

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



Bonhoeffer, kirkon missionaarisuus ja näkyvä ykseys

RESEPTIO 1/2020

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Bonhoeffer, kirkon missionaarisuus ja näkyvä ykseys

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-Larsson (toimitussihteeri)

Etukannen kuva: Anssi Elenius / Dietrich Bonhoefferin muistomerkki Dachausssa
Takakannen kuva: Ulkoasiain osaston arkisto

Paino: Grano Oy, Vantaa 2020

Ulkoasu: Unigrafia Oy

Taitto: Emma Martikainen



RESEPTIO 1/2020

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

1. DIETRICH BONHOEFFER JA KIRKON MISSIONAARISET HAASTEET II MAAILMANSODAN JÄLKEEN

Hyvyyden voimat maailmansodan tuhon varjossa. Virren 600 yhteiskunnallinen konteksti <i>Tomi Karttunen</i>	7
Dietrich Bonhoeffer pysyvän kiinnostuksen kohteena kirkossa ja teologiassa <i>Tomi Karttunen</i>	12
Millaista on hyvä evankeliointi tänään? Kerjäläiset ja leipä <i>Tomi Karttunen</i>	19

2. KIRKON NÄKYVÄ YKSEYS TAVOITTEENA LUTERILAISTEN JA ORTODOKSIEN DIALOGISSA

Avaussanat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XIV teologisissa neuvotteluissa 14.-15.3.2019 Kajaanissa <i>Seppo Häkkinen</i>	32
Yhteinen tiedonanto	33
Yksimielisyyden kohdat ja perusteet tähänastisessa dialogissa <i>Pekka Metso</i>	37
Kristittyjen yhteys ja Kirkon näkyvä ykseys yhteisenä luterilais-ortodoksisena tavoitteena <i>Tomi Karttunen</i>	44
Eucharist, Intercommunion, Church: A "more difficult question" for future dialogue <i>Grant White</i>	50

3. YHTEINEN JULISTUS VANHURSKAUTTAMISOPISTA TÄNÄÄN

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 20 vuotta – mikä on julistuksen merkitys tänään? <i>Tomi Karttunen</i>	57
Vanhurskauttamisjulistuksesta eteenpäin <i>Eero Huovinen</i>	59
20 vuotta yhteisestä julistuksesta vanhurskauttamisopista uskon kautta: entä nyt? <i>Raimo Goyarrola</i>	61
Vanhurskauttaminen ja uudet hengelliset yhteisöt – esimerkkinä Focolare-liike <i>Vera La Mela</i>	65
Millaisia näkökulmia vanhurskauttