ.

Our conclusion is that both church bodies share the conviction that the real presence of Christ in the consecrated elements is one necessary condition for visible unity. There is, however, room for different ways of expressing this truth of faith in human words.

Eucharist as Sacrifice

Lutherans and Catholics have often disagreed on the way in which the unique sacrifice of Christ in Golgotha is or is not related to the Eucharist. On the one hand, there must be some connection between the two, otherwise the Eucharist could lose its meaning as a *medium salutis* which communicates the fruits of Christ's Sacrifice to us. For Lutherans, a challenge lies in how to understand and describe this connection in a positive way. On the other hand, the Mass cannot be an autonomous and independent propitiatory sacrifice. Otherwise, the Sacrifice of the Cross would lose its unique and complete meaning. For Catholics, the challenge has been about how to understand and express this distinction in such a way that the completeness of the Cross will be secured and the Mass will not be understood as a competing sacrifice number 2, 3, 4 and so on.

In our report we repeat what the Lutheran-Catholic Joint Commission has said together in the document *The Eucharist*: We agree that: 1) the sacrifice of Christ for sins is unique and sufficient, and that this sacrifice cannot be continued, repeated, replaced, or complemented; and that 2) the Lord is present in the Eucharist as the Crucified One and that his sacrifice at Golgotha becomes present and effective in the celebration of the Eucharist. This means that the fruits, effects and gift of the Cross are given personally to the communicants. Furthermore, in chapter 103 of this document we list seven different meanings in which Sacrifice and Eucharist are related.

Eucharistic Practice

According to the Lutheran Confessions, the sacrament should be distributed to all in both kinds (*utraque specie*) for two reasons: the Confessions seek to be faithful to the institution of Christ, who said "eat and drink". Furthermore, the sign of the sacrament is perfect when both the Body and Blood of Christ are used. According to Martin Luther's early sermon on the Eucharist, in biblical symbolism the bread is a

metaphor for blessing and the chalice is a metaphor for suffering. When the believing community shares the signs of both blessing and suffering, it also implies that misfortune and tribulation should be common and shared.

The Lutheran Confessions condemn as an abuse the withholding of the chalice from the laity. However, they never say that the giving of the chalice to the laity is necessary for salvation or for a valid sacrament. The validity of the sacrament is based on consecration, not on the use of the sacrament. Although the *utraque species* is the norm, according to the Guidelines of the Bishops' Conference of Finland, in certain cases it is acceptable for pastoral reasons to use only one species, for example, when the communicant is an infant or a person suffering from alcoholism. Because in certain cases Lutheran practice allows for giving Communion in one kind, this practice implies that according to Lutheran understanding, the whole Christ is also received under one kind.

Today in the Roman Catholic Church the chalice is no longer "prohibited" to the laity. Even though giving Communion under one species is a legitimate practice, The Second Vatican Council (Constitution on the Sacred Liturgy §55) and the Instruction on the Roman Missal §14 and §56) encourage distribution of the Eucharist in both kinds in various contexts. Lutherans warmly welcome this new development by the Council.

Secondly, for both sides the Eucharist is a communal meal, not simply a private matter. It unites us to Christ and his church. Therefore, in Lutheran practice both an ordained minister and the assembly are necessary for the celebration of the Mass. Lutheran ministers are expected to pray and read the Bible privately, but not to celebrate the Eucharist alone without the people (*sine populo*) or at least one communicant. On the other hand, an assembly is never allowed to celebrate the Eucharist without a minister ordained to priesthood by a bishop. According to the Second Vatican Council, a communal way of celebrating the Mass and other sacraments "is to be preferred" (Constitution on the Sacred Liturgy §27). According to the Catholic understanding, every Mass, including those celebrated by a priest for his own devotion, in itself possesses a public and social nature.

A third practical question is related to the duration of the real presence and the use of the consecrated elements after the Mass. The Lutheran Confessions condemned the practice in which the element of the sacrament was used for other purposes than the original

intention of Christ. If, for example, baptismal water or consecrated bread was used to heal leprosy or bodily pain, that was "outside the original use" and intention (*extra usum*). This is why the Confessions say that the sacrament must always be used according to the intention and institution of Christ: that is, for baptizing a person or for eating and drinking.

Therefore, Lutherans have raised some theological questions on the adoration of the Eucharistic host *outside the context of the celebration of the Mass*, which has been and is an important part of Roman Catholic spirituality. At least some of this disagreement could lose its gravity, because according to the Council of Trent the devotion to the Sacrament *extra Missam* is a "custom" (*consuetudo*) and a "usage" (*mos*). According to the Catechism of the Catholic Church, the tabernacle was first intended for the reservation of the Eucharist for the sick and those absent outside of Mass (CCC 1379). Therefore, the custom of praying before it is an "extension" of the oldest custom. The General Instruction on the Roman Missal and the Catechism of the Catholic Church defend the adoration of the sacrament, but add that this custom should not obscure the meal character of the Eucharist and its orientation towards communion.

Although the Lutheran Confessions have reservations about the adoration of the Eucharist outside Mass, they do not wish to define the duration of the real presence of Christ in the bread. In a private letter to the Lutheran pastor Simon Wolferinus, Martin Luther urges Wolferinus to consume all the consecrated elements after the Mass. Luther notes, "Then we are free from possible scandals and difficult questions which are difficult to answer". Michael Agricola, Luther's student and the Reformer of Finland, gave the same instructions. The Guidelines for High Mass in the Evangelical Lutheran Church of Finland, approved by the Bishops' Conference, state that the goal should be that only as much of the elements as is needed should be consecrated. After the distribution, all the consecrated elements should be completely consumed or reserved separately for later use (Guidelines 102). The instructions of the Church of Sweden and the ELCA are quite the same. Unfortunately, it is possible that some ministers might not always follow these instructions. What is needed here is not new instructions, but better discipline on the Lutheran side.

A sufficient differentiated consensus for the uplifting of the 16th century doctrinal condemnations?

A Catholic Approach

Pauli Annala

From the point of view of our headline the central subchapters of the report turn out to be subchapters 2.2.2., 2.3.4. and the concluding remarks in main chapter IV, especially paragraphs 315–318, 322 and 326. Subchapter 2.2.2. provides us a definite view of a significant agreement on the Eucharist. It is not worth rehearsing all six points enumerated in that subchapter (nn. 101–106). For us it is sufficient to recall the conclusion found in paragraph 107; it reads as follows: "In the light of this consensus on the basic truths of the Eucharist as sacrifice, . . . we can say that the condemnations in the Lutheran confessional writings (Epit. 7.22; SD 7.107) as well as those in Trent (DS 1751–1759), are not applicable" (p. 53). The same tune we can hear in paragraph 326: "In the light of this consensus . . . it seems reasonable to say that the mutual condemnations of the sixteenth century are no longer applicable" (p. 135).

Having settled down the differentiated consensus on the understanding of the Eucharist as a Sacrifice in chapter 2.2.2. the report comes back to the topic in subchapter 2.3.4. There the achieved agreement is considered from the standpoint of the *Canones de SS. Missae Sacrificio*, promulgated at the Council of Trent. Whereas chapter 2.2.2. formulates the consensus by stating that "Christ is not only the food and drink of Holy Communion, but also its host and its celebrant" (n. 101), subchapter 2.3.4. articulates the same Eucharistic teaching as follows: "The offering of Christ on the cross is sacramentally present in the sacrificial offering. His unique offering as the basis of the sacrament and the sacramental offering must be kept together to avoid the gift and the offering being separated from each other" (n. 157). Finally, the conclusive main chapter IV crystallizes the reached agreement by stating that "there is an intimate and constitutive connection between Christ's sacrifice, the Eucharist, and the Church". "The church does not offer a sacrifice to God apart from Christ but rather, as the Body of Christ, it participates in his saving work" (Wood and

Wengert 2016, p. 192). Hence, both dialogue partners endorse the teaching of the Eucharist as a Sacrifice in the way St Augustine formulates it in the tenth book of his *magnum opus*, the *City of God*. I quote:

Thus, Christ is both the priest, himself making the offering, and the oblation. This is the reality, and he intended the daily sacrifice of the Church to be the sacramental symbol of this; for the Church, being the body of which he is the head, learns to offer itself through him [Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre] (Bk. X, ch. 20; cf. CCC. 1372).

This achieved agreement on the sacrificial character of the Eucharist demonstrates how functional and efficient the differentiated consensus method actually is. The commission has reached and articulated such a significant common understanding of the Eucharist as the sacrifice that there is nothing particularly noteworthy that I, on my behalf, could add to or take away from it. In support of my view I refer to Susan Wood and Timothy Wengert, who in their study *A Shared Spiritual Journey. Lutherans and Catholics Traveling toward Unity* (New York: Paulist Press 2016) affirm that "canon 4 of the Council of Trent is essentially not applicable today to Lutheran eucharistic theology, and the sharp criticism of the Roman Mass in the Schmalcald Articles . . . cannot be said to apply to the actual teaching of the Roman Church" (p. 114). Our sincere hope, however, is that such a deep consensus does not remain only a dead letter, a mere formality respected and admired by a small team of ecumenically orientated theologians. From theory to practice - this is the spiritual journey to which the *Communion in Growth* report calls us.

In the *Babylonian Captivity of the Church*, composed in 1520, Martin Luther lists three "captivities" regarding the sacrament of the Eucharist: (1) withholding the

cup from the laity; (2) the doctrine of transubstantiation, and (3) the doctrine of the Mass as a sacrifice. The restricted time does not allow me to deal with these all; instead I shall take the third "captivity" under a closer consideration. By making an excursion into the medieval exegesis under the guidance of Cardinal de Lubac I approach the sacrificial character of the Holy Mass from the angle that is so dear to Lutheran theology, namely from the biblical point of view. By doing this I want to strengthen the reached agreement and make it easier for our Lutheran dialogue partners to put in practice the dogma of the Eucharist as a Sacrifice.

The second volume of de Lubac's monumental four-volume study *Medieval Exegesis* (vol. 2, trans. E.M. Macierowski,, especially its second chapter turns out to be fruitful for our discussion. The author has given it the title "The foundation of history"; he starts to develop the theme by explaining how the relation between "letter" and "history" has been interpreted and understood by the early Church Fathers and prominent medieval theologians. The following presentation is composed solely of the extracts from de Lubac's study:

Citing the famous medieval memory verse, whose first verse reads "Littera gesta docet" (The letter teaches what took place), de Lubac goes on and writes: "This is the first of the biblical senses: the 'first signification' is in the text." Then after taking a quotation from St Hugh of Victor's *Didascalicon* (Bk. VI, cap. 3) he comes to the point: "The two words, *littera* and *historia*, are practically interchangeable, and we pass easily from one to the other. . . . 'History is the thing done or the thing seen' [Est autem historia res gesta, res visa]. Indeed, considered both in its totality and in its letter, Scripture first delivers us facts. 'The letter is the deed that the sacred history reports' [Littera est factum, quod sacra narrat historia]. It recounts a series of events which have really transpired, taken place, happened. It is neither an exposition of an abstract doctrine, nor a collection of myths, nor a manual of the inner life. It has nothing atemporal about it. . . . Divine revelation has not only taken place in time, in the course of history: it has also a historic form in its own right. It is contained within a *res gesta*: a thing that has been accomplished. It is first of all a fact of history, . . . In professing Christian religion, we are obliged to believe in a whole series of facts that have really come about. Thus it will never be possible to forget history, nor to put it into question again, nor to free oneself of it" (de Lubac, *Medieval Exegesis*, vol. 2, pp. 41-44).

The crucial word or term in the quoted passage is "fact" or "factum", "that which has happened, done, ac-

complished". "The sacrificial character of the Eucharist is manifest in the very wording of institution. 'This is my body which is given for you' and 'This cup which is poured out for you is the New Covenant in my blood'". The wording comes from the *Catechism of the Catholic Church* (n. 1365). Whenever these words are recited in the Eucharistic liturgy, they communicate the event to us; they, so to speak, nail us firmly in history and call to our mind what really happened that "night when he was betrayed". Moreover, when we read the passion narration further and come to the point where the evangelist writes, "Consummatum est. Et inclinato capite tradidit spiritum" (John 19, 30), we are called to memorize (*anamnesis*) what on that Friday really happened. The first signification (*prima significatio*) is in the text. This means: the sacrifice has been given. "Per ipsum, et cum ipso, et in ipso" - this is a prayer addressed to the Father through the Son in the Holy Spirit, and this is the *cantus firmus* that sounds throughout the Holy Mass.

But we cannot stay here; we must go ahead and proceed with de Lubac to the second biblical sense, allegorical or spiritual sense. As our Cardinal advises us, we must interpret the fact spiritually: "Biblical allegory is therefore essentially *allegoria facti*. More precisely, it is *allegoria facti et dicti*. It is, in the Christian sense of the word, *mysterium*" (vol. 2, p. 88-89). By giving to the fact that Christ is dead a spiritual interpretation we become aware that his death has an unconditional and everlasting meaning for us. Whereas the first signification of the biblical word (*prima significatio*) has nothing atemporal about it, the second signification (*secunda significatio*) is entirely atemporal; it is eternal and it bears within itself an eternal signification. The way unto the Father goes through the Son's death, and now we understand what Jesus means when he says in his farewell speech that "no one can come to the Father, but by me" (John 14:6). The final report of the international Lutheran-Catholic Dialogue, *The Eucharist* (1978), addresses this as follows: "All those who celebrate the Eucharist in remembrance of Him are incorporated in Christ's passion, death and resurrection" (§ 36).

Literature

HENRI DE LUBAC

2000 *Medieval Exegesis. The Four Senses of Scripture*. Trans. E.M. Macierowski. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

SUSAN K. WOOD & TIMOTHY J. WENGERT

2016 A Shared Spiritual Journey. *Lutherans and Catholics Traveling toward Unity*. New York: Paulist Press.

A Sufficient Differentiated Consensus Regarding the Sacramentality of the Ordained Ministry?

A Lutheran Approach

Tomi Karttunen

The Sacramental Ecclesiological Logic of Communion in Growth

The Finnish Lutheran-Catholic dialogue report *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry* (2017) takes ecumenical communion ecclesiology as its starting point. Moreover, it specifies its framework as “sacramental”. This is also the presupposition if the constitutive ecclesiological elements are to be understood sacramentally: that the revelation of God in Christ is present in the visible Church analogously to the incarnation and witnesses to the interconnectedness of creation and redemption. The report states: “In aiming to take a step towards a differentiated consensus on the Church’s concrete structures, we first need to explicate our joint understanding of the Church as a sacramental framework of the Eucharist and ministry.”¹

The document first explicates a common understanding of the Church. In the light of current ecumenical dialogue it states that there is no dichotomy between the Church as a creation of the Word and as a sacrament of the world. The Church is the community of the faithful and the communion of saints for both Lutherans and Catholics. Both can understand the Church broadly as a sacrament. Both agree that, as instruments of God’s salvific grace, the “principal visible elements of the Church are the Holy Scriptures, the teaching of the apostles, the sacraments, and the divinely instituted ministry”.²

The mission of the Church in the world is essentially witness, worship, and service. Their focus is on the proclamation of the Gospel and in the celebration of the Eucharist. “In each local Church the One, Holy,

Catholic and Apostolic Church of the creed through participation in the life and salvation opened by the Triune God is present, as is the unity and communion with the other local Churches which this implies. This unity and communion is manifested in an ultimately universal communion of communions of local Churches (*communio communionum ecclesiarum*).”³

The concluding remarks state: “Consensus on the basic truths of faith has been established here concerning the understanding of the Church as a sacramental sign and instrument of the *missio Dei* in the world (cf. 25–49).”⁴ A differentiated consensus on the Eucharist and Ministry is then presented within this sacramental ecclesiological framework.

A Differentiated Consensus on Sacramental Ordination and the “*defectus ordinis*”?

To assist us and the readers of the report to understand the biblical and historical discussion of the theology of ordained ministry, its structural development, and historical controversies in their context, an analytical overview of the biblical and historical background of the ministry is given. An essential point is the understanding of the connection between communion, tradition, and succession. This provides the background both for the Reformation and contemporary understandings of the communion ecclesiological framework in ecumenical theology.

Where the relationship between the common priesthood and the ordained ministry was concerned, it was relatively easy to formulate a common affirmation on

1 CG 24.

2 CG 309.

3 CG 310.

4 CG 356.

the basis of the faithful's participation in Christ: "We agree that though they differ from one another in essence and not only in degree, the common priesthood of the faithful and the ministerial or hierarchical priesthood are nonetheless interrelated: each of them in its own special way is a participation in the one priesthood of Christ. The ordained ministry should be exercised personally, collegially, and communally".⁵ Because the interrelation between common priesthood and the ordained ministry didn't seem to be a problem for us we didn't discuss it extensively in the report. However, we referred with appreciation to the conclusion of Pope Francis: "The world in which we live, and which we are called to love and serve, even with its contradictions, demands that the Church strengthen cooperation in all areas of her mission. It is precisely this path of synodality which God expects of the Church of the third millennium".⁶

The ordained ministry is seen as an integral element within the sacramentality of the Church. In the context of the sacramental communion ecclesiology based on the presence of Christ in the Church through word and sacraments, we agree that the "...ordained ministry is instituted by God in service to the word and sacraments as a lifelong vocation. Ordination cannot be repeated."⁷ "We agree that ordination to the sacred ministry is sacramental. It is an instrumental act in which the gift of the Holy Spirit is prayed for and transmitted through the promises in God's word and the laying on of hands."⁸ "We agree that the ordained ministry is constitutive and necessary for the Church."⁹

Moreover: "We agree that the word 'ordination' in our Churches is reserved for the sacramental act which integrates a person into the order of bishops, presbyters, or deacons, and goes beyond a simple election, designation, delegation, or institution by the community, for it confers a gift of the Holy Spirit which can come only from Christ himself through his Church.

Ordination can be performed only by validly ordained bishops representing the communion of the Church."¹⁰

From the practical perspective it is also especially noteworthy that as Lutherans and Catholics we found ourselves able to recognise the key elements of a valid ordination in our respective traditions. The Lutherans write: "In both the Catholic and Lutheran rites the transmission of the gift of the Holy Spirit through word, prayer, and the laying on of hands in episcopally administered ordination [is] clearly central".¹¹ The Catholics write: "In the ELCF ordination rites many elements are present that are common to both of us. ... The formulations used can be read and understood in a Catholic sense."¹²

Concerning the ordination of a deacon, presbyter, or bishop, it is thus jointly stated: "We agree that ordination is carried out by a bishop through word, prayer, and the laying on of hands. Ordination is not understood as merely a demonstrative public confirmation of the call, but as an instrumental and sacramentally effective act, in which the ministry is concretely given. The ordination is based on the self-giving love of the Triune God. It is an expression of the mission of God in the world".¹³ We jointly underline the apostolic succession as a sign of fidelity to the divine apostolic mission. Paragraph 231 states: "We agree that episcopal ministry in apostolic succession is received through collegial succession, which incorporates the bishops into the episcopal college. The college of bishops is the successor of the college of the apostles..."

From the perspective of the Lutheran confessions it is especially important that together we underline that the "authority of the bishop is founded on the authority of the word of God. When the bishops proclaim the Gospel, they act in the name of Christ and with his authority. The bishops carry a special responsibility for the apostolic mission of the Church by providing spiritual leadership in their dioceses, a leadership that is exercised in community with the entire people

5 CG 197.

6 CG 268. Cf. International Theological Commission, Synodality in the Life and Mission of the Church, 9: "...making a synodal Church a reality is an indispensable precondition for a new missionary energy that will involve the entire People of God."

7 CG 200.

8 CG 201.

9 CG 204.

10 CG 205.

11 CG 209.

12 CG 210.

13 CG 220.

of God (*sensus fidelium*)¹⁴. This is confirmed by the quotation from *Lumen Gentium* 25 in paragraph 241: “[A]mong the principal duties of bishops the preaching of the Gospel occupies a pre-eminent place.” In paragraph 245 the focus of the episcopal ministry in the service of the Church’s apostolic mission is further underlined; and paragraph 250 states: “We agree that the foundation for apostolic continuity is the steady focus of the Church on the redemptive death and resurrection of Jesus Christ and on the apostolic witness to this Gospel.”

There is also an ecumenically important formulation in paragraph 251: “We agree that apostolicity is continuity in faith in the life of the Church and in the structures and ministry of the Church.” In other words, if it is our view that the ordained ministry, which serves the apostolic mission of the Church through word and sacraments, is constitutive for the Church. This applies to all ordained ministry, because they take part in the same ministry of Christ. Ordination is not merely an empty rite but is based on the promises of God in his word and on the promised gifts of the Holy Spirit through prayer and the laying on of hands. Thus, ordination is constitutive because it is the special task of the ordained ministry to serve the proclamation of the apostolic Gospel in word and sacraments, and in word and deed.

From the Lutheran perspective this does not imply a denial of the validity of the ordained ministry in a church in which there are no deacons or bishops, but only pastors. Continuity in the ordained ministry which serves the apostolic mission and Gospel is nevertheless crucial. It might be said that the sign is richer in the threefold ministry of deacon, priest, and bishop than it is in a onefold ministry.

In conclusion, “The differentiated consensus on the episcopal ministry (cf. 220–259) includes: 1) sacramental episcopal ordination through word, prayer, and the laying on of hands; 2) episcopal ministry in apostolic succession as a sign of fidelity to the divine mission; 3) the authority of bishops; 4) episcopal ministry in service to the apostolic mission of the Church; and 5) the apostolic dimension of the ordination of a bishop.”¹⁵

The conclusion concerning the differentiated consensus on the ordained ministry follows: “The sixteenth-century condemnations seem not to apply when they are seen in the light of this broad consensus on the basic truths of the Church, the Eucharist, and the ministry. It seems that the Second Vatican Council’s understanding of the ordained ministry [in the Lutheran tradition in general] as lacking the fullness of a sacramental sign (*defectus sacramenti ordinis*) can also be questioned on the basis of the differentiated consensus we have attained. It therefore seems plausible to suggest that the Catholic Church might eventually re-evaluate her understanding of the Lutheran ministry in the light of the results of this dialogue”.¹⁶

However, there is a difference between Catholic and Lutheran understandings concerning the recognition of the ordination of women. Accordingly, the report asks: “whether the basic consensus on the sacramentality of the ordained ministry endures, although there are different views concerning who can be ordained”.¹⁷

We were unable to offer an overall solution to the joint understanding of the Petrine Ministry, but we formulated some essential points of consensus and convergence. We hoped to encourage the formulation of something in conclusion through further discussion and elaboration. Paragraph 361 states: “There is a growing common understanding on the Petrine Ministry (cf. 260–275). It refers to the following themes: 1) its biblical background; 2) the divine mission of St Peter and the Petrine Ministry today; 3) the ministry of unity; 4) the Petrine Ministry within the apostolicity of the whole Church; 5) the episcopal ministry of the Bishop of Rome; 6) his role in protecting the freedom of the Gospel’s proclamation and safeguarding the fundamental truths of the Christian faith”. We encourage further discussion and conclude: “Our already emerging consensus suggests that the doctrine of the primacy of the pope does not need to be a Church-dividing difference if the pope is not thereby dissociated from the structure of communion”.¹⁸

A Principal and/or Partial Recognition of Ministry?

We can assume that a principal joint declaration on the basic truths of faith concerning sacramental or-

14 CG 238.

15 CG 360.

16 CG 305.

17 CG 333.

18 CG 354.

dination might be achieved as a sacramentally effective, anamnetic, and epicletic rite. The most obvious remaining obstacles are the ordination of women and communion with the Bishop of Rome and, through him, with the Catholic College of Bishops.

In paragraph 227 the report states: "The Catholic Church is not in a position to admit women to ordination on the basis of her practice and doctrine. However, on the basis of Lutheran-Catholic dialogue [referring to the report *Ministry* 25] she 'is able to strive for a consensus on the nature and significance of the ministry without the different conceptions of the persons to be ordained fundamentally endangering such a consensus and its practical consequences for the growing unity of the church'."¹⁹ If this is still accurate, a joint declaration could present a consensus "on the nature and significance of the ministry" in spite of this difference. However, it should be stated explicitly that there are significant differences with possible theological implications concerning the different conceptions of those who may be ordained which should be resolved before full recognition. It might be asked if it would be helpful to open the door to a partial recognition at this stage. However, the implied two-level understanding of Lutheran ministry might be more divisive than a recognition in principle of the act of ordination. This would naturally imply that the ordained person is faithful to the apostolic gospel and to the promises given at the ordination.

For many Lutherans there are no major difficulties in understanding the Bishop of Rome as a "mouthpiece of Christianity" in the name of the apostolic gospel and the basic truths of Christian faith, peace and justice, and "strengthening the brothers" (Luke 22:32). As the head of the largest Christian church with the largest media coverage he *de facto* already is a – if not *the* – global voice of Christianity in the public square. Based on his historical position in the first millennium as *primus inter pares*, I cannot see that there would be any major difficulty in recognising him as the convenor and chair of an ecumenical synod or an ecclesiastical mediator in conflict situations. It is emphasised that primacy is a "primacy of love". A prayer for the Bishop of Rome might well be regularly included in intercessions as a sign of communion. It might be profitable to reflect more on the suggestion of drawing a distinction between the positions of the pope as primate of the universal Church and as primate of the Catholic Church. In this way it might be easier to reconcile various jurisdictions.

19 CG 227.

A Sufficient Differentiated Consensus Regarding the Sacramentality of the Ordained Ministry?

A Catholic Approach

Hervé Legrand OP

Despite a long familiarity with the Catholic-Lutheran dialogue, I must confess I feel overwhelmed by the task assigned to me. It is impossible to do justice to this 170-page work in a quarter of an hour. To do it well, a semi-annual seminar would hardly be enough. I will therefore limit my analysis to the main thesis which so closely links the sacramentality of ordination to the sacramentality of the Church.

I. Some Clarifications Needed from the Catholic Side

The differentiated consensus reached on that basis is impressive. But a question remains: Can such a consensus be widely received through the selected terminology? For the future of our dialogue worldwide, I hope to be of some help by first drawing attention to a necessary clarification of the Catholic concept of validity (I) and then examining the *theologoumenon* about the sacramentality of the Church (II).

First Clarification: Validity

The concept of validity needs more than one clarification.

1. The concept of validity is not a theological, but rather a *canonical* one

Deciding whether sacramental action is invalid does not involve deciding on its theological or spiritual value; it only means that it is not recognized or received within our Church. Pope Benedict XVI expressed this clearly in a letter to Dr Hanselmann, the Lutheran bishop of Bavaria.

One of the results of the ecumenical dialogue is precisely the fact that the question of the Eucharist is not reduced to the problem of “validity”. Similarly, a theology based on the notion of “succession”, as is the case in the Catholic Church and the Orthodox Church, does not necessarily deny the salvific presence of the Lord in the Protestant Supper¹.

2. Invalidity and *defectus*

In canonical terms, Lutheran ordinations are invalid because they suffer from a *defectus* according to the Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio* 22. In Latin, *defectus* has two meanings. It may be translated:

- as “lacking something”, or in French “*déficient*”
 - or as “not coming into being”, in French “*nul*”; in Italian “*mananza di*”
3. There is no binding doctrinal judgment concerning the invalidity of ordinations in *Unitatis Redintegratio*

The statement of UR 22 on *defectus* is introduced by the phrase “*quamvis credamus*”, very seriously misunderstood in a semi-official German translation² as meaning “*nach unserem Glauben*”, “according to our faith”, instead of “in our opinion”, which is the correct translation. In any case, a canonical statement is not a faith statement.

4. The recognition of the validity of the orders in other Churches by the Catholic Church

The Catholic Church recognizes the validity of the orders in the Orthodox, Oriental and Old

1 Benedict XVI, *Faire route avec Dieu. L'Eglise comme communion*. Paris, Parole et silence, 2005, p.233 ; *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg, 2002.

2 It is unfortunately the translation published by the authoritative *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Catholic Churches, not so much due to historical apostolic succession, but rather because these Churches are in the apostolic succession for two reasons: they profess the apostolic faith and their bishops have the capacity to celebrate synods and councils together and with the Catholic Church. If these two conditions are not fulfilled one would not recognize a “genuine apostolic succession”, as fulfilled.

Let us summarize:

Invalidity means lack of canonical value, but does not preclude theological or spiritual value. The invalidity of Lutheran ordinations is a common opinion in the Catholic Church and not a faith statement. This opinion is linked to a clarification of the content of apostolic succession.

Question: Isn't the concept of canonical validity too difficult to understand and theologically too fragile to play a central role towards achieving consensus, even if differentiated?

Second Clarification: Sacramentality of the Church, a Theologoumenon that is not an Official Doctrine

The sacramentality of the Church is the key concept and the linchpin of the consensus reached. This concept structures the entire document and is decisive for establishing the sacramentality of ordination. Therefore, it needs both historical and systematic hermeneutics.

HISTORY

It was only at the end of the 13th century that the various sacraments were included in a treatise on “the sacraments in general” (an expression the document also adopts at the beginning of §.311). It was only at the end of the 19th century that this option opened the way for a few Catholic theologians to define the Church itself as a sacrament, although it is only a servant of the sacraments. Historically, we have increasingly moved away, from each of the original specific actions that the Lord commanded, namely to bap-

tize, to celebrate the Eucharist, to forgive sins and perhaps to ordain ministers. Through a kind of abstraction, one began to speculate about sacramentality in general, and from there on, about the sacramentality of the Church.

Question: I wonder if such systematization is helpful. Most probably a historically grounded understanding of sacraments would have legitimately allowed for a more differentiated consensus than the present one. Perhaps a differentiated consensus that would even be acceptable outside our bilateral dialogue?

SYSTEMATICS

The innovative concept of the Church as a sacrament involves some doctrinal risks, such as conceiving the Church as the source of the sacraments, or even as a hypostasis, an intermediary between God and human beings.

Karl Rahner's theology clearly involves the risk of making the Church the source of the sacraments in. He often speaks of the *Selbstverwirklichung*, the self-realization of the Church in the sacraments. Conceived as *Ursakrament* or *Grundsakrament*, a fundamental sacrament from which the different sacraments flow³, the Church is, so to speak hypostatized. But a question arises - let us take the clear example of the classical adage “*The Church makes the Eucharist and the Eucharist makes the Church*”. What happens if we give the same meaning to the word “make” in both sentences? Primarily, the Eucharist makes the Church; the Church is not the subject of saving acts, it is only instrumental. If we forget it, the Church becomes an intermediary between God and God's people⁴.

Nevertheless, the adoption of the concept of Church-sacrament, and more broadly the vocabulary of the sacramentality of the Church, has allowed for a differentiated consensus in this document. In its current state, this basis is fragile for two reasons: the concept is by no means an official Catholic doctrine and it would probably not find a wide reception given the generally accepted Lutheran theology of the Church.

First question: The Church conceived as a sacrament is not an official Catholic doctrine

3 This innovation had an apologetic flavor aiming at saving the affirmation of Trent, according to which Jesus had instituted the seven sacraments, which became untenable in the historical consciousness of the twentieth century. But as founder of the Church as a mystery, Jesus remains the founder of its sacraments.

4 This is a wellfounded fear: the Lutheran A. Birmelé sees such a teaching in a (very unique) affirmation of Lumen Gentium 64 where it is said that the Church “becomes herself a mother. By her preaching she brings forth to a new and immortal life the sons who are born to her in baptism, conceived of the Holy Spirit and born of God”, cf. *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris, 1986, p.228.

The drafters of the document have probably overestimated the reception of this innovative *theologoumenon* in the Catholic Church. The idea that the Church would be a fundamental sacrament, or that it would be sacramental in nature because of the sacraments it celebrates, is only a *free theological opinion* among Catholic theologians, an opinion that Vatican II refused to adopt, on two occasions. It was rejected during the very first draft of the Constitution on the Liturgy, *Sacrosanctum concilium*, in the following terms:

The idea of the Church as *Ursakrament* is an interesting idea, possibly right, but it is only a theological opinion that you can teach in your classes. But you cannot make an ecumenical council take on your personal ideas⁵.

It is rejected again in *Lumen Gentium*⁶, which refused the *modus* of Cardinal Frings who supported the idea with 70 other Council Fathers⁷. Vatican II, therefore, did not teach that the Church is a sacrament. It is said that it was «like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely-knit union with God and of the unity of the whole human race». As in Scholastic sacramental theology, the sacraments are presented as signs and instruments, and as, according to LG's previous and inaugural sentence, the vocation of the Church is to be a sign of the good news and an instrument for preaching the, in that regard the Church also resembles a sacrament. Yet, in all of its occurrences, this "sacramental" vocabulary⁸ describes *the missionary and eschatological vocation of the Church, without ever linking it to the theology of the sacraments*⁹. It should also be noted that the Scholastic vocabulary in no way hypostatizes the Church by using this vocabulary: the instrumental cause is that which belongs to the pen in the act of writing.

Second question: If the concept of Church as sacrament is still discussed on the Catholic side, and since it appears in the Lutheran tradition as a "*blinde, undeutliche Begriff*", we have a problem: the consensus on that basis is not differentiated enough. We are then faced with a choice:

- We have a local consensus between the Church of Finland and the Catholic Church. Is it a possibility? It

hardly seems likely, even though Cardinal Ratzinger did not exclude such a possibility. "Since the local Church is a real and immediate realization of the Church itself, local ecumenism [...] is the original form of ecumenism and a normal starting point"¹⁰.

-Or, rather, we try to extend the consensus on a scale larger than our bilateral dialogue. Precisely on the sacramentality of ordination, we need serious conceptual work on both sides. Indeed, in Finland, thanks to contemporary *theologoumenon* on the sacramentality of the Church, we have converged on ordination in the framework of this category. However, to ensure the solidity of this consensus on both sides and to allow for a wider reception beyond this context, our two Churches could use the results of the past 50 years of liturgical research. Some suggestions from the history of ordination could broaden and deepen the future of this important dialogue on the sacramentality of the episcopate and ensure its wider reception.

II. Towards New but Traditional Categories to Understand the Sacrament of Ordination.

The consensus obtained is impressive and worth quoting concerning ordination in general.

We agree that the word 'ordination' in our Churches is reserved for the sacramental act which integrates a person into the order of bishops, presbyters, or deacons, and goes beyond a simple election, designation, delegation, or institution by the community, for it confers a gift of the Holy Spirit which can come only from Christ himself through his Church. Ordination can be only performed by validly ordained bishops representing the communion of the Church (§ 205).

And also concerning episcopal ordination:

We agree that the episcopal ministry in apostolic succession is received through collegial succession, which incorporates the bishops into the episcopal college.

⁵ This is the answer of the commission's answer to two eminent liturgists, Jungmann and Vaggagini wanting to go in this direction (see Archives A.-G. Martimort kept by the Catholic Institute of Toulouse).

⁶ *Acta Synodalia* II, 1, 455-456.

⁷ *Acta Synodalia* II, 1, 343.

⁸ LG 1, 2, 9, 13; GS 42,45; AG 1 and 5.

⁹ For the overall demonstration see Hervé Legrand, «La sacramentalité de l'Eglise selon Vatican II», *Positions Luthériennes* 57 (2009) 201-218.

¹⁰ J. Ratzinger, *Les Principes de la Théologie catholique, Esquisse et matériaux*, Paris, 1985, p. 335.

The college of bishops is the successor of the college of the apostles (§231).

Due to the very understandable constraint of past polemics, this consensus has been obtained in the context of medieval or Scholastic theology. That is the reason why the consensus is mainly concerned with the legitimate transmission of the ministry, with the validity of the *act* of ordination (see the two references in § 292), with the persons ordained (§ 205) life-long? Man or woman? (§ 227), and the ambiguous suggestion that a Catholic bishop lay hands on a Lutheran bishop. Yet, in the ancient tradition, the ordained person was not the central focus in an ordination: it was the building up of the Church and its ministry. Nobody was ordained for himself as in medieval times¹¹.

Historically, the conceptuality used in this consensus differs from the traditional theology of ordination as exemplified by *The Apostolic Tradition* of Hippolytus¹². Ordination is concerned primarily with the Church and its communion, and very little with the newly ordained. So little, in fact, that, once elected, he may be ordained "*invitus, coactus*"¹³. We should also note that in the ordinations of the ancient Church, they were not very concerned with the "historical" succession of individual bishops¹⁴. This point is not central to the idea of apostolic succession, as Cardinal Newman reminded the Anglicans¹⁵. We also need to bear in mind that the ancient rituals never mention that ordination would convey apostolic powers¹⁶.

One suggestion

In order to obtain an even broader consensus which could further rally other Lutheran or Reformed Churches, and foster the necessary reforms concerning synodality in the Catholic Church which is currently deficient, according to Pope Francis, I would dare to make a suggestion for the next step in the dialogue.

I wonder if it would not be fruitful in the future to resort to more traditional categories which would also more ecumenical. I can only sketch a few avenues based on the rich liturgical studies of the last half-century¹⁷. Instead of thinking about ordination in modern canonical terms that are sometimes ontological, perhaps it might be beneficial to consider the entire process of ordination.

In these terms, an ordination is at the same time:

-a process of *election* by both God and the Church. Yet, nowadays do the people of God play a role in selecting a Catholic bishop? Nowhere do the people take part in the election/vocation of a bishop, nor can the people give testimony on the abilities and qualities of the future bishop (*scrutinium*).

-a *confessing* process. The future bishop confesses his faith in the assembly which gives him its *testimonium*, as do the bishops of the surrounding local churches.

-a multiform *epiclesis*. According to the *Apostolic Tradition* of Hippolytus: "all pray in their hearts for the descent of the Spirit", but alone the neighboring bishops lay on their hands. The charism of leadership is given to the new bishop (*spiritus principalis*). In that circumstance, the people of God also appear as the

11 This was no longer the case in Luther's time, when a lot of priests were ordained only *ad missam*. But is it not the case when nowadays many are ordained bishops without a diocese in the Catholic Church?

12 Cf. Hervé Legrand, « Die Ordinationspraxis der alten Kirche », *Einheit vor uns* (Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission), Paderborn-Frankfurt, 1985, pp.82-85.

13 Cf. Y. Congar, « les ordinations *invitus, coactus*, de l'Eglise antique au canon 214 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 50(1966)169-197; *Droit ancien et structures ecclésiales*, Variorum Reprints, London, 1982. NB. The word « candidate » has been mistakenly introduced in the ritual on p.150.

14 The lists of episcopal succession are always constructed according to the succession on the seat and never according to the chain of impositions of the hands. It is significant that St Augustine refuses to take account of the ordaining bishops in his ecclesiology, cf. W. Wischmeyer, « Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streites », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des älteren Kirche* 70(1979) 68-85. This position remains dear to P.E. Persson, *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation*, Lund 1961 (A systematic point of view).

15 J.H. Cardinal Newman, *Essays Critical and Historical*, 8th Edition, London, 1888, t. II. P.87-88 : « Catholics believe their orders are valid, because they are members of the true Church, and Anglicans believe they belong to the true Church, because their orders are valid[...]. The Church is not based on her Orders ; she is not the subject of her instruments ; they are not necessary for her idea ; we could even afford, for argument's sake, to concede to Lord Macaulay the uncertainty of our Succession ».

16 Cf. H. Ohme, *Bischofslisten*, *Lexikon für Theologie und Kirche* (Hrsg. W. Kasper), 1998, p.500. The more ancient lists do not mention an apostle in the first place. See also L. Koep, « *Bischofslisten* », *Reallexikon für Antike und Christentum* Bd II

17 T. Osawa, *Das Bischofsseinsetzungsverfahren bei Cyprian iudicium, suffragium, testimonium, consensus*, Frankfurt a.M., 1983.

Temple of the Holy Spirit. It is also the visible Body of Christ, because the ordination takes place within the celebration of the Eucharist.

- an entrance into a *presidential office* for the whole life of a local Church: proclamation of the Word, celebration of baptism and the Eucharist, distribution of offices; an office which seeks to be the *link of communion* between his Church and all the other Churches (catholicity and collegiality). The new bishop is part of his Church and is vis-à-vis his own Church. Episcopal collegiality is, indeed, clearly expressed in the episcopal ordination (a minimum of three bishops is required to ordain a new one, cf. Nicea) and being a member of the college of bishops implies having the power and duty to hold joint councils and synods¹⁸.

My question: would not an approach that focuses on processes rather than canonical concepts be more fruitful for enlarging the partial consensus already reached?

¹⁸ Here the consensus, even differentiated, is too short about apostolic ministry: nothing is said about the required collegiality of Lutheran bishops in the Nordic countries. Is there a true collegiality among them when they don't question the fact that they cannot take binding decisions outside the boundaries of their respective countries? Or even when the Parliament decides about Church order, as it seems to be the rule in Denmark? Very little is said about the bishop being in and vis-à-vis his Church.

... when they do not question de préférence

Puhe paavi Franciscukselle suomalaisen ekumeenisen delegaation vierailulla Pyhän Henrikin päivänä 19.1.2019

Jari Jolkkonen

Pyhä isä,

Haluan kiittää sydämellisesti koko ekumeenisen delegaation puolesta siitä, että pyhän Henrikin muistopäivänä voimme tavata Teidät. Tänä mielessäni on kolme viestiä yhteiseen keskusteluun.

Ensimmäinen viestini on: *Kirkon traditio on lahja, ei ongelma.*

Tänään luterilaiset ja katolilaiset Suomessa viettävät yhdessä pyhän Henrikin muistopäivää. Meille molemmille hän on piispa ja marttyyri. Meille molemmille hän merkitsee jatkuvuutta. Myös Suomen evankelis-luterilainen kirkko tahtoo jatkaa piispa Henrikin toteuttamaa evankeliumin julistamisen palvelutehtävää.

Kirkon traditio on lahja, jonka otamme kunnioituksella vastaan itse Kristukselta ja hänen apostoleiltaan sekä kaikilta uskollisilta evankeliumin todistajilta. Kirkon traditio on lahja, jota haluamme kiitollisena jakaa yhä uusille sukupolville.

Toinen viestini on: *Oman aikamme haasteet ohjaavat kirkkojamme yhteistyöhön ja yhteiseen todistukseen.* Monet pilvet erityisesti läntisessä kulttuurissamme estävät ihmisiä näkemästä Kristuksen valoa. Esimerkiksi konsumerismi, tieteusko, yksilökeskeisyys, anti-humanismin ja kansallismielisyyden yhdistelmä, sekularismi ja jopa jonkinlainen kristofobia ovat yhteisiä haasteita meille molemmille, ei vain toiselle.

Lisäksi julkisessa keskustelussa kristityt luokitellaan usein mustavalkoisesti ”konservatiiveihin” ja ”liberaaleihin”. Tämä karkea, vastuuton ja tyhmistävä luokittelu vaikeuttaa yhteistä todistamisen tehtäväämme. Kirkkoina meidän tulisi välttää tällaisia leimoja. Kristuksen mukaan rakkaus totuuteen ja rakkaus lähimmäiseen kuuluvat yhteen, vaikka ne usein irrotetaan toisistaan.

Kolmas viestini on: *Kristuksen rukous ”jotta he olisivat yhtä” velvoittaa meitä jatkamaan tiellä kohti näkyvää ykseyttä.*

Tänä vuonna on kulunut 20 vuotta siitä, kun kardinaali Edward Cassidy ja piispa Christian Krause, Luterilaisen maailmanliiton presidentti, allekirjoittivat *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* -asiakirjan. Se oli käänteentekevä läpimurto kirkkojemme lähentyemisessä. Se oli välttämätön, mutta ei lopullinen askel kohti näkyvää ykseyttä.

Rohkenen kysyä nöyrästi, Pyhä isä: Voisimmeko yhdessä ja päättäväisesti jatkaa sillä tiellä, jonka *Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta* on avannut? Monet katoliset ja luterilaiset teologit kautta maailman ovat toivoneet ja rukoilleet seuraavaa askelta: että yhdessä laadimme ja allekirjoitamme *Yhteisen julistuksen kirkosta, ehtoollisesta ja kirkon virasta*. Tätä myös kardinaali Kurt Koch ehdotti vieraillessaan Suomessa huhtikuussa 2015. Omasta puolestani toivon Teidän tukeanne tälle tavoitteelle.

Vuosi sitten luovutimme Teille Suomen luterilaisten ja katolilaisten laatiman asiakirjan Kasvavaa yhteyttä – Julistus kirkosta, ehtoollisesta ja virasta (Communion in Growth – Declaration on the Church, Eucharist and Ministry). Toivomme, että tämä paikallisen dialogin hedelmä voisi, yhdessä toisten paikallisten dialogien kanssa, tukea kansainvälistä oppikeskustelua ja kirkkojemme lähentymistä.

Teillä, Pyhä isä, on tärkeä tehtävä kirkon ykseyden vaalijana. Merkinä tästä totesitte saarnassanne Lundissa Reformaation muistovuoden jumalanpalveluksessa lokakuussa 2017: ”Me katolilaiset ja luterilaiset olemme alkaneet kulkea yhdessä sovinnon tietä [...] meillä on nyt ratkaiseva ja historiallinen hetki siirtää taaksemme vastakkainasettelut ja erimielisyydet, jotka ovat usein estäneet meitä ymmärtämästä toisiamme.”

Vaikka Martti Luther joutui välikirkoon silloisen paavi Leo X:n kanssa, hän arvosti Rooman piispalle kuuluvaa virkaa evankeliumin palvelijana. Saarnassaan 20.5.1520 hän sanoi: ”Kristus ei ole määrännyt paaville mitään niin selvästi kuin tämän: ’Kaitse minun lampaitani’ (Joh. 21:16). Paavin tulee olla Jumalan kar-

jan tallirenki (*goths stallknecht*) ja tuoda rehu meille syötäväksi" (WA 9, 459, 4).

Luterilaisena piispana haluan kiittää Teitä siitä tavasta, jolla olette ruokkineet Kristuksen laumaa Jumalan sanalla. Tänä iltapäivällä Sopra Minerva -kirkossa rukoilemme kaikkien Kristuksen seuraajien puolesta, myös Teidän puolestanne.
Herra olkoon Teidän kanssanne.

Paavi Franciscuksen puhe suomalaiselle ekumeeniselle valtuuskunnalle 19.1.2019

Rakkaat veljet ja sisaret,

Toivotan iloiten teidät tervetulleiksi. Usean vuosikymmenen ajan ekumeeninen pyhiinvaelluksenne Roomaan pyhän Henrikin juhlan yhteydessä on mahdollistanut veljellisen kohtaamisemme ja osaltaan edistänyt kristittyjen ykseyttä.

Yhteinen ponnistelumme ekumenian hyväksi on julistamme uskon olennainen edellytys, vaatimus, joka syntyy identiteetistämme Jeesuksen opetuslapsina. Ja opetuslapsina samaa Herraa seuraten käsitämme yhä enemmän, että ekumenia on tie. Kuten paavit ovat Vatikaanin II kirkolliskokouksesta alkaen jatkuvasti korostaneet, tuo tie on peruuttamaton. This is not an optional way. Ykseys keskuudessamme kasvaa tällä tiellä: siksi vuosittainen pyhiinvaelluksenne Roomaan on erityisen puhutteleva merkki, josta kiitän teitä. Se kutsuu meitä kulkemaan yhdessä ykseyden tietä, joka Pyhän Hengen armosta johtaa meidät yhdessä Herramme Kristuksen luo Isän rakkaina lapsina ja siten veljinä ja sisarina keskenämme. Olen kiitollinen Kuopion luterilaiselle piispalle, paitsi hänen kohteliaista sanoistaan ja kallisarvoisista rukouksistaan, myös siitä, että hän kiinnitti huomionsi siihen, että meidän on ennen kaikkea toteutettava yhteistä rakkauden palvelusta ja yhteistä uskon todistusta. Ne perustuvat kasteeseen, kristittyinä olemiseemme: se on keskus! Todellakin, kuten meille muistutettiin, erilaiset sosiologiset luokittelut, joita kristityistä usein pinnallisesti käytetään, ovat toissijaisia tai hyödyttömiä aspekteja. Kun rukoilemme yhdessä, kun yhdessä julistamme evankeliumia ja palvelemme köyhiä ja tarvitsevia, huomaamme jälleen olevamme tiellä ja tuo tie etenee kohti näkyvän ykseyden päämäärää.

Myös teologiset ja kirkko-opilliset kysymykset, jotka yhä etäännyttävät meitä, voidaan ratkaista vain tämän yhteisen matkan kuluessa – ne eivät koskaan ratkea, jos pysymme jyrkkinä –, pakottamatta ja ennustamatta, miten ja milloin se tapahtuu. Mutta voimme olla varmoja, että jos olemme kuuliaisia Pyhälle Hengelle, hän johdattaa meitä tavoilla, joita tänään emme voi kuvitellakaan. Meidät on kutsuttu tekemään kaikki voitavamme edistääksemme kohtaamista ja ratkaisaksemme rakkaudella väärinymmärrykset, vihamieli-

syydet ja ennakkoluulot, jotka vuosisatojen ajan ovat tuhonneet suhteitamme. Tiehen kohti teologista konsensusta on antanut panoksensa viimeaikainen suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta, otsikoltaan *Communio in Growth*. On jatkettava dialogia, vietävä eteenpäin sitä, mikä on aloitettu.

Matkalla emme ole yksin. On yhteisiä todistajia, jotka, kuten pyhä Henrik, edeltävät meitä tiellä. Siksi on totta – kiitos, että muistutitte myös tästä – että traditio ei ole dilemma, vaan lahja. Traditio tulee latinan verbistä *tradere*, joka tarkoittaa antamista/edelleen välittämistä. Traditio ei ole jotakin, jota käytämme erottaksemme, vaan talletus, joka on uskottu meille, jotta rikastuttaisimme toisiamme vastavuoroisesti. Meidät on aina kutsuttu palaamaan alkuperäiseen talletukseen, josta tradition virta kumpuaa: se on Kristuksen avattu kylki ristillä. Hän antoi meille itsensä kokonaan, antaen meille myös Henkensä (vrt. Joh. 19:30, 34). Siitä kumpuaa uskonelämämme, siinä on jatkuva uudestisyntymämme. Siitä löydämme voiman kantaa toinen toistemme taakkoja ja ristejä. Niiden edeltäminä ja tukemina, jotka ovat antaneet elämänsä rakkaudesta Herraa ja veljiä ja sisaria kohtaan, meitä kutsutaan olemaan koskaan uupumatta matkalla.

Joka vuosi maailman kristityillä on erityinen ajan kohta pyytää Herralta suurempaa ykseyttä. Se on kristittyjen ykseyden rukousviikko, joka tänä vuonna keskittyy Raamatun sanoihin ”Olkaa rehellisiä ja oikeudenmukaisia” (vrt. 5. Moos. 16:18-20). Tuo monikkomuoto muistuttaa meille, että oikeudenmukaisuuden hyväksi ei voi työskennellä yksin: oikeudenmukaisuus kaikille edellyttää, että sitä etsitään yhdessä. Maailmassa, jota sodat, viha, kansalliskiihkoilut ja jakautumiset repivät, yhteistä rukousta ja ponnistelu suuremman oikeudenmukaisuuden puolesta ei voi siirtää tuonemmaksi. Niiden laiminlyömistä emme voi sallia. Luotan siihen, että yhteinen rukouksen ja uskon todistuksemme kantaa hedelmää ja että vierailunne vahvistaa jo olemassa olevaa vakaata yhteistyötä luterilaisten, ortodoksien ja katolilaisten kesken Suomessa. Sitä varten ja teitä jokaista varten pyydän Jumalan runsasta armoa, pyytäen teitä myös jatkuvasti rukoilemaan minun puolestani. Kiitos.

Luterilais-katolinen dialogidokumentti Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta ja vuoden 2019 ekumeeninen Pyhän Henrikin pyhiinvaellus

Tomi Karttunen

Seminaari asiakirjasta Centro pro Unionessa ja Pyhän ristin yliopistossa 18.1.2019

Monsignor Matthias Türk totesi seminaarin loppupuolella esittämässään yhteenvedossaan, että esitelmien ja käydyin keskustelun perusteella voidaan todeta, että asiakirja *Kasvavaa yhteyttä* sai kaiken kaikkiaan myönteistä palautetta. Se ilmentää huomattavaa saavutusta ja argumentointia, jonka pohjalta on saavutettu konsensus. Merkittävimmät saavutukset ovat yhteisymmärrys kirkon ja viran sakramentaalisuudesta sekä siitä, että 1500-luvun oppituomiot ehtoollisesta eivät enää osu kohteeseensa.

Seminaari toi Türkin mukaan kuitenkin esiin lisänäkökulmia, joiden avulla asiakirjaa voitaisiin vielä rikastaa ja täydentää, niin että entistä useammat voisivat pitää saavutettua tulosta omanaan. Näihin näkökohtiin kuuluvat etenkin seuraavat: kirkko Jumalan kansana, yhteinen pappeus, episkopé piispanvirkaa laajempana käsitteenä, opetusvirka, synodaalisuus, liturgia, kirkon missioaraisuus ja ehtoollisen uhrin pastoraalinen ymmärtäminen.

Yhdessä amerikkalaisen asiakirjan *Declaration on the Way*, globaalin luterilais-roomalaiskatolisen teologisen dialogin saavutusten ja saksalaisen *Condemnations*-projektin sekä *Communio Sanctorum* -dialogidokumentin kanssa on koossa jo paljon materiaalia tulevaa yhteistä julistusta kirkosta, eukaristiasta ja virasta varten.

Yleiskeskustelussa tuotiin lisäksi esiin, että myös katolisessa kirkossa on meneillään uudistuksia, jotka on hyvä ottaa huomioon. Oliver Schuegraf Saksasta muistutti, että jo *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* herätti Saksassa turhautumista, kun se ei heti näyttänyt tuottavan konkreettisia tuloksia ajatellen ehtoollisyhteyttä. Huomautettiin kuitenkin, ettei ole viisasta asettaa esimerkiksi sopimusta ekumeenisten parien yhteisestä ehtoollisesta yhteisen julistuksen

ennakkoehdoksi. Yhteinen julistus voisi kuitenkin edistää sitä, että piispat käyttävät asiassa harkintavaltaansa, niin että entistä useammat parit voisivat päästä yhdessä ehtoolliselle.

Yleisesti ottaen luterilais-katolisen ekumenian edistymisen edellytyksiin kuuluu se, että yhteistyötä tehdään eri tasoilla mahdollisimman paljon. Ajatellen ykseyden askelia ja esimerkiksi luterilaisen kirkon piispanviran ja sitä kautta kirkon viran yleistä keskinäistä, askeleittaista tunnustamista luterilais-roomalaiskatolisen dialogin asiakirja *Facing Unity* (1985) tarjoaa professori James Puglisiin mukaan edelleen käyttökelpoista materiaalia otettavien askelten tarkastelemiseksi. Professori Herve Legrand totesi, että luterilaiset voisivat ehkä kysyä pyhältä istuimelta, mitä ykseyden saavuttaminen vielä konkreettisesti edellyttäisi. Pohdittiin myös sitä, voisiko ajatus erilaisten kirkollisten jurisdiktoiden hyväksymisestä edistää ykseyden askelten ottamista.

Professori Legrandin paperissa tähdennettiin, että myöskään katolisesta näkökulmasta ei ole syytä puhua liian voimakkaasti kirkosta sakramenttina. Tarkoitus ei ole ikään kuin hypostasoida kirkkoa, vaikka sitä kutsutaan "ikään kuin sakramentiksi" kommuunion merkinä ja välineenä. Kirkon viran sakramentaalisuudesta olisi hänen mukaansa hyödyllistä keskustella käyttäen vanhakirkollista, traditionaalista terminologiaa. Näin voitaisiin luoda edellytyksiä laajemmalle konsensukselle. Yleisesti ottaen Legrand pyrki pohtimaan, miten *Kasvavaa yhteyttä* -raportissa saavutettu konsensus voisi olla vieläkin differentioidumpi, niin että erilaiset perinteet voisivat pitää raportissa saavutettua konsensusta omanaan. Legrand myös korosti, että "validiteetti" ei ole virasta puhuttaessa teologinen, vaan juridinen käsite. "Validius" joko on tai sitä ei ole. Teologisesti asia on monisyisempi. Legrand piti myös tärkeänä keskustella tähän - luterilaisen viran *defectus*, puute - liittyen 1) piispojen opetusvirasta ja 2) tehokkaasta synodaalisuudesta. Hän kysyi, voisivatko esimerkiksi Pohjoismaiden luterilaiset piispat opettaa yhdessä. Erik Eckerdal huomautti, että

arkkipiispa Nathan Söderblomin alkuperäinen ajatus oli, että pohjoismainen piispainkokous, joka sai alkunsa hänen aloitteestaan, olisi myös päätöksentekoaikaa. Legrand totesi myös, että vaikka ehtoollisen uhrista on saavutettu systemaattisteologinen konsensus, asiaa pitää vielä työstää pastoraalisesta näkökulmasta.

William Hennin paperissa todettiin, että raportissa käsitellään piispuutta, primaattia ja opetusviran auktoriteettia "konkreettisina rakenteina" kommuunio-eklesiologisessa viitekehyksessä ja että "luvun kolme keskustelu virasta on varsin vakuuttava kaventaessaan eroa luterilaisten ja katolilaisten välillä näistä rakenteista." Hän piti tärkeänä erityisesti apostolisen suk-session käsittelyä, luterilaista kirkon jatkuvuuden painotusta sekä viran *defektuksen* käsittelyä. Henn nosti esiin sen, että olisi voitu hyödyntää enemmän *Unitatis redintegratio* -asiakirjan kolmannen artiklan ajatusta siitä, että Jumalan armo toimii myös "erossa olevien veljien" ja kirkollisten yhteisöjen parissa, kasteessa, sanassa, ehtoollisessa. Näin ollen katolinen kirkko itse asiassa tunnustaa näiden kirkollisten yhteisöjen sakramentaalisuuden. Ne toimivat kommuuniota luovina merkkeinä ja instrumentteina.

Paavi Franciscus puheessaan dialogidokumentista 19.1.

Paavi näytti yleisesti ottaen suhtautuvan myönteisesti suomalaisen dialogiasiakirjan antiin ja näki sen edistyneen keskinäistä lähentymistä. Piispa Jari Jolkkosen aloite yhteisen julistuksen valmisteleminen kirkosta, eukaristiasta ja virasta sai myös vähintään epäsuoraa tukea. Monsignor Türk vakuutti paavin olevan täysin ykseysneuvoston työn ja sitä kautta myös kardinaali Kochin aloitteen takana. Paavi totesi:

"Teologiset ja kirkko-opilliset kysymykset, jotka yhä pitävät meidät erillään, voidaan ratkaista vain tämän yhteisen matkan kuluessa – ne eivät koskaan ratkea, jos pysymme paikallamme –, pakottamatta ja kykenemättä näkemään ennalta, miten ja milloin se tapahtuu. Mutta voimme olla varmoja, että jos olemme kuuliaisia Pyhälle Hengelle, hän johdattaa meitä tavoilla, joita tänään emme voi kuvitellakaan. Sillä välin meidät on kutsuttu tekemään kaikki voitavamme edistääksemme kohtaamista ja ratkaistaksemme rakkaudella väärinymmärrykset, vihamielisyydet ja ennakkoluulot, jotka vuosisatojen ajan ovat tuhonneet suhteitamme. Matkaa kohti teologista konsensusta on auttanut viimeaikainen suomalaisen luterilais-katolisen dialogikomission julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta, otsikoltaan *Communio in Growth*. Dialogin pitää jatkua ja rakentaa tälle alulle."

Vierailu kristittyjen ykseyden edistämisen neuvostossa 21.1.

Kardinaali Koch totesi katsauksessaan ajankohtaisesta ekumeenisesta tilanteesta ensinnäkin sen, että *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* täyttää kuluvana vuonna 20 vuotta. Maaliskuun lopulle on suunnitteilla symposium, jossa julistukseen sitoutuneet maailmankommuuniot – luterilaiset, metodistit, reformoidut ja anglikaanit – tarkastelevat yhdessä katolisen kirkon kanssa, mitkä olisivat teologisen dialogin seuraavat askeleet.

Luterilaisten kanssa on hankkeissa yhteisen julistuksen valmistelu kirkosta, eukaristiasta ja virasta. LML:n ja ykseysneuvoston virkamiestapaamisissa on määrää keskustella siitä, miten alustavien keskustelujen pohjalta asiassa edetään. Kardinaali Koch kiitti jälleen suomalaisen oppikeskusteluraportin annista yhteiseen suuntaaviin. Hän ei halunnut antaa sen tarkempia suuntaviivoja, kun nostettiin esille oppikeskusteluraportin *Kasvavaa yhteyttä* jälkeinen teologinen dialogi Suomessa. Kardinaali siirsi pallon suomalaisille ja kysyi, mitä itse asiasta ajattelempa. Viittasimme perjantain keskustelussa esiin nousseisiin seikkoihin sekä itse raportissa oleviin viitteisiin jatkokeskustelun tarpeeseen. Tärkeää on pohtia, mikä hyödyttää sekä suomalaista tilannetta että voi mahdollisesti tuoda oman panoksensa kansainväliseen keskusteluun.

Monsignor Matthias Türk totesi suunnilleen saman kuin perjantain seminaarissa esittämässään yhteenvedossa, että yleisesti ottaen *Kasvavaa yhteyttä* -raportti sai hyvää palautetta, mutta seminaarissa nostettiin esiin joitakin lisänäkökohtia, jotka on hyvä ottaa huomioon yhteistä julistusta valmisteltaessa. Hän huomautti myös Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön kanssa käynnistyvän dialogin ja sen pohjapaperin *On Church and Church Communion* eklesiologisen lähestymistavan olevan siinä mielessä samansuuntainen kuin suomalainen dokumentti – ja tukevan siis sen peruslähdekohtaa –, että kirkolla on tietynlainen näkyvä hahmo. Perusta (*Grund*) ja sen ilmaus (*Gestalt*) kuuluvat yhteen. Tämä konvergenssi luo edellytyksiä sovittaa yhteen suomalaista ja pohjoismaista luterilaista lähestymistapaa sekä keskieu-rooppalaista luterilais-protestanttista ajattelumallia.

Ortodoksien kanssa katolisella kirkolla on valmisteilla asiakirjan laatiminen synodaalisuudesta ja primaatista toisella vuosituhanella ja nykyään. Yksi koordinaatioryhmän kokous on jo pidetty syksyllä. Ensi syksynä on määrää pitää seuraava. Sen jälkeen toivotaan, että voitaisiin pitää yleisistunto, joka tuottaisi asiakirjan

tästä teemasta. Kardinaali piti vahinkona, että Venäjän ortodoksinen kirkko ei ole mukana komission työs-kentelyssä. Ukrainan tilanteeseen ja patriarkaattien väliseen jännitteeseen viitaten hän totesi, että kato-linen kirkko on luonnollisesti tilanteesta huolissaan, koska jos yksi Kristuksen ruumiin jäsen kärsii, kaikki kärsivät.

4. YHTEINEN TODISTUS JA RAAMATTU

Suomen luterilaisten ja baptistien oppikeskustelut Jyväskylässä

”Kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus” sekä ”rauha ja yhteiskunnallinen sovinto”

Suomen evankelis-luterilainen kirkko, Suomen Baptistikirkko ja Finlands svenska baptistsamfund järjestivät kahdeksannen teologisen neuvottelun 13.-14.11.2018 Jyväskylän kristillisen opiston tiloissa Jyväskylässä. Edelliset seitsemän keskustelua on käyty vuosina 1997, 2000, 2003, 2006, 2009, 2012 ja 2015. Neuvottelun aiheina olivat tällä kertaa ”kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus” sekä ”rauha ja yhteiskunnallinen sovinto”.

Teemaa ”rauha ja yhteiskunnallinen sovinto” käsiteltiin Juha Meriläisen ja Anneli Lohikon pitämien esitelmien pohjalta. Meriläinen esitti aiheesta historiallisen katsauksen teemojen ”[itsenäisen Suomen valtion] synnytystuskat”, ”lapsuus ja nuoruus” ja ”kodin uskonto” kautta. Hän totesi, että uskontojen asema yhteiskunnassa näyttää selvästi olevan kytköksissä kansalaisyhteiskunnan ja demokratian kehitykseen. Rauha ja sovinto yhteiskunnassa on usein edellytys rauhalle ja sovinnoille kirkossa. Kirkko voi kuitenkin osaltaan aktiivisesti edistää sovinnon ja sitä kautta myös yhteiskuntarauhan rakentumista. Anneli Lohikko kertoi sisällissodan vaikutuksista omakohtaisen kertomuksen kautta. Jos luterilainen kirkko oli voittopuolisesti valkoisten kirkoksi mielletty, baptistien joukossa oli tasaisemmin punaisia ja valkoisia. Esimerkiksi baptistien lehden ”Totuuden kaiun” kirjoitukset olivat sata vuotta sitten varsin hengellisiä ja epäpoliittisia.

Yhdessä todettiin, että vaikeneminen näyttää pitkään olleen vallitseva suhtautuminen sisällissotaan maassamme. Sodan haavojen parantuminen kestää 3-4 sukupolvea. Kaikilla alueilla ei sota koskettanut ihmisiä samalla tavoin. Tähdennettiin, että tulee antaa foorumi oman tarinan kertomiselle ja dialogille. Se luo yhteyttä ja auttaa ymmärtämään sekä myös antamaan

anteeksi. Tasavertainen dialogi ja aito kuunteleminen kuuluu sovinnon rakentamisen perusedellytyksiin.

Aihetta ”kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus” käsiteltiin Jan Edströmin ja Leif-Erik Holmqvistin sekä piispa Matti Revon pitämien alustusten pohjalta.

Holmqvist pohti oman elämänsä kokemusten valossa hengellistä virtaa Kristuksesta Pyhän Hengen kautta. Tuo virta on vaikuttanut hänen elämässään niin baptistisen kuin luterilaisen perinnön kautta. Kristillisen spiritualiteetin klassikot, kuten Ristin Johannes, auttavat näkemään, miten Jumala on läsnä siinä, mitä tapahtuu. Ortodoksisesta perinteestä uskon syvyyttä avaa esimerkiksi Maksimos Tunnustaja. Holmqvist kuvasi ekumeenista keskustelua uskosta ikkunaksi, joka avataan ja jota eri ihmiset katsovat eri näkökulmista. Haaste on rakastaa toisen kirkkoa niin kuin omaansa. Peter Halldorfiin viitaten ekumeniassa voidaan erottaa 1) yhteisen historiallisen alkuperän korostaminen, 2) ”tilan ekumenia”, kristittyjen kohtaaminen ja kristinuskon universaalisuus sekä 3) eksistentiaalinen tai hengellinen ekumenia. Tärkeää on kristinuskon jatkuvuus aina apostoleihin asti. Traditiossa Raamatun sana tulee lihaksi kirkon elämässä ja takaa uskollisuuden alkuperälle.

Matti Repo totesi, että Keskinäinen yhteys ja yhteinen todistus ovat saman asian kaksi puolta (vrt. Joh. 17). Näitä yhdistää yhteinen mysteeri, joka on Jumalassa. Perustana on Jumalan ykseys ja hänen antamansa tehtävä todistaa yhteisestä uskosta. Ykseyden visi- on piirissä on myös niitä, joita emme vielä tunnista omaan joukkoomme kuuluviksi. Eskatologisen vision mukaan on vain yksi lauma ja yksi paimen. 1960-luvulta lähtien on korostettu kirkon ykseyden kuuluvan yhteen ihmiskunnan ykseyden kanssa. Kirkko ”ikään

kuin sakramenttina" (*Lumen gentium* 1) on merkki ja välikappale kirkon ja ihmiskunnan ykseyden toteuttamiseksi (vrt. myös *Porvoon yhteinen julkilausuma*). Kristuksen kirkon kutsumuksena on ilmaista jo nyt, mitä merkitsee rauha ja sovinto. Sen kutsumus on myös edistää näitä. Se julistaa sovintoa ja sovintusta Jumalan kanssa ja sitä kautta ihmisten kesken.

Hengellinen ykseys Kristuksessa tulee tehdä näkyväksi ja koettavaksi. Hengellisellä yhteisöllä on myös ruumiillinen ulottuvuus. Kastettuina meidät on otettu toistemme yhteyteen. Yhteys toteutuu ihmisten näkyvässä yhteisössä, joka on laajempi kuin oma tunnustuskunta. Myös kirkolliset toimitukset yleensä toteutuvat osana seurakuntaa/kirkkoa. Ne ovat todistusta yhteisestä uskosta. Ehtoollinen ei ole vain Kristuksen muistelemista, vaan yhdeksi tulemista Kristuksen ja hänen omiensa kanssa, jotta maailma uskoisi. Se ennakoi lopullista voittoa kuolemasta aikojen lopulla. Se lähettää auttamaan ja rakastamaan lähimmäisiä arjessa. Ykseys, palvelu ja todistus kuuluvat yhteen. Meidät on kutsuttu Jeesuksen seuraajina muuttamaan maailmaa. Vaikka luterilaisilla ja baptisteilla ei ole vastavuoroista kasteen ja ehtoollisen tunnustamista, olemme dialogeissamme sanoneet niistä yhdessä jo varsin paljon. Tämä osoittaa meillä olevan hengellinen yhteys, joka luo pohjan yhteiselle todistukselle sanoin ja rakkauden teoin.

Yhdessä todettiin, että ekumeenisissa keskusteluissa tarvitaan erilaisia lähestymistapoja aidon kohtaamisen, yhteyden ja ykseyden edistämiseksi. Henkilökohtainen ja tradition ulottuvuus täydentävät toisiaan. Jumalan läsnäolon tunnustaminen siinä, mitä tapahtuu, edellyttää myös riittävä perspektiiviä historiaan ja nykyisyyteen. Jakamattoman kirkon aika kiinnostaa niin luterilaisia kuin baptisteja hengellisten löytöjen lähteenä. Jakamattomassa kirkossakin oli kuitenkin jo alussa moneutta ja myös hajaannusta skismojen muodossa. Silti voitiin kristinuskon "syvässä pääuomassa" löytää yhteys yhteisessä uskossa Jeesukseen Kristukseen ja kristillisen uskon pääkohdissa ja kunnioittaa toista Jeesuksen Kristuksen julistajana.

Käytiin keskustelua myös lasten kasteiden vähenemisestä luterilaisessa kirkossa. Todettiin, että yhteiseen todistukseen kristillisestä kasteesta liittyen Suomen Ekumeenisen Neuvoston piirissä on vireillä yhteinen julistus kristillisestä kasteesta. Maahanmuuttajien kasteita ovat myös luterilaiset papit toimittaneet baptistien tiloissa, kun he ovat halunneet upotuskasteen. Yksittäisten henkilöiden kohdalla baptistien osallistuminen luterilaiselle ehtoolliselle esimerkiksi varusmiespalveluksen yhteydessä lienee lisääntynyt luterilaisen kirkon piispainkokouksen annettua ohjeen

ehtoollisvieraanvaraisuudesta. Baptisteilla on nykyään sekä ruotsin- että suomenkielisellä puolella avoin ehtoollispöytä. Voimme samalla kertoa tavoitella näkyvää ykseyttä ja edetä toisaalta hengellisen ekumenian tietä vuorovaikutuksessamme. Todettiin myös, että on merkitystä, että suomen- ja ruotsinkieliset baptistit sekä suomen- ja ruotsinkieliset luterilaiset voivat tuoda erilaiset kulttuurinsa, myös suomenruotsalaisuuden eri perinteet mukaan vuorovaikutukseen.

Oppikeskustelujen tulevaisuudesta todettiin, että tulisi jatkaa oppikeskusteluja, mutta samanaikaisesti tulisi pyrkiä löytämään keinoja tukea paikallisekumeenista kehitystä. Mitkä ovat mahdollisuudet kehittää käytännöllistä yhteistyötä? Mitä tarpeita on ja mitä mahdollisuuksia niiden toteuttamiseen? Ensi kerralla voisimme pohtia, mitä yhteistyö sanoin ja teoin ja sen kehittäminen voi konkreettisesti merkitä. Elämä, oppi ja jumalanpalvelus kuuluvat yhteen. Esimerkiksi ekumeenisen sairaalasielunhoidon kehittämisessä yhteistyötä voitaneen tehdä Suomen Ekumeenisen Neuvoston piirissä.

Neuvotteluun osallistuivat Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta piispa Matti Repo, johtaja Sixten Ekstrand, aluekappalainen Tuija Mannström, arkkipiispan erityisavustaja Juha Meriläinen, diakoni Luisa Tast ja johtava asiantuntija Tomi Karttunen. Suomen Baptistikirkosta osallistuivat kirkonjohtaja Jari Portankorva, päätoimittaja Maija Latvala ja päätoimittaja emerita Anneli Lohikko sekä Finlands svenska baptistsamfund'ista pastori Jan Edström, pastori Mikael Kallman, teologian kandidaatti Sara Högberg ja pastori Leif-Erik Holmqvist.

De finländska lutheranernas och baptisternas lärosamtal i Jyväskylä

"Dopet, nattvarden och det gemensamma vittnesbördet" samt "Fred och samhällelig försoning"

Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, Finska Baptistkyrkan och Finlands svenska baptistsamfund arrangerade den åttonde teologiska dialogen den 13–14 november 2018 på Jyväskylä kristillinen opisto. De sju tidigare dialogerna har ordnats åren 1997, 2000, 2003, 2006, 2009, 2012 och 2015. Temat för mötet denna gång var "Dopet, nattvarden och det gemensamma vittnesbördet" samt "Fred och samhällelig försoning". Under den första mötesdagen hölls en ekumenisk kvällsmässa i Kuokkala kyrka tillsammans med den lokala församlingen.

Temat "fred och samhällelig försoning" behandlades utgående från de föredrag som Juha Meriläinen och Anneli Lohikko höll. Meriläinen gav en historisk översikt av temat via undertemana "Det självständiga Finlands förlösningssmärtor", "Barndomen och ungdomen" och "Hemmets tro". Han konstaterade att religionernas ställning i samhället verkar ha tydliga kopplingar till utvecklingen av medborgarsamhället och demokratin. Fred och försoning i samhället är ofta en förutsättning för fred och försoning i kyrkan. Kyrkan kan också aktivt främja försoning och därigenom även bidra till samhällsfreden. Anneli Lohikko berättade om inbördeskrigets verkningar genom en nära släktings öde. Till exempel var texterna i baptisternas tidning "Totuuden Kaiku" mycket andliga och opolitiska för hundra år sedan. Den lutherska kyrkan sågs i huvudsak som de vitas kyrka. Baptistförsamlingen i Tammerfors ansågs vara en arbetarförsamling. I församlingens ledning fanns också de som stod på de vitas sida.

Tillsammans konstaterades att man länge förhöll sig tiggande till inbördeskriget i vårt land. Det tar 3–4 generationer innan de sår som ett krig medfört har helats. Kriget berörde inte människorna på samma sätt i alla delar av landet. Det underströks att man ska ge rum för dialog och för att berätta den egna historien. Det

skapar gemenskap och bidrar till förståelse och även till förlåtelse.

Till grundförutsättningarna för försoning hör att föra en jämlik dialog, lyssna genuint och utreda de historiska händelserna på ett tillförlitligt och jämlikt sätt.

Temat "Dopet, nattvarden och det gemensamma vittnesbördet" behandlades utgående från Leif-Erik Holmqvists och biskop Matti Repos inledningsanföranden.

Holmqvist dryftade i ljuset av sina egna livserfarenheter vad Jesus ger i andlig väg genom den heliga Anden. Denna andliga ström har påverkat Holmqvists liv både via det baptistiska och det lutherska arvet. Den kristna spiritualitetens klassiker, t.ex. Johannes av Korset, hjälper oss att se hur Gud är närvarande i det som sker. Inom den ortodoxa traditionen belyser till exempel Maximos Bekännaren trons djup. Holmqvist beskrev den ekumeniska diskussionen om tron som ett öppet fönster som människorna betraktar ur olika synvinklar. Utmaningen är att älska en annans kyrka så som sin egen. Med hänvisning till Peter Halldorf kan man i ekumeniken särskilja följande: 1) betoningen av det gemensamma historiska ursprunget, 2) "rummets ekumenik", mötena mellan kristna samt det universella i den kristna tron och 3) existentiell eller andlig ekumenik. Den kristna trons kontinuitet ända tillbaka till apostlarna är viktig. I traditionen blir Bibelns ord kött i kyrkans liv och säkerställer trohet mot ursprunget.

Matti Repo konstaterade att den ömsesidiga gemenskapen och det gemensamma vittnesbördet är två sidor av samma mynt (jfr Joh. 17). Dessa förenas av ett gemensamt mysterium, som finns i Gud. Grunden är Guds enhet och det uppdrag han ger; att vittna om en gemensam tro. I visionen om enheten ingår också de som ännu inte hör till vår egen skara. Enligt den eskatologiska visionen finns det bara en flock och en herde. Sedan 1960-talet har man betonat att kyr-

kans enhet hör ihop med mänsklighetens enhet. Kyrkan "liksom ett sakrament" (*Lumen gentium* 1) är ett tecken och ett redskap för att förverkliga kyrkans och mänsklighetens enhet (jfr *Borgådeklarationen*). Kristi kyrkas kallelse är att redan nu visa vad fred och försoning innebär.

Kyrkans kallelse är också att främja dessa. Kyrkan förkunnar fred och försoning med Gud och därigenom mellan människor.

Den andliga enheten i Kristus ska kunna ses och upplevas. Den andliga enheten har också en kroppslig dimension. Som döpta står vi gemenskap med varandra. Gemenskapen förverkligas i den synliga gemenskapen människor emellan, vilken är större än det egna bekännelsesamfundet. Även de kyrkliga förrättningar genomförs i allmänhet som en del av församlingen/kyrkan. De vittnar om en gemensam tro. Nattvarden firas inte enbart för att minnas Kristus utan även för att bli ett med Kristus och dem som tillhör honom, för att världen ska tro. Nattvarden förebådar att döden slutligen kommer att övervinnas vid tidens slut. Den sänder oss ut att hjälpa och älska våra medmänniskor i vardagen. Enheten, tjänsten och vittnesbördet hör samman. Vi är kallade som Jesu efterföljare att förändra världen. Även om lutheranerna och baptisterna inte har ömsesidigt erkännande av dopet och nattvarden, har vi i dialogerna tillsammans uttryckt mycket kring dem. Detta visar att vi har en andlig gemenskap, som skapar grund för ett gemensamt vittnesbörd i ord och kärleksfulla handlingar.

Tillsammans konstaterade vi att det behövs olika angreppssätt i de ekumeniska dialogerna för att främja ett verkligt möte samt en verklig gemenskap och enhet. Den personliga och den traditionella dimensionen kompletterar varandra. Att erkänna Guds närvaro i det som sker förutsätter också ett tillräckligt perspektiv på historien och nuet. Såväl lutheraner som baptister är intresserade av den odelade kyrkan som en källa för andliga skatter. Den odelade kyrkan utgjorde redan i början en brokig mångfald och det förekom också splittring i form av schismer. Ändå kan man i kristendomens "djupa huvudfåra" hitta gemenskap i den gemensamma tron på Jesus Kristus och i huvudpunkterna i den kristna tron samt respektera varandra som Jesu Kristi förkunnare.

Diskussioner fördes också om det minskade antalet barndop i den lutherska kyrkan. I anslutning till det gemensamma vittnesbördet om det kristna dopet konstaterades att en gemensam deklaration om det kristna dopet är på tapeten i Ekumeniska rådet i Finland. Lutherska präster har också döpt invandra-

re i baptisternas lokaler, när de som döpts önskat dop genom nedsänkning. När det gäller enskilda personer torde det ha blivit vanligare att baptister deltar i en luthersk nattvard till exempel i samband med beväringsstjänsten efter att biskopsmötet inom den evangelisk-lutherska kyrkan gett anvisningar om nattvardsgästfrihet. Såväl de finskspråkiga som de svenskspråkiga baptisterna har numera ett öppet nattvardsbord. Vi kan samtidigt både eftersträva en synlig enhet och framskrida på den andliga ekumenikens väg i vår växelverkan. Vidare konstaterades att det har betydelse att de finsk- och svenskspråkiga baptisterna och de finsk- och svenskspråkiga lutheranerna i Finland kan bidra med sina olika kulturer, även de finlandssvenska traditionerna, i denna växelverkan.

När det gäller den teologiska dialogens framtid konstaterades att lärosamtalen bör fortsätta, men att man samtidigt bör sträva efter att hitta sätt att utveckla den lokala ekumeniken. Vilka möjligheter finns det att utveckla det praktiska samarbetet? Vilka är behoven och vilka möjligheter finns det att uppfylla dem? Nästa gång kunde vi dryfta vad samarbetet kan innebära i ord och handling samt en konkret utveckling av samarbetet. Livet, läran och gudstjänsten hör samman. Till exempel kunde samarbetet för att utveckla den ekumeniska sjukhussjälavården ske inom ramen för Ekumeniska Rådet i Finland.

I dialogen deltog från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland biskop Matti Repo, direktör Sixten Ekstrand, kaplan Tuija Mannström, ärkebiskopens specialmedarbetare Juha Meriläinen, diakon Luisa Tast och ledande sakkunnig Tomi Karttunen. Från Finska Baptistkyrkan deltog kyrkoledare Jari Portaankorva, huvudredaktör Maija Latvala och huvudredaktören emerita Anneli Lohikko samt från Finlands svenska baptistsamfund pastor Jan Edström, pastor Mikael Kallman, teologie kandidat Sara Högberg och pastor Leif-Erik Holmqvist.

Kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus

Alustus luterilais-baptistisessa neuvottelussa Jyväskylässä 14.11.2018

Matti Repo

Monta ekumeenista asiakirjaa lienee julkaistu otsikolla, jossa esiintyvät sanat kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus, tai ainakin osa niistä jossain järjestyksessä. Etsimättä tulee mieleen Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission v. 1981 julkaisema *Kaste, ehtoollinen ja virka* eli BEM, laajalti levinnyt ja kirkkoihin sekä niiden ykseyspyrkimyksiin kaikkialla maailmassa suuresti vaikuttanut asiakirja.

Otsikko kantaa kaikuja aiemmista, muiden kirkkojen välillä käydyistä neuvotteluista, mutta meillä on käsillä jotain omaa ja myös BEM-asiakirjasta eroavaa. Me emme nyt käsittele kirkon virkaa. Olemme jo aiemmillä kerroilla puhuneet kasteesta ja ehtoollisesta sekä tunnistanee, mistä olemme yksimielisiä ja missä näkemyksemme eroavat. Tällä kertaa katsomme, millainen on niiden missionaarinen ulottuvuus. Tässä mielessä kuitenkin myös virka olisi otettava tarkastelun alle, sillä sekin saa lähtökohtansa juuri Kristuksen antamasta todistajan tehtävästä. Siitä on kysymys myös kirkon apostolisuuden käsitteessä.

Kaste, ehtoollinen ja todistus liittyvät teemassamme toisiinsa todistuksen eli Kristuksen antaman mission vuoksi. Niitä voisi kutakin käsitellä syvällisesti yksityiskohtia myöten, mutta mielenkiintomme kohdistuu nyt siihen, millä tavalla kaste, ehtoollinen ja todistus kuuluvat yhteen.

Näitä kolmea sitoo toisiinsa sana ”yhteinen”. Kaikissa on näet kyse yhteisöstä, myös kasteessa ja ehtoollisessa, vaikka sanaa ei erikseen mainita niiden kohdalla. Vaikka jokainen kristitty on yksilö, ja jokainen on oma persoonallisuutensa, erilaisine elämäntarinoineen, kyykyneen ja lahjoineen, Kristuksen opetuslasten joukko on kuitenkin yksi. Ykseydellä on myös missionaarinen ulottuvuutensa, kuten Kristus rukoili Getsemanessa: ”Minä rukoilen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa. Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut.” (Joh. 17:21). Keskinäinen yhteys ja yhteinen todistus ovat saman asian kaksi puolta. Niitä yhdistää sama mysteeri, joka on

itse Jumalassa: niin kuin Isä ja Poika ovat yhtä, niin tulee myös Jumalan lasten olla yhtä todistuksessaan.

Kristuksen antama yhteisen todistuksen tehtävä

Perustalla Kristuksen omien yhteisessä todistuksessa on Jumalan ykseys. Hän, joka on Isä ja Poika ja Pyhä Henki, on yksi. Kristuksen omien yhdelle yhteisölle on annettu tehtäväksi todistaa yhteisestä uskosta. Kristuksen antamalla missiolla on suuri päämäärä, joka ulottuu inhimillisten rajojen ulkopuolelle, kielten ja kulttuurien sekä kaikkien erottavien muurien yli. Myös ne, joita kenties oma ryhmämme ei pitäisi samaan joukkoon kuuluvina, ovat tämän ykseyden vision piirissä. Kristuksen kirkon olemukseen kuuluu eskatologinen, lopunajallinen ykseyden toivo. Herra itse sanoi: ”Minulla on myös muita lampaita, sellaisia, jotka eivät ole tästä tarhasta, ja niitäkin minun tulee paimentaa. Ne kuulevat minun ääneni, ja niin on oleva yksi lauma ja yksi paimen.” (Joh. 10:16) Apostoli Paavali kirjoitti efesolaisille Jumalan suuresta, suorastaan kosmisesta suunnitelmasta yhdistää Kristuksessa kaikki, mitä on taivaassa ja maan päällä (Ef. 1:9-10).

Ekumeenisessa liikkeessä on 1960-luvulta lähtien alettu nähdä kirkon ykseyden ja ihmiskunnan ykseyden olevan kytkettyjä toisiinsa. Vatikaanin toisen konsiilin hyväksymä kirkko-opillinen asiakirja *Lumen Gentium* v. 1964 näytti suuntaa lausumalla: ”Kirkko on Kristuksessa ikään kuin sakramentti, ts. mitä lähimmän Jumala-yhteyden ja koko ihmiskunnan ykseyden merkki ja välikappale.” (LG 1)

Kristuksen omien tehtävänä on olla esimakua tulevasta. Kirkon tehtävänä on olla merkki Jumalan valtakunnan tulemisesta sekä myös väline sen tulemiseksi. Nämä sanat, merkki ja välikappale, *signum et instrumentum*, tulivat myös Kirkkojen maailmanneuvoston käyttöön Uppsalan yleiskokouksessa 1968 ja ovat sen jälkeen siirtyneet osaksi lukuisia kirkko-opillisia asiakirjoja, mm. Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa

koskevaa *Porvoon yhteistä julkilausumaa* (§ 18) sekä Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission asiakirjaa *Kirkko: Yhteistä näkyä kohti* (§ 27). Kristuksen kirkon kutsumuksena on jo nyt ilmaista, mitä merkitsee elo rauhassa, keskinäisessä sovussa, toinen toisensa kunnioittamisessa, anteeksiannossa ja rakkaudessa. Sen tehtävänä on olla myös näiden kaikkien edistäjä, sillä se itse elää siitä sovituksista, jonka Kristus on saanut aikaan ihmiskunnan ja Jumalan välille. Niinpä se on sovituksen julistaja Jumalan kanssa sekä sovinnon tuoja julistaessaan sovituksista Kristuksessa. Sillä on yhteinen tehtävä, joka palvelee myös ihmiskunnan keskinäistä yhteyttä.

Ei ole kuitenkaan helppoa eikä itsestään selvää Kristuksen omille olla sovituksen merkinä. Se kuulostaa korkealta ihanteelta eikä käytännöltä, mutta se on teologisessa mielessä jo todellisuutta. Kristittyinä ollaan jo nyt osallisia toisten elämästä, toisten lahjoista ja toisten tarpeista. Mikäli olemme hengellisesti yhtä Kristuksen kanssa, meidän tehtävämme on tehdä yhteys näkyväksi ja koettavaksi.

Kaste liittää pelastuksen yhteisöön

Hengellinen yhteys toteutuu uskon kautta, mutta sillä on myös fyysinen ulottuvuutensa. Meidät on ruumiillisella tavalla liitetty siihen yhteisöön, joka on olemukseltaan hengellinen. Kastettuina meidät on otettu jo toistemme yhteyteen. Kaste liittää yhteisöön, Kristuksen opetuslasten joukkoon. Tästä ovat luterilaiset ja baptistit yhtä mieltä, vaikka heillä kastekäsityksessään on myös merkittäviä eroavuuksia.

Aiemmista neuvotteluistamme kootussa raportissa *Kristuksen kutumat* (2013) sanotaan: "Olemme yhtä mieltä siitä, että kaste on merkki Kristuksen ruumiin jäseneksi ottamisesta ja paikallisseurakunnan jäseneksi tulemisesta." (23) Kristuksen ruumiin jäsenyys merkitsee hengellistä yhteyttä, mutta se toteutuu aina osana jotain ihmisten näkyvää yhteisöä. "Painotamme jokaisen kristityn kuuluvan yhteen muiden uskovien kanssa. Kun kirkon sanotaan olevan 'Kristuksen ruumis', tarkoitetaan hengellistä yhteisöä, jonka jäseneksi voi tulla konkreettisessa ihmisyyhteisössä, mutta joka on laajempi kuin oma tunnustuskunta." (35)

Kukin kristitty on tullut kastetuksi yksilönä. Kasteen yhteydessä puhutellaan yhtä ihmistä, kuten kuuluu ainakin ev.-lut. kirkon kasteen sanamuoto: "NN, minä kastan sinut Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen." Kasteen yhteydessä ei voi puhutella monikossa, kuten avioliittoon vihkimisessä "julistan teidät aviopuolisoiksi ja vahvistan teidän liittonne". Pappeja vihittä-

essä sanotaan "vihin teidät pappisvirkaan", jos heitä on monta, mutta kullekin lausutaan yksilöllisesti Jeesuksen sanat: "Ota minun ikeeni harteillesi." Hautaan siunaamisessakin puhutellaan yksilöä, "NN, maasta sinä olet tullut, maaksi sinun pitää jälleen tulla. Jeesus Kristus, Vapahtajamme, herättää sinut viimeisenä päivänä."

Jokainen näistä toimituksista tapahtuu aina yhteisössä, osana seurakuntaa. Kaste toimitetaan kummien saattamana, avioliittoon vihitään todistajien läsnäollessa, papit vihittään seurakunnan edessä. Hautaan siunataan surevan saattoväen rukoillessa. Pyhä kaste on ottamista yhteisöön: siinä tarvitaan joku toinen, joka kastaa. Kukaan ei voi itse kastaa itseään, vaan hän saa kasteen toiselta. Niin myös Jeesus pyysi Johanneksesta kastetta Jordan-virrassa. Toisen täytyi hänet kastaa, vaikka hän oli Jumalan Poika eikä olisi kastetta ainaakaan parannuksen merkiksi ja syntien anteeksisaamiseksi tarvinnut.

Mutta kasteessa Jeesus lähetettiin Jumalan antamaan tehtävään. Hän oli alusta lähtien Jumalan Poika, mutta kaste vihki hänet maailman Pelastajaksi – se oli kaste hänen kuolemaansa. Johanneksen toimittama kaste suuntasi hänen tiensä kohti kuolemaa, ja niin siitä tuli myös kristittyjen kasteen lähtökohta. Jokainen kaste liittää Kristuksen seuraajaksi hänen kuolemansa ja ylösnousemuksensa voimassa.

Kaste on liittymistä Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen, kuten apostoli Paavali kirjoittaa Roomalaiskirjeessä (6:3–4): "Tiedättehän, että meidät kaikki Kristukseen Jeesukseen kastetut on kastettu hänen kuolemaansa. Näin meidät kasteessa annettiin kuolemaan ja haudattiin yhdessä hänen kanssaan, jotta mekin alkaisimme elää uutta elämää, niin kuin Kristus Isän kirkkauden voimalla herätettiin kuolleista." Samoin hän Galatalaiskirjeessä (3:27–28) puhuu kasteesta liittymisenä Kristukseen: "Kaikki te, jotka olette Kristukseen kastettuja, olette pukeneet Kristuksen yllenne. Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi." Näissäkin kohdissa on monikko: me, te, olemme kaikki kasteessa saaneet saman lahjan, jonka Kristuksen kuolema ja ylösnousemus ovat tuottaneet. Pyhä kaste pukee ihmisen Kristuksen vanhurskauteen. Siksi kastettavalla on myös baptistisessa perinteessä yllään valkoinen vaate puhtauden vertauskuvana.

Kaste on yhteistä todistusta

Luterilainen kirkko kastaa lapsia, kuten myös esim. katolinen ja ortodoksinen kirkko. Kyseessä ei ole yksilön muista kristityistä erillinen kaste, vaan liittymisen kastettujen yhteisöön. Pienen lapsen vanhemmat ja kummit tuovat lapsen kasteelle ja rukoilevat hänen puolestaan sekä jatkavat kasteen jälkeen lapsen tukemista osana kristittyjen yhteisöä. Vanha latinalainen kummiä merkitsevä sana sponsor tarkoittikin alun perin henkilöä, joka toi katekumeenin kasteelle ja auttoi hänet ylös vedestä. Meidän kirkossamme keskustellaan parhaillaan, onko kahden kummin edellyttäminen liian vaikeaa, kun lasten vanhempien ystäväpiirissä saattaa olla kovin vähän kirkkoon kuuluvia aikuisia. Poikkeustapauksissa yksikin kummi riittää.

Vaikka useimmat kasteet meillä toimitetaan joko kodissa tai pelkän perheväen kesken kirkossa, myös se tapahtuu aina yhteisössä, jumalanpalvelusta viettävässä joukossa. Pienimmillään seurakunta on perhe, joka yhtyy kristilliseen uskontunnustukseen.

Luterilaisiin tunnustuskirjoihin kuuluvassa Augsburgin tunnustuksessa tähdennetään, että ”lapset tulee kastaa, jotta heidät kasteen kautta annettaisiin Jumalan huomaa ja näin otettaisiin Jumalan armoon”. (CA IX) Jumalan armoon otetaan juuri siinä ihmisyhteisössä, jossa evankeliumia julistetaan, jossa kastetaan ja jossa kokoonnutaan viettämään pyhää ehtoollista. Augsburgin tunnustuksen puolustus lausuu: ”Aivan varmaa on, että pelastuksen lupaus koskee myös lapsia. Mutta eihän se koske niitä, jotka ovat Kristuksen kirkon ulkopuolella, missä ei ole sanaa eikä sakramenteja, koska Kristus synnyttää uudesti juuri sanalla ja sakramenteilla.” (Apol. IX)

Tämän pelastuksen yhteisön kokoontuminen merkitsee myös yhteistä todistusta. Pyhä kaste on todistusta uskosta, samalla kun se on Jumalan armollinen teko. Siinä lausutaan uskontunnustus, siinä rukoillaan, siinä vastataan kysymykseen. Siinä annetaan todistus, että halutaan liittyä yhteiseen uskoon, joko omalla tai vanhempien ja kummien suulla.

Apostoli Pietari saarnasi ensimmäisenä helluntaina: ”Kääntykää ja ottakaa itse kukin kaste Jeesuksen Kristuksen nimeen, jotta syntyne annettaisiin anteeksi. Silloin te saatte lahjaksi Pyhän Hengen. Teitä tämä lupaus tarkoittaa, teitä ja teidän lapsianne, ja myös kaikkia niitä, jotka ovat etäällä -- keitä ikinä Herra, meidän Jumalamme, kutsuu.” (Apt. 2:38–39) Puheessa ja itse kasteessa oli missionaarinen ulottuvuus, kasteen vaikutus yltää lähelle ja kauas. Niinpä heti Jerusalemissa

seurakunta lisääntyi sinä päivänä kolmella tuhannella, ja seurakunnan maine levisi ihmisten keskuuteen. Tosin maineen sanotaan ensin merkinneen ”pelkoa”, mutta sillä tarkoitettaneen Jumalan pelkoa, sillä seurakunnan sanotaan olleen ”koko kansan suosiossa” ja kasvaneen päivä päivältä (2:43, 47).

Ehtoollisen viettäminen on todistusta

Kasteen lisäksi myös pyhä ehtoollinen on todistusta uskosta, joka Kristuksen voimassa muuttaa maailmaa. Sitä kutsutaan myös kommuunioksi tai yhteyden sakramentiksi. Apostoli Paavali kirjoittaa: ”Eikö malja, jonka me siunaamme, ole yhteys Kristuksen vereen? Ja eikö leipä, jonka me murramme, ole yhteys Kristuksen ruumiiseen? Leipä on yksi, ja niin mekin olemme yksi ruumis, vaikka meitä on monta, sillä tulemme kaikki osallisiksi tuosta yhdestä leivästä.” (1.Kor. 10:16–17)

Neuvotteluidemme raporttien koosteessa mainitaan baptistisen osapuolen lauseena seuraava: ”Ehtoollisen nauttiminen yhdistää jumalanpalvelusta viettävät toisiinsa sekä tekee heidät osallisiksi Jeesuksen Kristuksen elämästä.” (34) Tähän luonnollisesti myös luterilaiset yhtyvät. Luterilaisen käsityksen mukaan ehtoollisessa jaetaan ja nautitaan Kristuksen ruumis ja veri sekä tullaan osalliseksi Kristuksen kuoleman tuottamasta syntien sovituksesta ja hänen ylösnousemuksensa tuomasta voitosta kuolemasta, mihin kaste vanhan hukkumisena ja uuden nousemisena jo viittasi.

Martti Luther kirjoittaa: ”Me monet olemme yksi ruumis; sillä me olemme kaikki tuosta yhdestä leivästä osalliset. Kaikki jyvät jauhetaan ennen leivän valmistamista. Siinä jokainen jyvä tulee toisen jyvän jauhoksi. Kaikesta syntyy sellainen seos, että täydesä jauhosäkissä kaikki jyvät ovat sekaisin jauhettuina. Ainoakaan ei säilytä entistä muotoaan, vaan toinen antaa toiselle jauhonsa. Jokainen jyvä kadottaa oman olemuksensa, monesta jyvästä tulee yksi leipä. Niin mekin. Tehdessäni itseni yhteiseksi ja palvellessani sinua, niin että nautit minua aina tarvitessasi, minä olen sinun ravintonasi, aivan samoin kuin sinä nälkäsi syöt leipää, joka silloin auttaa ruumistasi antamalla sinulle voimaa. Siis auttaessani ja palvellessani sinua kaikessa hädässäsi olen sinun leipänäsi. Jos olet kristitty, sinäkin puolestasi palvelet koko omaisuudellasi minua ja se kaikki tyynni hyödyttää minua. Jos minä olen syntinen, mutta sinä Jumalan armosta hurskas, sinä riennät luokseni tehdäksesi minut osalliseksi hurskaudestasi, rukoilet Jumalaa puolestani ja otat asiani omaksesi aivan kuin minä olisin sinun sijassasi.” (Man-

naa Jumalan lapsille, 16. p. 2015, s. 284; sama ajatus esiintyy useassa Lutherin kirjoituksessa.)

Ehtoollisella on missionaarinen ulottuvuus, joka ei merkitse vain Kristuksen kärsimyksen muistamista vaan yhdeksi tulemistä hänen kanssaan sekä elämän jakamista hänen ja kaikkien hänen omiensa kanssa. Siihen sisältyy myös toisen ihmisen kärsimyksen omaksi tekeminen. Toinen tulee osalliseksi toisesta, samalla kun tullaan osalliseksi Kristuksesta. Emme vain mietiskele Kristuksen kärsimyksen salaisuutta emmekä maailman pahuutta, vaan annamme itsemme hänen palvelukseensa maailman elämän puolesta. Kristuksen muistelemineen olisi riittämätöntä kuvaamaan sitä, mitä ehtoollisen vietossa tapahtuu ja mitä se meille merkitsee. Ehtoollisessa tapahtuu yhdeksi tuleminen Kristuksen ja hänen omiensa kanssa, jotta maailma uskoisi ja jotta sillä olisi toivo Kristuksessa.

Apostoli Paavali kirjoittaa ehtoolliseen osallistumisen olevan yhteisen todistuksen antamista: "Niin usein kuin te syötte tätä leipää ja juotte tästä maljasta, te siis julistatte Herran kuolemaa, siihen asti kun hän tulee." (1.Kor. 11:26) Jälleen puhutellaan seurakuntaa monikossa; ehtoollinen ei ole vain yhden kristityn kahdenkeskinen kohtaaminen Herran kanssa, vaan yhteistä todistusta Herran kuolemasta ja Jumalan valtakunnan koittamisesta. Marttyyrit antoivat todistuksen omalla verellään, mutta muutkin antavat todistuksen Kristuksen ruumiin ja veren sakramentissa.

Ehtoollinen on eskatologinen ateria: se on Kristuksen ainutkertaisen uhrikuoleman tuomista nykyhetkeen tavalla, joka ennakoii tulevaa lopullista voittoa kuolemasta. Siksi se antaa voiman käydä palvelemaan maailman hädänalaisia, ruokkimaan nälkäisiä, parantamaan sairaita, toimimaan oikeudenmukaisuuden puolesta sekä nostamaan painettuja ja rohkaisemaan niitä, joilta toivo on viety. Pyhä ateria on sen hetken ennakkointia, josta Herra sanoo: "Tästedes en maista viiniköynnöksen antia ennen kuin sinä päivänä, jona juon uutta viiniä teidän kanssanne Isäni valtakunnassa." (Matt. 26:29)

Läheinen yhteys ja yhteinen lähetys

Viime vuosina ekumeeninen lähetysteologia on kehittänyt voimakkaasti yhdessä ekumeenisen kirkkopöydän kanssa. Jo vuoden 1961 Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokous New Delhissä muotoili kirkon tarkoituksen kolmella iskusanalla "ykseys, palvelu ja todistus". Nykypäivänä nähdään entistä selvemmin, että näitä kolmea ei voi erottaa toisistaan. Samalla, kun kirkot pyrkivät keskinäiseen yhteyteen niin opil-

lisen työskentelyn kuin hengellisen yhdessä elämisen myötä, ne myös suuntautuvat ulospäin antaakseen todistuksen siitä, mitä merkitsee olla Kristuksen kirkko maailmassa.

Kirkkojen maailmanneuvoston Busanissa 2013 hyväksymä lähetysteologinen asiakirja *Yhdessä kohti elämää* lausuu: "Uskon eläminen todeksi yhteisössä on keskeinen tapa osallistua lähetystyöhön. Kasteesta meistä tulee sisaria ja veljiä, ja me kuulumme yhteen Kristuksessa (Hepr. 10:25). Kirkko on kutsuttu olemaan syrjintää kaihtava yhteisö, joka toivottaa kaikki tervetulleeksi yhteyteensä. Kirkko on sanojen, tekojen ja koko olemuksensa kautta esimerkkinä ja näkyvä todistus tulevasta Jumalan valtakunnasta. Kirkko muodostuu siitä, että kaikki uskovat tulevat yhteen ja heidät lähetetään rauhassa." (59)

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa otettiin alustavasti mainittu Faith and Order -asiakirja *Kirkko: Yhteistä näkyä kohti* (2013) sekä samana vuonna hyväksytty lähetysasiakirja *Yhdessä kohti elämää* kiinnostuksella vastaan, ja niiden annettiin vaikuttaa omiin ekumeenisiin ja missiologisiin strategioihimme. Vuonna 2015 hyväksytty *Kohtaamisen kirkko: Kansainvälisen ja ekumeenisen toiminnan sekä uskontojen kohtaamisen suunta vuoteen 2020* noudattaa strategioissamme ilmaistua jumalanpalvelusyhteyden ja diakonisen palvelun sekä todistuksen keskinäistä suhdetta: "Jeesus rukoili omiensa puolesta, 'jotta he olisivat yhtä, niin kuin me olemme yhtä.' Kristuksen kirkon ykseys tulee näkyväksi, kun kirkot viettävät yhdessä jumalanpalvelusta, julistavat evankeliumia ja palvelevat maailmaa yhdessä. [...] Ei riitä, että ykseys vallitsee hengellisesti, uskon maailmassa, vaan sen tulee tulla näkyväksi kirkon jumalanpalveluksessa, diakonisessa palvelussa sekä evankeliumin julistuksessa."

Myös kirkkomme uusi lähetystyön peruslinjaus nimeltä *Yhteinen todistus 2018* painottaa, että missio on ekumeenisen liikkeen sydän ja että kaste ja yhteinen todistus kuuluvat yhteen: "Kristityt ovat yhtä, koska heidät on kasteesta liitetty Kristukseen, hänen kirkkoonsa ja toinen toisiinsa. Jumalan rakkaus johtaa kristittyjä julistamaan evankeliumia ja palvelemaan lähimmäisiä yhdessä eri kirkkojen ja kristillisten yhteisöjen kanssa."

Tänä vuonna Kirkkojen maailmanneuvosto järjesti maailman lähetystyön ja evankelioimisen konferenssin Tansanian Arushassa. Sen aiheena oli Pyhän Hengen aikaansaama kristittyjen muutos, joka muuttaa maailmaa (*Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship*). Kokouksen viestissä kirkkoille liitetään kaste ja yhteinen todistus toisiinsa. Kaste tekee osalliseksi

muutoksesta, jota Jumala toteuttaa. Kuten Jumala muuttaa yksittäisiä ihmisiä, Hän myös transformoi kristittyjen yhteisöjä ja sitä myöten koko maailmaa: "Meidät on kutsuttu kasteen kautta muuttuvaan ja muuttavaan opetuslapseuteen, Kristus-keskeiseen elämäntapaan maailmassa, jossa monet ihmiset kohtaavat epätoivoa, torjuntaa, yksinäisyyttä ja arvottomuutta. [...] Meidät on kutsuttu julistamaan hyvää sanomaa Jeesuksesta Kristuksesta, elämän täyteydestä, syntien tunnustamisesta sekä julistamaan anteeksiantoa ja lupausta iankaikkisesta elämästä. Tätä teemme sanoin ja teoin väkivaltaisessa maailmassa, jossa monia uhrataan kuoleman voimille ja jossa monet eivät ole vielä saaneet kuulla evankeliumia."

Voimmeko antaa yhteisen todistuksen?

Vaikka Suomessa ei luterilaisilla ja baptisteilla ole keskinäistä kasteen tai ehtoollisen tunnustamista, meillä on niistä lausuttuna paljon yhteistä. Mitä niistä on lausuttu, osoittaa, että meillä jo on keskinäinen hengellinen yhteys. Kunnioitamme toisiamme ja arvostamme toistemme perinnettä sekä toimintatapoja. Olemme neuvotteluissamme monesti palanneet siihen, että kuulumme yhdessä Kristukselle ja haluamme antaa hänestä yhteisen todistuksen. Mutta voiko yhteistä todistusta olla ilman yhteistä jumalanpalvelusta, eli ilman yhteistä kasteen tunnustamista ja ehtoollisen viettämistä?

Jokainen kristitty on kutsuttu olemaan Herransa asialla. Jokaisen tehtävänä on heijastaa sitä rakkautta, jolle Kristus omansa on lähettänyt, ja jokaisella kristityllä on tehtävänä toimia oikeudenmukaisuuden puolesta. Koska jokaisella on myös tehtävänä rukoillen jouduttua Jumalan valtakunnan tulemistä, on todistuksella ja jumalanpalveluksella elimellinen yhteys. Valitettavasti yhteys niissä ei kuitenkaan aina tule ilmi.

Uuden testamentin ajalta tunnetaan esimerkkejä siitä, että kristityt eivät ole yhtä ja silti heillä on yhteinen todistus. Jo Jeesuksen käynnistämän liikkeen liepeillä oli saarnaajia, jotka ajoivat hänen ohjelmaansa, mutta pysyivät erillään hänestä ja hänen seuraajistaan. Kun Jeesuksen opetuslapset näkivät vieraan henkienmaanaajan he yrittivät estää häntä, koska "hän ei kuulu meihin". Jeesus kuitenkin kielsi estämästä häntä, koska sellainen, joka tekee voimatekoja hänen nimesään, ei voi heti puhua hänestä pahaa (Mark. 9:38–39). Voiko siis samalla asialla olla, vaikka ei olisi samassa joukossa? Voiko olla yhteistä todistusta vaikei olisi yhteyttä?

Apostolien keskuudessa oli näkemyseroja ja riitoja, jotka aiheuttivat jopa teiden erkaantumisen. Paavali ja Barnabas erosivat, mutta silti tekivät kumpikin lähetystyötä (Apt. 15:38–39). Paavali moitti Pietaria julkisesti väittäen tämän horjuvan evankeliumin vapaudesta tehdäkseen juutalaisia puhtaussääntöjä vaativille mieliksi (Gal. 2:11–14), mutta silti kumpikin tunnusti toisen apostolisen arvovallan evankeliumin julistajana. Varhaisessa kirkossa oli eri suuntauksia, jotka selvästi olivat lähtöisin samasta juuresta, mutta jotka eivät kasvaneet yhdessä. Kristillisen opin hahmottuessa tunnustusten muotoon jättäytyi osa paikallisista kirkkoista ulkopuolelle, oppineiden teologiensa johdolla ja silti tietoisina yhteisestä uskosta Herraan Kristukseen ja hänen antamastaan todistajien tehtävästä.

Historiallisesti tarkastellen ei ole ollut olemassa vaihtetta, jolloin kirkko olisi kaikkialla ollut täysin yhtä. Pikemminkin alusta lähtien oli moneutta ja hajaannusta, vaikka usko on yksi ja Herra on yksi. Myös todistus on kirkon lähetyst historian aikana hajaantunut, jopa kilpailuun ja proselytismiin. On oltu niin varmoja oman kirkkokunnan autuaaksitekevistä opista, että muiden korostuksia on pidetty vaarallisina eksytyksinä ja nujerrettavina harhoina. Näistä on ollut pitkä matka viimeisen vuosisadan aikana kohti keskinäistä yhteyttä.

Yksi esimerkki on ollut vaikkapa Luterilaisen maailmanliiton ja Mennoniittojen maailmankonferenssin keskinäinen sovintojuhla Stuttgartissa 2010, tai Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Helluntaiherätyksen äskettäinen sovintojuhla Helsingissä. Näissä esimerkeissä kirkot, joilla ei ole yhteistä käsitystä esimerkiksi kasteesta tai ehtoollisesta, ovat kuitenkin pyrkineet antamaan yhteisen todistuksen. Ne voivat viettää yhteistä jumalanpalvelusta vain rajoitetussa mielessä, mutta niillä on silti yhteinen missio, jossa ne voivat palvella. Lähtökohtana on, että niillä on Kristuksen tuomassa syntien sovituksessa myös keskinäinen sovinto. Niin ne voivat olla sovinnon merkkejä ja välikappaleita maailmassa.

Myös Suomen luterilaiset ja baptistit voivat antaa yhteisen todistuksen uskostaan, vaikka niillä ei ole täyttä keskinäistä jumalanpalvelusyhteyttä. Niillä on jo nyt tietynasteinen yhteys, joka näidenkin neuvottelujen myötä syvenee. Tärkeää on, että emme pysähdy paikoillemme, sillä "Kristuksen rakkaus pakottaa meitä" olemaan yhdessä Kristuksen lähettiläitä. Se ohjaa meitä niin keskinäiseen sovintoon kuin pyytämään maailmaa "Kristuksen puolesta: suostukaa sovintoon Jumalan kanssa." (2. Kor. 5: 14, 20)

Ekumeeniset haasteet kristittyjen yhteiselle todistukselle

Missiologinen symposium 27.11.2018

Tomi Karttunen

Kirkon ykseys ja ihmiskunnan ykseys

Kirkon ykseyttä ei voida irrottaa ihmiskunnan ykseydestä. Tämä on seurausta kirkon mission universaalisuudesta. Siksi myöskään ekumeenisia haasteita ei voida erottaa muista aikamme haasteista, vaikka kirkon ykseyteen ja kristittyjen yhteyteen liittyvien kysymysten ja muiden ongelmien välillä onkin syytä tehdä ero. Niinpä esitykseni pääpaino on kirkkojen välisissä suhteissa ja kirkkojen sisäisissä kysymyksissä, joilla on ekumeenista ja missionaalista merkitystä. Onhan modernin ekumeenisen liikkeen syntyäkin siivittänyt juuri tietoisuus siitä, että kristittyjen ja kirkkojen keskinäinen eripura ja eriseuraisuus lähetyskentillä on merkittävä este kirkon sanoman uskottavalle tarjolla pitämiselle.

Ekumenia ja lähetys – suhteiden uudelleen lämmittäminen?

Otan lähtökohdaksi tematiikan käsittelemisen perusedellytyksiin ja -oletuksiin liittyvän puheenvuoron, jonka paavi Franciscus piti Kirkkojen maailmanneuvoston 70-vuotisjuhlassa Genevessä keskuskomitean kokouksen yhteydessä kesäkuussa. Se korostaa ekumenian ja lähetyskenttien läheistä yhteyttä, mutta myös tässä suhteessa havaittavia ongelmia. Puhe herätti keskustelua myös Kirkkojen maailmanneuvoston hallituksen kokouksessa marraskuussa. Paavi Franciscus totesi mm. näin:

"Rakkaat veljet ja sisaret, sallikaa minun kiittää teitä sitoutumisestanne ykseyteen, mutta myös ilmaista huolenaihe. Se tulee vaikutelmasta, että ekumenia ja lähetys eivät enää ole yhtä läheisesti yhteen kietoutuneita kuin ne olivat alussa. Kuitenkin missionaarista mandaattia, joka on enemmän kuin diakonia ja inhimillisen kehityksen edistäminen, ei voida jättää huomiotta eikä tyhjentää sen sisällöstä. Se määrittää meidän identiteettiämme. Evankeliumin saarnaaminen maailman ääriin asti on osa kristittynä olemistamme. Tapa, jolla lähetystä toteutetaan, tietysti vaihtelee eri

aikoina ja eri paikoissa. Kohdattaessa yhä uudelleen toistuva kiusaus rätätelöidä sitä maailmallisiin ajatus-tapoihin meidän tulee jatkuvasti muistuttaa itseämme, että Kristuksen Kirkko kasvaa puoleensavetävyydestä.

Mutta mikä on tämän puoleensavetävyyden voima? Varmasti eivät meidän ajatuksemme, strategiamme ja ohjelmamme. Usko Jeesukseen Kristukseen ei ole yksimielisyyden hedelmä, eikä Jumalan kansaa voida palauttaa ei-valtiolliseksi järjestöksi. Ei, puoleensavetävyyden voima on täysin siinä valtavassa lahjassa, joka niin hämmästytti apostoli Paavalia: "tuntea Kristus ja ylösnousemuksen voima ja jakaa hänen kärsimyksensä" (Fil. 3:10). Tämä on meidän ainut ylpeyden aiheemme: "tieto Jumalan kunniaa, joka säteilee Jeesuksen Kristuksen kasvoilta" (2 Kor. 4:6), jonka antaa meille Pyhä Henki, Elämän antaja. Tämä aarre, jota meidän, vaikka se on saviastioissa (vrt. jae 7), täytyy tarjota maailmallemme, niin rakastetulle, mutta niin syvästi rauhattomalle. Emme olisi uskollisia meille uskotulle lähetystehtävälle, jos muuttaisimme tämän aarteen puhtaasti tämänpuoleiseksi humanismiksi, sovitettuna ajan muotiin. Emmekä olisi hyviä huoneenhaltijoita, jos yrittäisimme vain säilyttää sen, kaivaisimme sen maahan pelosta maailmaa ja sen haasteita kohtaan (vrt. Matt. 25:25).

Se mitä todella tarvitaan, on uusi evankelioiva ulospäin suuntautuminen. Meidät on kutsuttu olemaan kansa, joka kokee ja jakaa evankeliumin ilon, ylistää Herraa ja palvelee veljiämme ja sisariamme palavin sydämin pyrkimyksenä avata hyvyyden ja kauneuden näköaloja, joita ne eivät voi kuvitella, joita ei ole siunattu Jeesuksen todellisella tuntemisella. Olen vakuuttunut, että lisääntynyt missionaarinen impulssi johtaa meidät suurempaan ykseyteen. Kuten alkuajoina saarnaaminen merkitsi kirkon kevätaikaa, niin evankelointi merkitsee uuden ekumeenisen kevään koittoa. Kuten noina päivinä, kokoontukaamme yhteen Mestarin ympärille, ei ilman tiettyä häpeää jatkuvasta horjumisestamme, ja yhdessä Pietarin kanssa,

sanokaamme hänelle: "Herra, kenen luo me voimme mennä? Sinulla on ikuisen elämän sanat" (Joh. 6:68)."

Paavi Franciscus on sitä mieltä, että ekumenia ja lähetys eivät enää näytä olevan yhtä yhteen kietoutuneita kuin ne olivat alussa. Esimerkiksi Kansainvälisen lähetysneuvoston kokouksessa Jerusalemissa 1928 todettiin: "...[Kristuksen] kirkossa on levinnyt laajalle halu päästä sellaiseen ykseyteen, joka keskittyy hänen persoonaansa. Tältä taustalta ja sen suhteen meidän on julistettava sanomaamme. Meidän sanomamme on Jeesus Kristus. Hän on ilmoitus siitä, mitä on Jumala ja miksi ihminen voi tulla hänen avullaan. Hänessä tulemme kasvokkain kaikkeen perimmäisen todellisuuden kanssa, hän antaa meille tiedon Jumalasta Isänämme, täydellisenä ja äärettömänä rakkaudessa ja vanhurskaudessa, sillä hänessä me löydämme Jumalan lihaksitulleena, lopullisen, mutta yhä kehittyvän ilmoituksen Jumalasta, jossa me elämme, liikumme ja olemme."¹

Missionaarinen mandaatti on Franciscuksen mukaan siis "enemmän kuin diakonia ja inhimillisen kehityksen edistäminen". Monestihan ekumeenisessa keskustelussa tämän maailman haasteet ja ongelmat, oikeudenmukaisuus, rauha, rakenteellinen väkivalta, epäoikeudenmukainen talousjärjestelmä jne. näyttävät saavan valtaosan huomiosta. Osaltaan tämä johtuu siitä, että 1960-luvun lopulla etelän kirkot tulivat rytinällä mukaan ekumeeniseen liikkeeseen aikana, jolloin kansainvälinen vastuu ja vasemmistolaisesti värityneet ideat kansainvälisestä oikeudenmukaisuudesta olivat tapetilla. Tähän yritettiin kuitenkin tuoda teologista perustaa "holistisen mission" hengessä, esimerkkinä pohdinnat, jotka liittyivät 1980-luvun oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys- sekä kirkkopoppi ja etiikka -projekteihin. Alettiin tähdentää spiritualiteetin ja etiikan yhteenkuuluvaisuutta. Siksi myös Kirkkojen maailmanneuvoston Busanin 2013 yleiskokouksen jälkeinen avainkuvaus KMN:n toiminnalle on "oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaellus".

Silti vaikuttaa siltä, että ei savua ilman tulta myöskään tässä evankeliumin julistamisen painumisessa takalalle. Ajatellaanpa vaikkapa paavi Franciscusta itseään, joka on yhtäältä puhunut voimakkaasti köyhien asiasta ja vastuustamme luomakunnasta, mutta kärkeänä on silti piirtynyt – apostolisen kehotuskirjeen nimeä lainaten: "Evankeliumin ilo", *Gaudium evangelium*. Aiempi uskonopin kongregaation johtaja kardinaali Gerhard Ludwig Müller totesikin: "*Olemme vakuuttuneita siitä, että syvimmältään syynä sekularismille tai mo-*

*nien sisäiselle etäntymiselle kristillisestä perinteestä eivät ole älylliset vaikeudet yksittäisten kirkon uskonoppien kanssa, vaan puuttuva luottamus Jumalan rakkauden maailmaa muuttavaan ja toivoa antavaan voimaan... Kristillisyyys voimistuu keskuudessamme, usko koetaan jälleen lahjana, kun ymmärrämme, että Jumala on rakkaus. Se on myös paavi Franciscuksen suuri asia; hän ei väsy julistamasta heikkotoivoiselle ja fanatismin repimälle maailmalle sanomaa Jeesuksen Kristuksen rakkaudesta ja hyvydestä sekä Jumalan vanhurskaudesta ja laupeudesta. Siten hän täyttää tehtävän, jonka Jeesus hänelle antoi pyhässä Pietaris-
sa ehtoollisissa: 'vahvista veljiäsi!' (Luuk. 22:32)."*²

Vastikään eläkkeelle siirtynyt aiempi Saksan luterilaisen kirkon johtava piispa Gerhard Ulrich totesikin, että hänelle ei tuota vaikeuksia antaa paavi Franciscukselle asemaa kristinuskon puhemiehenä. Myös Luther omien kirjoitustensa mukaan tuki tällaista ajatusta korostaessaan evankeliumin ensisijaisuutta arvioitaessa paavin asemaa. On hyvä, jos suurimman kristillisen kirkon maailmanlaajasti näkyvä keulakuva julistaa sanomaa Jeesuksen Kristuksen rakkaudesta ja hyvydestä sekä Jumalan vanhurskaudesta ja laupeudesta. Silti asian näkeminen näin vaikuttaa edelleen olevan vähintäänkin psykologisesti ajatellen monille ekumeenis-missionaarinen haaste.

Usko, kulttuuri ja ihmisoikeudet

Paavi jatkaa: "Emme olisi uskollisia meille uskotulle lähetystehtävälle, jos muuttaisimme tämän aarteen puhtaasti tämänpuoleiseksi humanismiksi, sovitettuna ajan muotiin. Emmekä olisi hyviä huoneenhaltijoita, jos yrittäisimme vain säilyttää sen, kaivaisimme sen maahan pelosta maailmaa ja sen haasteita kohtaan (vrt. Matt. 25:25)." Merkittävä ekumeeninen haaste, joka suoraan liittyy missioon, liittyy uskon ja kulttuurin väliseen suhteeseen. Milloin olemme mukautuneet tämän maailman ajan menoon, muuttaneet evankeliumin aarteen "tämänpuoleiseksi humanismiksi"? Ainakin silloin, jos emme tunnusta sitä mahdollisuutta, että tietoisuutemme ulkopuolella on tuonpuoleinen persoonallinen Jumala, joka on meille ilmoittanut hyvän ja rakastavan tahtonsa Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa. Hänen puheensa voimme kuulla ennen muuta Raamatusta Jumalan omana puheena meille ihmissan kautta. Rakkauden kaksoiskäskey: "Rakasta Jumalaa yli kaiken ja lähimmäistäsi niin kuin itseäsi" on laki ja profeetat, mutta tuo sama laki on läsnä myös kymmenessä käskyssä ja Vuorisäärnassa, koska

1 Suuntana ykseys, 37.

2 Müller 2017, 565–566.

kyse ennen muuta Kristuksessa elämisestä ja hänen kauttaan osallisuudesta kolmiyhteisen Jumalan omaan elämään, jossa toteutuu lahjoittava rakkaus. Tuon rakkauden muodoista saamme tietää Raamatun pohjalta.

Lutherin kolmisäätyoppia eteenpäin kehitellen esimerkiksi Dietrich Bonhoeffer (1906–45) hahmotteli mandaattiopin, jonka mukaan Raamatun valossa on neljä Jumalan antamaa mandaattia, jotka yhdessä toteuttavat konkreettisesti Jumalan antamaa kutsusta: avioliitto ja perhe, kirkko, valtio sekä työ ja kulttuuri. Nämä mandaatit ovat toisiaan varten, mutta samalla ne rajaavat toisiaan. Esimerkiksi totalitaarinen valtio ei ole Raamatun mukainen luomisjärjestys. Olennaista on lähimmäisen tarve, mutta hyvän elämän toteutumisellekin on tiettyjä rakenteita. Jumala on järjestyksen Jumala.

Yksi syy sille, että vaikkapa lähetysjärjestöt korostavat ihmisoikeusperusteisuutta työnsä lähtökohtana, on se, että myös teologisesta näkökulmasta perustavat ihmisoikeudet toteuttavat hyvin Jumalan tahtomaa ihmisarvoista elämää. Silti kristillinen käsitys ihmisestä ja maalliset ihmisoikeudet eivät ole täysin identtisiä. Niiden merkitys riippuu myös tulkitsijasta, vaikka periaatteessa ne ovatkin universaalit ja jakamattomat. Tätä ei ole syytä kieltää, mutta kontekstuaalisuus on syytä tunnustaa. Ilman yksilön ja eri kansanryhmien kuuntelemista, ei voida mekaanisesti toimia, jotta aito kohtaaminen ja ihmisarvon kunnioittaminen myös käytännössä toteutuisivat. Ihmisoikeuksien teologinen ja ekumeeninen tulkinta tässä maailmankylässä on sekin yksi ekumeeninen haaste.

Toiseksi rikkaissa länsimaissa on viime vuosikymmeninä sekulaarin kansalaisjärjestökielen ja käytäntöjen sitovaa soveltamista kaikkien valtion kehitysapu- ja projektirahoista ammentaneiden järjestöjen toiminnassa edistetty myös negatiivisen uskonnonvapauden tulkinnan nimissä. Valtion rahoilla ei voida tukea uskonnonharjoitusta eikä sekulaarista valtavirtaetiikasta poikkeavia moraalikäsitteitä. Nyt näyttää kuitenkin siltä, että maailmalla on uutta avoimuutta niin kutsuttuja usko-perustaisia avustus- ja myös lähetysjärjestöjä kohtaan. Myös Suomessa olisi hyvä ekumeenisesti tarttua tähän uuteen mahdollisuuteen nähdä usko, uskonto ja siihen mielikuvissa kytkeytyvä vankka arvoperusteisuus myönteisenä lähtökohtana tuoda esiin se, miten usko on käyttövoimana myös avustustyössä ja että hengellisiin tarpeisiin ja kyselyyn pyydettyä vastaaminen on osa täyttä ihmisyyttä. Usko-perustaisten järjestöjen uusi uskottavuus ja kiinnostus perustuu siis niiden taustaan ja lähtökohtiin eikä yleisprofessionaaliseen avustus- ja kehittämistoiminnan osaamiseen – joskin myös siihen. Ehkä yksityisasiaksi

uskonnon kutistanut suomalainenkin virastobyrokraatia voisi tähän aiempaa selvemmin havahtua. Joitakin avauksia tähän suuntaan on olemassa, kuten Suomen Ekumeenisen Neuvoston yhteistyö ulkoministeriön kanssa Suomen valtion uskonnonvapauspolitiikan kehittämisessä myös osana virallista ulkopolitiikkaa.

Rukouksen ja toiminnan ekumenia

Viime aikoina on yhteisen globaaleihin haasteisiin vastaamisen nimissä puhuttu ”toiminnan ekumeniasta”. Se on luonteva seuraus ekumeenisen kanssakäymisen luomasta keskinäisestä kunnioituksesta ja luottamuksesta. Eroista huolimatta tulee yhdessä tehdä se, mikä on mahdollista tehdä yhdessä. Tästä muistuttaa myös Euroopan kirkkojen konferenssin asiakirja *Charta Oecumenica*. On aiempaa enemmän opittu huomaamaan, että ekumeenisen kumppanin huomaaminen ei ole ikään kuin ylimääräinen hurskas teko vaan luonteva seuraus todistuksen, palvelun ja ykseyden yhteentuloisuuden luovaisuudesta. Silti vaikkapa kansainvälisen diakonian yhteistyön taustalla ovat teologiset ja opilliset keskustelut, jotka ovat luoneet pohjaa myös järjestäytyneelle käytännön yhteistoiminnalle. Rukous ja työnteko kuuluvat yhteen, kuten vanha benediktiinien sääntö sanoo.

Canterburyn arkkipiispa Justin Welbyn ja paavi Franciscuksen yhteisessä tapaamisessa, jossa muistettiin paavi Paavali VI:n ja arkkipiispa Michael Ramsayn käänteentekevää ekumeenista kohtaamista, nämä kaksi johtavaa kirkkonjohtajaa puhuivat ”toiminnan ekumeniasta” (ecumenism of action). Tässä hieman sananselitystä Justin Welbyn sanoin: *”Toiminnalla emme tarkoittaneet protestanttista pahetta ryntäillä ympäriinsä pyrkien jatkuvasti tekemään jotakin ja toisinaan muistaen pyytää Jumalaa siunaamaan tekemiset. Se tarkoittaa pikemminkin ekumeniaa, joka nähdään kristittyjen näkyvässä solidaarisuudessa lähettyksen asiassa, evankeliumin elämisessä köyhien ja kärsivien keskellä, ja evankelointia. Siten Englannissa me näemme toiminnan ekumeniaa Thy Kingdom Come -rukouksen kautta, ruokapankkien kautta, yösuojien kautta, velkaneuvonnan ja avioliittojen tukemisen kautta, Lähellä lähimmäisiä -ohjelman kautta, joka tuo yhteen eri uskonnot, niin että käsittelemme ekstremismiä rakkauden kautta. Näemme toiminnan ekumeniaa Suurten järvien rauha -aloitteessa Afrikassa ja toiminnan ekumeniaa köyhien palvelemisessa Johannesburgin ympärillä olevissa kaupunginosissa. Toiminnan ekumenia perustuu syvästi Kristuksen ykseyden totuuteen.... Toiminnan ekumenia kumpuaa rukouksesta, ja sanoisin sen kumpuavan erityisesti eukaristiasta. Eukaristiassa kohtaamme murtuneen*

Kristuksen ruumiin, ja Kristuksen ruumis vuodatetaan ja jaetaan. Ja kun kirkko voimaannutetaan ja uudistetaan sen vastaanottamisen kautta, niin muistomme ja ymmärryksemme inkarnaation hauraudesta ja riskistä palautetaan mieliimme...".

Faith and Order -työ: menestyksen teologia ja individualismi haasteina

Jos siirrytään opillisiin kysymyksiin, uskoon ja konsituutioon liittyviin yhteisiin ekumeenisiin haasteisiin mission näkökulmasta, esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvoston Faith and Order -komission meneillään olevat työskentelyprojektit liittyvät teemaan olennaisesti. Kolmen päätyöryhmän aiheina ovat näet: 1) kristittyjen yhteinen todistus, 2) jatkokeskustelu kirkko-opista sekä 3) jatkokeskustelu moraalista harkinnasta ja päätöksenteosta.

Käsitys kirkosta on keskeinen ekumeeninen kysymys, jos ekumenia pyrkii perimmänsä edistämään yhtäältä kristittyjen yhteyttä eli fellowship-näkökulmaa ja kirkon näkyvää ykseyttä eli unity-näkökulmaa. Niinpä esimerkiksi Kaste, ehtoollinen, virka- eli BEM-asiakirjan jälkeen järjestyksessään toinen lähentymisasiakirja *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2012) lähtee liikkeelle otsakkeella "Jumalan lähetys ja kirkon ykseys". Aivan alkujaksossa todetaan ekumeenis-missionaarisien kirkkokäsityksen perusta ja nykykontekstin yhteiset missionaariset haasteet, joiden kohtaaminen edellyttää voimien yhdistämistä:

"1. Kristillinen ymmärrys kirkosta ja sen tehtävästä perustuu näkemykseen Jumalan suunnitelmasta koko luomakuntaa varten (ekonomia eli armotalous). Tämä on Jeesuksessa Kristuksessa luvattu ja hänessä ilmi tullut valtakunta... Yhteys (communio), jonka lähde on Pyhän Kolminaisuuden oma elämä, on sekä lahja, jonka varassa kirkko elää, että lahja, jota Jumala kutsuu kirkkoa tarjoamaan³ haavoittuneelle ja jakautuneelle ihmiskunnalle, joka toivoo sovitusta ja parannusta...

7. Nykypäivänä Jumalan valtakuntaa julistetaan nopeasti muuttuvassa maailmassa. Jotkut muutokset ovat erityisen haastavia kirkon tehtävälle ja itseyttä ymmärrykselle. Laajalle levinnyt tietoisuus uskontojen moninaisuudesta haastaa kristittyjä syventämään pohdintaansa siitä, miten julistus Jeesuksesta, joka on yksi ja ainoa maailman Pelastaja, ja toisaalta muiden uskontojen totuusvaatimukset suhtautuvat toisiinsa. Viestinnän välineiden kehittyminen haastaa kirkkoja etsimään uusia tapoja julistaa evankeliumia ja luoda sekä ylläpitää kristillisiä yhteisöjä. Uudenlaiset kirkot (emerging churches), jotka ehdottavat uutta tapaa olla

kirkko haastavat muita kirkkoja etsimään tuoreita tapoja vastata nykypäivän haasteisiin ja kiinnostuksen kohteisiin, jotka ovat uskollisia sille, minkä kirkko on vastaanottanut alusta asti. Maailmanlaajan maallisen kulttuurin leviäminen haastaa kirkkoa, sillä monet kyseenalaistavat uskon mahdollisuuden ylipäättään ja ajattelevat, että inhimillinen elämä on itsessään riittävä ilman mitään suhdetta Jumalaan. Joillakin alueilla kirkkojen haasteena on radikaalisti vähenevä jäsenmäärä ja se, että monet eivät enää koe kirkkoa oman elämänsä kannalta merkitykselliseksi. Nämä tilanteet saavat ne, jotka vielä uskovat, puhumaan uuden evankelioinnin tarpeesta. Näiden sekä muiden erilaisista tilanteista nousevien haasteiden äärellä evankelioiminen on kaikkien kirkkojen yhteinen tehtävä."

Faith and Order -komission johtaja Odair Pedroso Mateus on todennut, että Faith and Order -liikkeen ja ekumenian pahimmat viholliset ovat individualismi ja menestyksen teologia. Menestyksen teologiaa ja sen lieveilmiöitä vaikkapa Afrikassa käsiteltiin osaltaan myös Suomen Ekumeenisen Neuvoston ja Saksan kirkkojen neuvoston yhteisessä konsultaatiossa lokakuussa. Onkin ollut hyvä havaita, että Luterilaisen maailmanliiton ja helluntailiikkeen dialogissa on juuri äskettäin yhdessä irtisanouduttu menestyksen teologiasta ja haluttu pitää esillä – vaikkapa paavi Franciscuksen ja Canterburyn arkkipiispa Justin Welbyn tapaan – evankeliumin julistamista köyhille. Kokouksessa LML:n puolesta sihteerinä toiminut Anne Burghardt totesi: *"Dialogin jäsenet olivat yhtä mieltä, että vaikka tulee hylätä menestyksen teologia, joka tarjoaa vääriä lupauksia ja on vaarassa tehdä Jumalasta toiveidemme kohteen, objektin, meidän täytyy hyväksyä käsitys omaisuudesta Jumalan vapaasti antamana siunauksena ja hyväksyä Jeesuksen lupaus tuoda yltäkylläinen elämä kaikille ihmisille, kuten luomme Johannes 10:10".*

Muita ekumeenisia haasteita

Klassisia ekumeenisia haasteita ajatellen kristittyjen yhteistä todistusta ovat etenkin sakramentti- ja virka- sekä sitä kautta kirkko-oppiin liittyvät kysymykset. Näihin on kuulunut myös vanhurskauttamisoppi, mutta nyttemmin, kun katolilaisten ja luterilaisten lisäksi metodistit, reformoidut ja anglikaanit ovat maailmanlaajoina yhteisinä hyväksyneet *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* -asiakirjan pääperiaatteet, tämä kysymys näyttäytyy aiempaa huomattavasti pienempänä ongelmana. Myös esimerkiksi katolilaiset ja evankelikaalit ovat saavuttaneet huomattavan hyviä

3 <https://www.lutheranworld.org/news/lutheran-pentecostal-dialogue-condemns-prosperity-gospel>

tuloksia keskinäisissä keskusteluissaan. Tähän liittyy ennen muuta se, että Raamatun painoarvo ja lähetys osan ottamisena Jumalan lähetykseen Kristuksesta maailman valona on läpäissyt katolista opetusta ja tullut näkyviin esimerkiksi ”uuden evankelioimisen” painottamisessa. Paavi Franciscus ei ollut tässä suhteessa ensimmäinen, vaikka hänellä on oma puhutteleva pastoraalinen tyylinsä. Esimerkiksi kastekäsitykseen liittyy sitten muitakin vaikkapa syntioppiin ja raamatuntulkintaan liittyviä kysymyksiä.

Kastekäsityksen suhteen on vaikkapa Suomessa kartoitettu yhdessä helluntailiikkeen ja Vapaakirkon kanssa yhteistä raamatullista ja kristillisen perinteen sisältämää pohjaa kasteesta seurakuntaan liittyvänä ja koko kristityn elämän matkaan liittyvänä Jumalan tekona, jonka lahjat usko ottaa vastaan. On voitu tunnustaa toisen uskovan kristillisyyttä, mutta vielä ei ole päästy lapsikasteen tunnustamiseen asti. Ehkä joskus tämäkin tapahtuu, koska eurooppalaisesti ja maailmanlaajasti osa vaikkapa baptistikirkkoja ja vapaa-kirkollista traditiota edustavia perinteitä on päätyntä vähintäänkin pastoraalisista syistä hyväksymään sellaisen uskovan ihmisen lapsena toimitetun kasteen, joka näkee kasteensa oikeaksi ja perustavaksi osaksi omaa identiteettiänsä. Se, että on voitu löytää yhteistä pohjaa ja että esimerkiksi Suomen Ekumeenisen Neuvoston piirissä koetetaan hahmotella yhteistä julistusta kasteesta, voi olla myönteistä myös kasteen ja samalla kristillisen uskon myönteisen julkisen näkymisen suhteen. Se voi vahvistaa yhteistä todistusta mahdollisesti ajatellen vaikkapa turvapaikanhakijoiden kasteita, kun he ovat kääntyneet kristinuskoon ja ottaneet kasteen.

Suomen Ekumeenisen Neuvoston julkaisemissa ekumenian hyvissä tavoissa korostetaan asianmukaisen tiedon antamista toisesta, hyvän puhumista toisesta, hänen siunaamistaan, *benedictio*. Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Suomen helluntaiherätys halusivat parantaa keskinäisiä pahoista, loukkaavista sanoista ja syrjivistä käytännöistä syntyneitä haavoja 1980-luvun oppikeskustelujen ja 20 vuoden neuvottelukuntayhteistyön jatkeeksi erityisellä sovintota-pahtumalla helluntailiikkeen Syyspäivien yhteydessä lokakuun 4. päivä. Tämä tapahtuma otettiin nähdäk-seni varsin hyvin vastaan – muutamista soraäänistä huolimatta – ja se näkyi kirkollisessa julkisuudessa ja sosiaalisessa mediassa. Ekumeniassa on tärkeää hoi-taa yhteyttä katumuksen, anteeksiannon ja sovinnon sanomalla. Se on yhteisen todistuksemme ydintä. Vain sitä kautta päästään eteenpäin myös matkalla kohti ykseyttä, yhteistä ehtoollispyötyä ja toinen toi-semme täyttä tunnustamista.

Suomen luterilaisella kirkolla on virallinen ehtoollis-yhteys Luterilaisen maailmanliiton jäsenkirkkojen, anglikaanis-luterilaisen Porvoon kirkkoyhteisön jä-senkirkkojen, Suomen metodistikirkkojen, Skot-lannin kirkon ja Saksan evankelisen kirkon kanssa. Piispainkokous on antanut pastoraalisista syistä nyt ohjeen, miten yksittäistapauksessa luterilaiseen eh-toollisliturgiaan sydämessään ja mielessään yhtyvä toisen kirkon jäsen voi osallistua ehtoolliselle vai-kapa luterilaisen puolisonsa kanssa. Ortodoksinen kirkko on tähdentänyt, samansuuntaisesti myös roomalaiskatolinen kirkko, että kirkollinen yhteys ja ehtoollisyhteys kuuluvat yhteen. Jos ortodoksi osallistuu omine lupineen toisen kirkon ehtoolliselle, tämän periaatteen mukaisesti hän erottautuu omasta perinteestään, mistä ainakin periaatteessa tulisi seu-rata katumuksen sakramenttiin osallistuminen, jotta voisi jälleen palata oman kirkkonsa yhteyteen. Hyviin ekumeenisiin tapoihin ei kuulu toisen vierottaminen omasta perinteestään, mikä on syytä pitää mielessä. Monia asioita voimme kuitenkin tehdä yhdessä jo nyt.

Virkakäsitys ja siihen liittyen yhteistyöstä kieltäy-tyminen naispapin kanssa on edelleen yksi yhtä ja yhtenäistä todistusta hankaloittava asia. Ehkä voi-simme kuitenkin vielä löytää tien, jossa yhteistyö sujuisi, kun lähtökohdaksi otetaan virkaan vihkiminen ymmärrettyä osanottamiseksi kolmiyhteisen Jumalan missioon, Pyhän Hengen sanan ja käten päällepanemisen kautta välittämien lahjojen pohjalta, päämääränä Raamatun ja tunnustuksen pohjalta julis-tetun evankeliumin asian vieminen eteenpäin sanaa ja sakramentteja tarjolla pitäen.

Uusia kohtamisfoorumeita on kristittyjen kesken rakennettu esimerkiksi ottamalla lähtökohdaksi kun-kin oma hengellinen matka oman perinteen valossa. Tällaista narratiivista, vapauden ilmapiirissä tapahtu-vaa jakamista on harjoitettu esimerkiksi Maailman-laajan kristillisen foorumin, Global Christian Forum, puitteissa. Samalla on keskusteltu myös kristinuskon keskeisistä sisällöistä. Evankeliumin julistamiseen kuuluvat sekä sanat että teot, usko ja rakkaus. Raamatun sanomaan kuuluvat yhtä lailla evankeliumit ja epistolat kuin profeettalliset kirjat. Suolana ja valona oleminen edellyttää myös oikeudenmukaisuuden ja rauhan teemoista puhumista. Tämän kokonaisvaltai-sen sanoman näkökulmasta myös Euroopan kirkko-jen konferenssin viime kesän yleiskokouksen teema tulee ymmärrettäväksi: ”You shall be my witnesses”. Olette minun todistajiani. Kirkon tulee tulkita aikaan-sa, myös yhteiskunnallista todellisuutta uskon valos-sa – mahdollisimman usean tahon ymmärtämällä ta-

valla. Toivomme perusteista meidän on oltava valmis kertomaan sopivalla ja sopimattomalla hetkellä.

Viimein nostan esiin koko kristikuntaa viimeksi kulu-
neen kahdenkymmenen vuoden aikana varsin rajusti
jakaneen teeman, joka vaikeuttaa yhteistä todistusta:
suhtautuminen homoseksuaalisuuteen. Myös tässä
kysymyksessä "kypsä erimielisyys" on parempi kuin
lihava riita. Toisaalta totuuden etsimistä ja siitä kiinni
pitämistä ei tulisi vähätellä. Lähtökohdaksi tulee kui-
tenkin ottaa evankeliumi Jumalan lahjana ja nöyryys
kuunnella toista, vaikka samanaikaisesti on syytä pi-
tää kiinni uskon perusteista. Rakkaus peittää paljotkin
synnit ja kutsuu uudistumaan, "jotta maailma uskoisi".
Totuus on ihmisen ajatuksia suurempi. Kristillisessä
mielessä se kutsuu seuraamaan Kristusta uskon, toi-
von ja rakkauden mukaan. Raamattu ja siihen nojaavat
uskon perustotuudet kannattelevat elämän perusjär-
jestystä, joka kutsuu rakentamaan yhteistä elämää yk-
silön ja yhteisön vuorovaikutuksen huomioon ottaen
Jumalan lahjana tätä elämää ja tulevaa varten viljellen
ja varjellen. Muistutan vielä, että myös lähetyksen yh-
teydessä ekumeenisen yhteistyön jarruna lienee se,
ettei ole tultu ajatelleeksi voimien yhdistämistä yhtei-
sen todistuksen mahdollistajana.

Scriptural reasoning -menetelmä ja postkriittinen raamatuntulkinta

Tomi Karttunen

Pyrin tässä esityksessä suhteuttamaan *Scriptural reasoning* -menetelmää yleisemmin raamatuntulkintaan tai ehkä yleisemminkin auktoritatiivisen pyhän kirjan käyttöön yksilön ja uskonnollisen yhteisön elämässä hengellisen elämän hoitamisen ankkurina. Tieteellisellä raamatuntutkimuksella on oma paikkansa, mutta sen ensisijainen päämäärä ei ole ollut etenkin historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella hengellisen elämän ruokkiminen ja hoitaminen. Sillä ei ole siis välitöntä yhteyttä tekstiä pyhänä lukevaan yhteisöön. Traditioiden välinen aito kohtaaminen edellyttää kuitenkin niiden edustajien kohtaamista uskonyhteisönsä osana: että mukaan keskusteluun tuodaan myös hartaus- ja jumalanpalveluselämä. Aitoon ja kunnioittavaan kohtamiseen on nykyisin erityinen tilaus ajatellen niin eri tavoin ajattelevia kristittyjä kuin yleensäkin kirjauskontojen kohtaamista. Tarvitaan ihmisten identiteetin ja uskontojen erilaisten itseyttämyyden todesta ottamista tavalla, joka edistää kunnioitettavaa, rehellistä ja avointa, kuuntelevaa ja keskustelevaa kohtaamista.

Tässä yhteydessä käytetyllä termillä postkriittinen raamatuntulkinta halutaan painottaa ensinnäkin yhteisöllistä raamatuntulkintaa, jossa edetään tieteellisen tiedon rajojen tuolle puolen tekstin ruumiillistamaan elävään suhteeseen Jumalaan ja ihmiskuntaan. Tarkoituksena on ottaa todesta se, että Jumala on meitä lähellä. Jos raamatuntulkinnassa unohdetaan tämä näköala, ollaan kristillisen tai vaikkapa juutalaisen perinteen näkökulmasta hakoteillä. Kriittisiä raamatuntutkimuksen menetelmiä ja niiden filosofisia taustaoletuksia ei kuitenkaan suoranaisesti hylätä. Näitä menetelmiä ei tulisi torjua, vaan jäädä jatkuvasti keskustelemaan niiden kanssa. Menetelmien rajoituneisuus on kuitenkin siinä, että ne useimmiten sulkeistavat kysymyksen perimmäisestä merkityksestä. Pikemminkin uppoudutaan keskusteluihin tietyn tai tiettyjen menetelmien pätevyydestä. Kyse ei siis ole

niinkään tekemisistä kuin tekemättä jättämisistä, jotka kutsuvat "postkriittistä" paluuta tekstiin.¹

Parhaiten tunnettuja paradigmaattisia esimerkkejä tästä paluusta tekstiin ovat *Karl Barth* (1886–1968) ja *Hans Rosenzweig* (1886–1929). Esimerkiksi merkittävä hermeneuttinen filosofi Hans-Georg Gadamer (1900–2002) arvioi Barthin Roomalaiskirjeen kommentaaria modernin hermeneutiikan merkkipylvääksi, koska "Paavalin asian etsiminen" asetetaan siinä uudella tavalla lähtökohdaksi, mikä tuo muuttuneen näkökulman tekstin ymmärtämiseen. Gadamer kirjoittaa Barthin "kritisoineen liberaalia teologiaa siten, ettei hän niinkään tarkoittanut kriittistä historian tutkimusta sellaisenaan, vaan pikemminkin teologista itsetyytyväisyyttä, joka pitää tuloksiaan pyhän Raamatun ymmärtämisenä. Siten Karl Barthin Römerbrief on kaikessa metodologisen refleksion torjunnassaan tietynlainen hermeneuttinen manifesti."² Tarkoitus ei siis ollut hylätä tieteellisiä menetelmiä, vaan keskittyä myös Jumalan sanan omaan puheeseen perimmäisestä, ilman että tuota puhetta pakotettaisiin kriittisten menetelmien "Prokrusteen vuoteeseen". Teologian historian hahmoja, jotka henkivät tällaista "postkriittistä otetta" omana aikanaan ovat esimerkiksi *Origenes*, *Augustinus*, *Luther*, *Johann Georg Hamann* ja *Sören Kierkegaard*.³

Postkriittinen lähestymistapa ei allekirjoita historiallis-kriittisessä raamatuntutkimuksessa usein tavattua näkemystä, jonka mukaan alkuperäinen merkitys on tekstin ainoa pätevä merkitys ja että historiallis-kriittinen lähestymistapa on ainut tapa saavuttaa tuo merkitys.⁴ Esimerkiksi *Timo Veijola* on huomauttanut, että tällainen laajempi näkökulma saa tukea modernista kirjallisuustieteestä, jossa painopiste on siirtynyt tekijästä kirjaan ja lukijaan. Muiden muassa *Umberto Eco* on todennut, että on aivan eri asia puhua kirjoittajan tarkoituksesta (*intentio auctoris*) kuin kirjan tarkoituksesta (*intentio operis*). Jo Goethe puhui "nukkuvis-

1 Ochs, 2001, 139.

2 Lainausta Tietz 2018, 107.

3 Ochs, 2001, 139.

4 Ochs 2001, 139.

ta teksteistään" ja katolinen raamatuntulkinta puolestaan "täydemmästä merkityksestä" (*sensus plenior*).⁵

Postkriittisessä metodiikassa ei pirstota Raamattua osiin vaan lähdetään siitä, että kaanonilla kokonaisuutena on oma suunniteltu merkityksensä. Kaanonia ei koonnut yksilö, vaan yhteisö. Niinpä Raamattua ei tule tänä päivänäkään tulkita "isoloidun individin" näkökulmasta vaan yhteisöllisesti, oli kyseessä sitten tiedeyhteisö tai kirkon yhteisö tai kirkkojen ekumeeninen yhteisö. Postkriittisessä lähestymistavassa ei myöskään tarkastella vain tekstejä ja niiden suhteita toisiinsa, vaan ollaan avoimia Yhdelle, joka on tietyllä tapaa sanoman viimekätinen kirjoittaja. Oletuksena on siis kolmisäikeinen yhteys 1) tekstin, 2) yhteisön ja 3) Jumalan kesken. Ilman tätä kolmipaikkaista relaatiota "Raamatun tarkoitusta" ei oikeastaan voida ymmärtää.⁶

Postkriittisessä raamatuntulkinnassa otetaan siis lähtökohdaksi "teksti itse" ja "lukija" sekä pyritään hyödyntämään esikriittisten menetelmien antia, esimerkiksi kirkkoisien tekstit ja rabbiininen raamatuntulkinta. Käytetyt menetelmät määritellään vain väljinä ohjenuorina työskentelylle. Juutalaisen oppineen *Michael Fishbanen* "raamatunsisäisestä" tulkinnasta ovat esimerkiksi niin kristityt kuin juutalaiset tutkijat olleet kiinnostuneita. Fishbanen mukaan Raamatussa itsessään on tekstin sisäisiä tulkintamalleja (esim. Jer. 3:16; 16:14–15), jotka ovat antaneet muotoa esimerkiksi rabbiiniselle tulkintaperinteelle. Tästä tulkitamallista voidaan puolestaan ammentaa nykyisessä postkriittisessä raamatuntulkinnassa. Traditio pysyy elävänä, kun sitä luetaan uudelleen.⁷

Hyvä esimerkki postkriittisen raamatuntulkinnan nykyaikaisista hedelmistä on juuri "scriptural reasoning", "kuunteleva keskustelu Kirjoituksista" abrahamilaisten uskontojen kohtaamisen jo varsin laajalle levinneenä menetelmänä. Sen yksi tavoite on edistää Jumalan äänen kuulemista ja puhetta sanassaan. Tämä tavoite ei ole moderniteetin myötä kadonnut uskonon itseymmärryksestä.⁸

Textual reasoning- tai *scriptural reasoning* -menetelmän taustalla on juutalaisten ajattelijoiden tapa yhdistää modernia ja postmodernia hermeneutiikkaa innovatiiviseen jatkuvuuteen rabbiinisen tradition kanssa. Esimerkiksi *David Ford*, joka kuuluu tämän

menetelmän ja sen käytön kehittäjiin kristillisessä kontekstissa, on todennut, että kristillisen postmodernin spiritualiteetin tulisi tähdätä johonkin samantyyppiseen. Hän itse on ammentanut etenkin luterilaiselta teologilta Dietrich Bonhoefferiltä (1906–45) ja juutalaisilta oppineilta selkeyttäessään ajatuksiaan menetelmän perusteista. Juutalaisesta kontekstista on Fordin mukaan opittu etenkin kaksi läksyä: 1) juutalainen tekstuaalinen kuunteleva keskustelu Kirjoituksista on oppinut paljon kristityiltä ja myös muslimeilta. Tarvitaan siis todellista avoimuutta toiselle – tähän myös kristittyjen välinen ekumeenisuus on. 2) Tekstin "toisten" lähestyminen on tekstin lähestymistä "Hengessä", joka luottaa siihen, että tekstin tulkinta antaa aina kerta kerralta enemmän. Modernit reduktionistiset yritykset rajoittaa keskustelua tekstin ja nykyisen tulkintayhteisön välillä asetetaan kyseenalaisiksi. Samalla rohkaistaan Raamatusta itsestään ja sen sisältämistä eri tulkintatraditioista nousevia luovia ja keskustelemaan päättämistä ohjaavia käytäntöjä. Näin voidaan luoda vieraanvaraista tilaa ja paikkoja uskonnollisten yhteisöjen ja niiden yhteiskunnallisten kontekstien parantamiseksi.⁹

Historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen kritiikki ja uudet näköalat

En ole eksegeetti vaan raamatuteologiasta kiinnostunut systemaatikko, mutta myös meillä ovat raamatuntutkijat jo vuosia sitten havahtuneet perinteisen historiallis-kriittisen tutkimusmenetelmän rajoihin ja riittämättömyyteen – ei vain hengellistä raamatuntulkintaa ajatellen, vaan myös itse tekstin sanottavaan pureutumista ajatellen. On epätieteellistä dogmatisoida vain tietyn paradigman vangiksi.

Suomessa tunnetuimpiin eksegetiikan, systemaattisen teologian ja kirkon uskon sekä Raamatun hengellisen lukemisen suhteen pohtijoihin kuuluu yhä edennyt professori Timo Veijola. Kirjassa *Raamattu spiritualiteetin lähteenä* yksi Veijolan artikkeleista, alun perin vuodelta 2002, onkin otsikoitu juuri postkriittisesti: "Historiallisen kritiikin jälkeen". Veijola kiteyttää: "Historiallinen kritiikki, jonka edustaja itsekin olen, rinnastuu mielestäni pitkään kestäneeseen uneen, josta on tullut aika herätä. Ei niin, että unesta

5 Veijola 2004, 53.

6 Ochs, 2001, 139–140.

7 Ochs 2001, 140.

8 Ochs, 2001, 140.

9 Ford 2003, 287–288.

olisi nyt luovuttava kokonaan, vaan olisi nähtävä, että inhimilliseen todellisuuteen kuuluu sekä unen että valveillaolon aikoja. Juuri tällä hetkellä eksegeettisen tieteen piirissä on näkyviä merkkejä siitä, että heräämisen tarve aletaan tunnistaa ja tunnustaa monilla eri aloilla.”¹⁰

Moderni eksegetiikka on modernin ajan rationaalisuuskäsityksen hedelmää etuineen ja rajoituksineen. Kun valistuksen projekti ja naiivi edistysoptimismi ovat kärsineet kolhuja, niin on kärsinyt myös taustalla oleva ajattelumalli. Toisaalta vakiintuneen modernisaatioparadigman mukainen empiristinen, keinorationalistinen ja universalistinen - tai jälkimoderni relativistinen ajattelumalli - on yllättävän sitkeähenkinen ja löytää uusia muotoja, jotka pyrkivät lakaisemaan epäilykset maton alle. On toki myös äärimmäisyyksiin meneviä vastareaktioita, mikä näkyy ”liberaalien” ja ”konservatiivien” välienselvittelyissä. Arvojen ja tosiasioiden välinen suhde näyttäytyy utuisena. Joka tapauksessa digitalisaation, tekoälyn ja transhumanismin aikakaudella ”teknologinen imperatiivi” elää ja voi jopa hyvin, vaikka oikeutettuja ja tärkeitä kysymyksiä sitä kohtaan esitetäänkin - ihmiskunnan kohtalosta kun on kysymys.

Kun varhainen moderni eksegetiikka omaksui luonnontieteen menetelmät, huomio kiinnittyi atomistisesti historian pieniin yksiköihin, yksittäisiin kirjoihin, lähteisiin ja kirjoittajien motiiveihin. Taka-alalle väistyi ajatus Raamatun ja Jumala-uskon kytketymisestä yhteen, Raamatun hengellinen luonne. Historialliseen kritiikkiin on kuulunut kirkon dogman ja hengellisen selityksperinteen vastaisuus. Silti myös eksegetiikalla on oma ”arvopohjansa”. Ei ole täysin arvovapaata tutkimusta. Kulloinkin vallitsevat filosofiset ja muut ajatusvirtaukset vaikuttavat myös tiedostamattomasti. ”Zeitgeist” on otettava vakavasti ja pyrittävä itsekritiisyyteen myös tässä suhteessa.¹¹

Veijola kiinnittää huomiota siihen, miten eksegetiikassa on havaittavissa voimakas pyrkimys mieltää oma tehtävä osaksi yleistä kulttuurin ja uskonnon tutkimusta. Teologian ja kirkon hengellisen perinteen tutkimus jäävät sivuun. Tämä näkyy myös 16 vuotta kirjoitetun jälkeen vaikkapa korostuksessa, että teologinen tiedekunta tuottaa ”uskonnon ammattilaisia”. Veijola kiinnittää myös huomiota oireellisiin sanavaltioihin. Eksegetiikan piirissä on tavallista puhua en-

nemmin ”ideologiasta” kuin teologiasta ja teologeista. Oma tiede nähdään orientaatioltaan humanistisena ja uskontotieteellisenä. Samantyyppinen ajatusmaailma vallitsi myös 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa, kun raamatuntutkijat edustivat kulttuuri- tai liberaaliprotestantismia, jonka voimakas kehityssusko ja tieteisusko kokivat haaksirikon 1. maailmansodan myötä, mikä johti mm. Luther-renessanssiin ja dialektisen teologian nousuun.¹²

Veijola viittaakin saksalaisella kielialueella vaikutusvaltaisen protestanttiprofessorin Ulrich Körtnerin ajatukseen, että ”lakatessaan puhumasta Jumalasta vakavassa mielessä uusliberaalit teologit tekevät ennen pitkää tarpeettomaksi sekä itsensä että tieteenalansa.”¹³ Ei kuitenkaan pidä unohtaa historiallisen raamatututkimuksen myönteistä antia. Pätevää ja punnettua tietoa tarvitaan vaikkapa käsikirjoitusvärennösten arvioimisessa, kuten tuon tuosta huomaamme.

Eksegetiikassa ja yleensäkin länsimaissa tyypillinen reduktionismi, joka materialistisista lähtökohdista käsin pitäytyy itse määrittelemiinsä luonnollisiin syihin ainoana todellisuutta selittävinä tekijöinä, on haastettu globalisoituvassa maailmassa. Länsimainen totuus ei ole ainoa totuus, jos pitäydytään ihmisten käsitysten ja ajatusmaailmojen tasolla. Kontekstuaalisuus tulee ottaa huomioon, vaikka viime kädessä todellisuus ja totuus olisikin metafysisesti yksi. Ihmisen ei kuitenkaan ole mahdollista sanoa sitä, mikä on koko todellisuus. Veijola viittaa Eero Ojasen pohdintoihin, jotka avaavat ovea holistisemmalle lähestymistavalle.¹⁴ Holistinen, Kolminaisuususkoon ankkuroituva lähestymistapa onkin valtavirtaa nykyisessä ekumeenisessa teologiassa. Myös meikäläisessä luterilaisessa jumalanpalveluksessa tai vaikkapa Katekismuksessa, diakoniassa ja lähetystyössä alleviivataan nykyisin trinitaarista, kokonaisvaltaista ajattelutapaa. Tulee olla uskallusta katsoa uudestaan tuttua kokonaisuutta.

Raamatun hengellistä merkitystä ajatellen Veijola tuo esiin, että myös kriittinen tutkimus on alkanut uudelleen nähdä Raamatun tekstien perimmäisen hengellisen luonteen. Tämä liittyy kirjallisuustieteen menetelmien käyttöönottoon entistä enemmän. Hengellisen merkityksen ymmärtäminen edellyttää Raamatun monimerkityksellisen, polyseemisen ja metaforisen tai jopa allegorisen kielen luonteen ymmärtämistä. Tämä merkitsee myös sitä, että vanhakirkollinen

10 Veijola 2009, 131.

11 Veijola 2009, 132.

12 Veijola 2009, 132-133.

13 Veijola 2009, 133.

14 Veijola 2009, 134.

tapa tulkita Raamattua nelinkertaisen merkityksen kautta ei ollutkaan niin väärässä. Tätä korostaneista tutkijoista Veijola mainitsee Joachim Beckerin, Ulrich Wilckensin, Gisela Kittelin ja Ludger Schwienhorst-Schönbergerin. Veijola näkee myös perinteisen historiallis-kriittisen tutkimuksen olevan usein tietämättään metaforista tai jopa allegorista. Metaforien ja allegorioiden ottaminen vakavasti saattaa merkitä myös Raamatun hengellisen käytön elpymistä myös protestanttisissa kirkoissa.¹⁵

Historian ja ideologian välistä suhdetta ajatellen müncheniläinen professori Hans-Peter Müller on kysynyt, onko taipumus selittää Vanhan testamentin tietyt tarinat fiktioksi "heijastusta oman aikamme uskonnollisuutta leimaavasta todellisuuden kadosta." Oletetaanko Vanhan testamentin ajan ihmisten olleen yhtä sekularisoituneita kuin me ja vakavissaan esittäneen fiktion totena? Veijola kysyykin, "missä määrin teologisesta kontekstista irtisanoutunut eksegeettinen tutkimus ylipäättensä heijastelee sekularisoituneen länsimaisen ihmisen ennakko-oletuksia todellisuuden perimmäisestä luonteesta." Samantyyppisiä kriittisiä kysymyksiä on esittänyt myös Oxfordin ja Claremontin VT:n professori James Barr. Barr osoittaa ideologiakritiikin harjoittajien olevan itse riippuvaisia postmoderneista arvoista ja asenteista, jotka nekin voidaan yhtä lailla kyseenalaistaa.¹⁶

Yalen yliopiston professori Brevard S. Childs on puolestaan alleviivannut, että tulee nähdä metsä puilta. Raamatun kirjat ovat osa kokonaisuutta, kaanonin. Psykologiset, yhteiskunnalliset ja taloudelliset selitysmallit eivät tee oikeutta uskonnollisen yhteisön itseymmärrykselle ja sen kanssa vuorovaikutuksessa syntyneelle dokumentille. Näyttää siis siltä, että se ehkä triviaalin oloinen perussääntö, jonka mukaan kirjaa lukiessa tulee ottaa huomioon kokonaisuus, ollaan ottamassa jälleen vakavasti. Kanoninen lähestymistapa, Raamatun valmiin kaanonin ja siihen johtaneen kehityksen huomioon ottaminen, onkin vakiinnuttanut paikkansa osana eksegeettistä metodikaanonin. Kananonin nähdään kasvaneen sisältä päin ja saavuttaneen nykymuotonsa oman sisäisen dynamiikkansa pohjalta.¹⁷

Raamatun polyfonisessa juonessa on myös *cantus firmus*, kantavan pohjasävel: "Raamattu on ennen kaikkea siksi 'pyhä kirja', että se avaa ihmiselle mahdollisuuden käydä dialogia Jumalan kanssa ja myös dialogia Jumalasta muiden ihmisten kanssa. Raamattu ei sinänsä – pelkkänä tekstinä – ole inspiroitu, vaan inspiroitu on pikemminkin lukija, joka ottaa vastaan Raamatun tekstien tarjoaman mahdollisuuden dialogiin Jumalan kanssa." Tästä osan ja kokonaisuuden vuoropuhelusta avautuu osa Raamatun monimerkityksisyydestä ja sen täydemmästä merkityksestä (*sensus plenior*).¹⁸ Veijola painottaa, ettei ole yksin kriittisine ajatuksineen eksegeettien parissa, vaan vetoaa nimiin Peter Stuhlmacher, Klaus Berger ja Ulrich Wilckens. Viimeksi mainittu on ollut aktiivinen myös luterilaisten ja katolilaisten ekumeenisessa dialogissa.

Dietrich Bonhoeffer: Raamattu - Jumalan puhetta meille

Luterilaisista viimeksi kuluneen vuosisadan teologeista on Dietrich Bonhoeffer (1906–45) edustava esimerkki teologisesti Raamattua tulkitsevasta ilmoitusteologista, joka ottaa vakavasti tieteen tutkimustulokset, mutta osoittaa myös kohti tieteen rajoja. Hänen kirkon uskoon ankkuroituvan lähtökohtansa mukaan Jumala on ilmoittanut meille olevansa kolmiyhteinen Jumala, joka Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa on puhunut erityisellä, pelastavalla tavalla. Raamattussa Jumala puhuu Kristuksesta todistaen. Bonhoeffer pyrkikin sekulaarin ja individualistisen ajan keskellä lukemaan pyhää Raamattua jälleen kuin reformaattorit uskon ja teologian ytimeä käsin.¹⁹

Koska Raamattu on perusluonteeltaan Jumalan ilmoituksen palveluksessa ja siten syvästi teologinen ja hengellinen kirja, puhetta Jumalasta ja hänen puhettaan meille vielä tänäänkin, kyse ei voi olla vain historiallisesta dokumentista. Se on omimmassa käytössään seurakunnan jumalanpalvelus- ja hartauselämässä. Bonhoeffer liittyi Karl Barthin esittämään kritiikkiin aikansa historiallista raamatuntutkimusta kohtaan siinä mielessä, että "kriittisempiä heidän tulisi olla" omille edellytyksilleen ja rajoituksilleen. Bonhoeffer ammensi myös Lutherilta ja kytki raamatuntutkinnan Barthia enemmän kirkon yhteisön yhteyteen. Saarnan

15 Veijola 2009, 139–140.

16 Veijola 2009, 141–142.

17 Veijola 2009, 142–145; Handbook of Biblical Criticism 33–34.

18 Veijola 2009, 147.

19 Vrt. Bammel 2007, 38 ja Karttunen 2007, 9.

rukoilevaa valmistelua kuvatessaan hän totesi, Sören Kierkegaardiin viitaten, että Raamattua tulee lukea kuin ”rakkauskirjettä” – Jumalan rakkauskirjettä.²⁰

Itsekritiikin vaatimuksen taustalla on myös se, että Bonhoeffer näki Veijolan ja monien nykyisten eksegeettien tavoin 1800-1900-luvun luonnontieteen positivistisen ja reduktionistisen otteen vaikuttaneen myös raamatuntutkijoihin. Ihmisen järki oli sokeutunut omille rajoilleen ja muuttanut tieteenkin epätieteelliseksi tyytyessään annettuihin aksioomiin ja annettuihin oletuksiin epäilemättömänä totuutena. Einstein ja suhteellisuusteoria sekä kvanttimekaniikka sitten osaltaan horjuttivat ensimmäisen maailmansodan jälkeen tätä mekanistis-determinististä ajattelutapaa ja tarjosivat mahdollisuuden tieteen itsensä korjaamiseen, luovuuteen ja siltojen rakentamiseen eri tieteenalojen välillä. Bonhoeffer liittyi myös niihin, jotka näkivät yhtäältä tieteellisen determinismin ja toisaalta totalitaristisia muotoja saavan idealistisen tai materialistisen filosofian sulkevan silmänsä historialliselta todellisuudelta ja yksilöltä.²¹

Monessa mielessä kristillinen usko on kuin mikä muu tahansa tieto, mutta toisessa mielessä se on omanlaista tietoa. Bonhoeffer oli vakuuttunut siitä, että raamatukritisismi oli kykenemätön pääsemään pintaa syvemmälle Raamattua tarkastellessaan.²² Hän tähtäsi siis Raamatun lukemiseen, nykytermejä käyttäen, post-kriittiseen tapaan, tietynlaiseen ”toiseen naiviteettiin”, termi, joka liitetään *Paul Ricoeurin* ja joka on inspiroinut uusia Raamatun tutkimisen metodeja. Perimmäisenä tavoitteena on päästä kuuntelemaan Jumalan puhetta Raamatussa.²³

Raamattu on Bonhoefferin mukaan ymmärrettävä niiden kirjoittamaksi, joille Henki on ilmoittanut, että historiallisessa Jeesuksen persoonassa, keskellä tavanomaista elämää ilmoitus oli löydettävissä. Jumalan puhe välittyy ihmisten kautta, mutta emme kuule ihmisiä vaan Jumalaa, joka itse kuulee meissä. Silti sana paradoksaalisesti pysyy ihmisen sanana. Sen välittämiseen eteenpäin tarvitaan julistusta ja kirjallista kuvausta. Jokainen Hengen avaama sana, joka välittää kirjallisesti ymmärryksen tosiasioista on ”Jeesuksen

Kristuksen persoonan ruumiillinen kuva”, joka on tiettyssä historiallisissa kuorissa ja ”ajaa Kristusta” tavalla, jossa hän itse on läsnä todellisesti, ”kuten katolisilla messu-uhrissa”.²⁴ Toisin sanoen Bonhoefferin sanakäsitys on – Lutheria seuraten – vahvan sakramentaalinen.

Bonhoeffer liittyi niin Lutheriin kuin klassiseen kristilliseen perinteeseen tulkitsemalla Raamattua uskon ja kirkon kirjana, kanonisena kokonaisuutena, jolle myöskään typologinen, metaforinen tai allegorinen kieli ei ole vierasta, kuten meidän päivinämme esimerkiksi juuri paavi Benedictus XVI tai Joseph Ratzinger Jeesus-kirjojensa trilogiassa. Eero Huovinen on analysoinut hänen teologista raamatuntulkintaansa. Ratzingerin mukaan rajoittuminen menneiden tapahtumien analyysiin on historiallis-kriittisen menetelmän vahvuus ja heikkous. Se on rajautunut inhimillisiin sanoihin juuri inhimillisinä sanoina ja metodiseen oletukseen historiallisten tapahtumien säännönmukaisuudesta ja vertailtavuudesta. Menetelmä ei ole myöskään ennen viime vuosikymmenten käännteitä ottanut juuri huomioon Raamatun kaanonin kirkon kanonisoimana kirjakokoelmana. Bonhoefferin tavoin Ratzinger haluaa ”ylittää” historiallisen metodin rajat ja yhdistää siihen teologisen eksegeesin. Myös hän vetoaa ”kanoniseen lähestymistapaan” jo liki 40 vuotta amerikkalaisessa teologiassa vaikuttaneena metodina. Ratzingerin mukaan ”inspiraatio” merkitsee osallisuutta historiallisesta kirkon yhteisöstä ja sen oman dynamiikkansa mukaisesta liikkeestä. Kirjoittajat ovat osa Jumalan kansaa, Jumalan puhuttelemaa ja johtamaa.²⁵

***Scriptural reasoning* yksilön ja yhteisön dialektisesti yhdistävä metodi**

Teologinen tapa tarkastella Raamattua post-kriittisesti on siis vaikuttamassa taustalla *Scriptural reasoning* – kuunteleva keskustelu Kirjoituksista – menetelmässä, vaikka sen menestyksen taustalla on ennen muuta sen käytännöllinen sovellettavuus aidon kohtaamisen mahdollistajana eri uskonvakaumuksien ja erilaisten

20 DBW 14, 486.

21 Vrt. DBW 11, 146: ”Identität des kategorialen Systems mit der Wirklichkeit wird vorausgesetzt: unwissenschaftliche Wissenschaft (Erst die Relativitätstheorie und Quantentheorie hat dies umgestoßen). Keine Wissenschaft konnte sich dem entziehen: Geschichtswissenschaft, Philosophie, Psychologie und Soziologie. In der Wende zum 20. Jahrhundert wird man aufmerksam auf diesen Fehlgriff (Rickert, Dilthey).“

22 DBW 14, 145: ”Natürlich kann man die Bibel auch lesen wie jedes andere Buch, also unter dem Gesichtspunkt der Textkritik etc. Dagegen ist gar nichts zu sagen. Nur dass das nicht der Gebrauch ist, der das Wesen der Bibel erschließt, sondern nur ihre Oberfläche.“

23 Plant 2014, 44.

24 DBW 9, 315–317.

25 Huovinen 2007, 116–119.

tulkintamaailmojen välillä. Kirkko ja juutalaisuus -työryhmä toi menetelmän Suomeen käytännön kokeiluun vuoden 2012 Lontoon opintomatkaltaan. Siellä tutustuimme siihen Cambridgen yliopistossa, missä esimerkiksi David Ford on edistänyt menetelmän kehittämistä ja käyttöä. Olimme myös kuulleet anglikaaneilta paljon hyvää menetelmän soveltamisesta uskontojenvälisessä kohtaamisessa.

Menetelmää on pitkään sovellettu myös ei-akateemisessa ympäristössä, kuten kouluissa, sairaaloissa ja vankiloissa. Esimerkiksi Lontoossa on ollut ruohonjuuritaso aloitteita, joissa yhteiskunnallisia asioita on käsitelty menetelmän avulla. Tarkoituksena on ollut tarjota vastapainoa liberaalille oletukselle, että poliittinen konsensus voidaan saavuttaa vain sulkeistamalla uskonnolliset erot julkisesta keskustelusta. Taivoitteena on saavuttaa ”kunnioittava erimielisyys” tai ”hyvä erimielisyys” samalla kun opitaan toisistamme ja toisiltamme lisää. Tarkoitus on ”artikuloida ja säilyttää kunkin kolmen uskonnon oma identiteetti”. Ei siis relativoida oman uskon sisältöä ja sitoumuksia, vaan katsotaan omia pyhiä kirjoituksia uudesta näkökulmasta, jotta voidaan oppia ymmärtämään paremmin itseä ja muita. Jos liberaali traditio keskittyy yhteisiin, uskontojenväliset erot ylittäviin tekijöihin, kuunteleva keskustelu näyttää tietyssä mielessä edistävän postliberaalia partikularismia, jonka pohjana on dialogi uskonvakaumuksen pohjalta.²⁶

Kuunteleva keskustelu lähtee siis liikkeelle siitä, että uskontoa voidaan oikeastaan ymmärtää vain sisältä päin. Tähänhän pohjautuu myös vanha ajatus Raamatusta kirkon, uskon yhteisön pyhänä kirjana – ajatusta voi tietyksi laentaa myös muiden uskontojen pyhiin kirjoituksiin. Kirja ja uskonnollisen elämän käytännöt kuuluvat erottamattomasti yhteen. Tässä on samankaltaisuutta myös kulttuurilingvistisen uskontoteorian kanssa, jonka mukaan uskonnon ymmärtäminen on analogista kielten ja kulttuurien ymmärtämisen kanssa. Tekstin tarkoituksen katsotaan olevan siis kontekstuaalista, tekstin sisäisesti, intra-tekstuaalisesti ja siinä mielessä esitieteellisesti rakentuvaa. Tämä ei kuitenkaan vielä tarkoita, että kyse olisi pelkästään sosiaalisesta konstruktiosta. Joka tapauksessa tämä kontekstuaalisuuden vakavasti ottaminen sulkee pois yleisen ja abstraktin teorian kaikkien uskontojen yhteistä perustasta, joka palautuu valistusfilosofisiin universalistisiin ideoihin. Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista pyrkii siis ottamaan uskonnollisten yhteisöjen

itseymmärryksen vakavasti sulkeutumatta dialogilta. Päinvastoin pyrkimyksenä on entistä aidompi ja haastavampi dialogi.²⁷

Kuuntelevan keskustelun juuret ovat abstraktin moderniteetin kritiikissä, sen moderniteetin, joka koki massiivisen kolauksen natsihallinnon aikana. Ei ole siis lainkaan outoa, että tuon ajan läpikäynyt ja Kirjoitusten hengellisen sisällön vakavasti ottanut Dietrich Bonhoeffer on yksi menetelmän tausta-ajattelijoina kristillisen teologian näkökulmasta. Konkreettisesti ottaen taustalla on kuitenkin ennen muuta juutalaisten ajattelijoiden uusi näkökulma juutalaisiin tekstitradiitioihin ja niiden lukemiseen. Juutalaiselle tekstitradiitiole – Tanakh, rabbiiniset kommentaarit ja filosofiset tekstit – ominainen dialoginen ja eksegeettinen tapa ajatella osoittautui hedelmälliseksi myös muotoiltaes- sa vastauksia kaikenlaisiin nykyajan haasteisiin.²⁸

Lähdetään näin ollen siitä, että raamatulliset traditiot kommunikoivat käyttäjilleen joitakin toiminnan sääntöjä, joita ei voi johtaa kriittisen järjen säännöistä, jotka syntyivät eurooppalaisen renessanssin ja valistuksen aikana. Painotetaan tekstin yhteisöllistä, dialogista ja kontekstuaalista luonnetta. Esimodernia on se, että katsotaan näiden sääntöjen palvelevan teologisia ja moraalisia tarkoituksia kirjoitusten tulkinnan perinteessä. Pyritään siis käymään uudessa tilanteessa, ja yhdessä toisten kanssa, keskustelua perinteisten tulkintaperinteiden kanssa ja valossa. Juutalaisista filosofeista vaikutteita on omaksuttu Emmanuel Levinasilta, Franz Rosenzweigilta ja Martin Buberilta. Yhtäältä kritisoidaan modernia ja länsimaista ajattelua, mutta samalla vastataan tiettyihin lahkoutumista edistäviin piirteisiin juutalaisuudessa tai muissa uskonnoissa. Traditio ja filosofinen ajattelu halutaan yhdistää klasisten rabbiinisten akatemioiden tapaan.²⁹

Marianne Moyaert alleviivaa *Scriptural reasoning* -menetelmän olevan ennen muuta käytäntöä ja vasta siten teoriaa. Tämä avoimuus on tehnyt mahdolliseksi sen, että taustalähtökohtia hahmoteltaessa on voitu vedota moniin ja myös erilaisiin filosofiin: Levinas, Buber, Lindbeck, Peirce ja Ricoeur. Tämä kertoo osaltaan menetelmän inklusiivisuudesta ja avoimuudesta, mutta myös tietynlaisesta eklektismistä. Moyaert pitääkin tärkeänä, että tulisi ajatella lävitse menetelmän suhde 1) postliberalismiin, 2) uskontoteologiaan ja 3) uskontojenväliseen dialogiin laajassa mielessä. Hän on hieman skeptinen siinä suhteessa, että korostetaan

26 Moyaert 2013, 64–65.

27 Moyaert 2013, 66.

28 Moyaert 2013, 68.

29 Moyaert 2013, 69.

kuuntelevan keskustelun ja postliberaalin partikularistisen ajattelun sukulaisuutta. Menetelmä on yhtäältä tuonut tervetulleen korjausliikkeen tuodessaan esiin eri uskonnollisten perinteiden omalaatuisuutta ja niiden perinteiden rikkautta. On tiettyä jännitettä siinä, että yhtäältä halutaan suojella uskontojen ydinentiteettejä, ja toisaalta kuunteleva keskustelu on dynaamisempaa ja avoimempaa kuin postliberalismi suhteessa toisiin korostaessaan myös molemminpuolista rikastumista kohtaamisen kautta. Kuunteleva keskustelu ei myöskään tähtää varsinaisesti uskonto-teologiaan, vaan ennemmin pragmaattisesti tekemään todellisen uskontojenvälisen keskustelun mahdolliseksi. Se, että voi vapain mielin toimia käytännössä hyötyy kuitenkin siitä, että lähtökohdat ja tavoitteet ovat riittävän selkeät.³⁰

30 Moyaert 2013, 79–81.

Lähteet ja kirjallisuus

BAMMEL, CHRISTINA-MARIA

2007 Bonhoeffer's Verständnis der Heiligen Schrift in der Schule Martin Luthers – teoksessa: Bonhoeffer und Luther. Zentrale Themen ihrer Theologie. Hg. von Klaus Grünwaldt/Christiane Tietz/Udo Hahn. VELKD. S. 33–54.

BONHOEFFER, DIETRICH

1986 Jugend und Studium 1918-1927. DBW 9, Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt. Gütersloher Verlagshaus.

1994 Ökumene, Universität, Pfarramt. DBW 11, Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. Gütersloher Verlagshaus.

1996 Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937. DBW 14, Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. Gütersloher Verlagshaus.

FORD, DAVID F.

2003 Holy Spirit and Christian spirituality. Teoksessa: The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Ed. by Kevin J. Vanhoozer, s. 269–290.

KARTTUNEN, TOMI

2007 Die Luther-Lektüre Dietrich Bonhoeffer's. Teoksessa: Bonhoeffer und Luther. Zentrale Themen ihrer Theologie. Hg. von Klaus Grünwaldt/Christiane Tietz/Udo Hahn. VELKD. S. 9–32.

MOYAERT, MARIANNE

2013 Scriptural Reasoning as Inter-religious Dialogue. Teoksessa: The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. Ed. Catherine Cornville. S. 64–86.

OCHS, PETER

2001 Postcritical Biblical Interpretation. Teoksessa: Handbook of Biblical Criticism, Third Edition, revised and expanded, ed. Richard N. Soulen, R. Kendall Soulen, Westminster John Knox Press, s. 139–140.

PLANT, STEPHEN

2014 Taking Stock of Bonhoeffer. Studies in Biblical Interpretation and Ethics. Routledge.

VEIJOLA, TIMO

2004 Kanons tillkomst och teologiska betydelse, teoksessa: Bibeln och kyrkans tro i dag. Kyrkans forskningscentrals publikationer 88, s. 52–70.

2009 Historiallisen kritiikin jälkeen. Teoksessa: Raamattu spiritualiteetin lähteenä. Kokoelma Timo Veijolan artikkeleita. Toimittaneet Minna Salmi, Marko Marttila, Tuomo Mannermaa ja Pauli Niemelä. Suomen eksegeettisen seuran julkaisu 98. S. 131–149.

Tämän numeron kirjoittajat

TOMI KARTTUNEN

johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia, dosentti, Suomen ev.-lut. kirkon Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto

LAURI KEMPPAINEN

Helsingin piispan teologinen erityisavustaja, pastori, TT

ULLA SIIRTO

asiantuntija, monikulttuurisuus- ja maahanmuuttotyö, diakoni, VTT, Kirkkohallitus

MATTI REPO

Tampereen hiippakunnan piispa, dosentti

RAIMO GOYARROLA

Helsingin katolisen hiippakunnan yleisvikaari, TT

JARI JOLKKONEN

Kuopion hiippakunnan piispa, dosentti

ANNI MARIA LAATO

TT, dosentti, tutkimusjohtaja, Åbo Akademi

TIINA HUHTANEN

pastori, TT

TIMO-MATTI HAAPIAINEN

projektisihteeri, TT

TOAN TRI NGUYEN

Helsingin katolisen hiippakunnan pappi, TT

ANNELI AEJMELEUS

Helsingin yliopiston Vanhan testamentin sekä Lähi-idän kulttuurin ja kirjallisuuden professori emerita

JOHANNA LAINE

FM, kirjeenvaihtaja-sihteeri

SIMO PEURA

Lapuan hiippakunnan piispa, dosentti

WILLIAM HENN

Ekklesiologian ja ekumenian professori, Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston konsultti

PAULI ANNALA

TT, dosentti

HERVÉ LEGRAND OP

Professori emeritus, Institut Catholique de Paris

Rauhan teema on jälleen polttavan ajankohtainen. Se on lähetysnäyn edistämisen ohella ollut yksi modernin ekumeenisen liikkeen avainteemoista koko sen historian ajan. Olihan 1900-luku ennennäkemättömien maailmansotien vuosisata. Globaalit uhat eivät ole kaikonneet, vaan edelleen tarvitaan rauhan ja toivon sanomaa, kristillisen uskon yhteistä sanoittamista ja todistamista sanoin ja teoin. Tähän numeroon on koottu Kirkkojen Maailmanneuvoston 70-vuotisjuhlavuoden kunniaksi järjestetyn ekumeenisen iltapäivän satoa rauhan teemasta sekä luterilais-katolisen Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta -asiakirjan vastaanottoprosessiin liittyviä esitteleviä ja arvioivia puheenvuoroja eri näkökulmista. Lehden loppuosassa on yhteiseen todistukseen liittyvää ekumeenista materiaalia. Kirkkomme on käynyt teologista dialogia maamme ruotsin- ja suomenkielisten baptistien kanssa vuodesta 1997. Syksyn 2018 teologisen dialogin aiheena oli ”kaste, ehtoollinen ja yhteinen todistus”. Yhteisen todistuksen edistäminen ekumeenisesta näkökulmasta oli esillä myös syksyn missiologisessa seminaarissa sekä käsiteltäessä ”kuuntelevaa keskustelua Kirjoituksista” uskontojen välisen kohtaamisen menetelmänä.



Paavi Franciscus avasi vuoden 2019 kristittyjen ykseyden rukousviikon johtamalla vesperin apostoli Paavalin hautakirkossa Roomassa. Kardinaali Kurt Koch esitti tilaisuudessa katsauksen ekumenian nykytilanteeseen. Vuosittaisen pyhän Henrikin päivän ekumeenisen pyhiinvaelluksen suomalaisvaltuuskunnalle oli järjestetty paikat eturivissä.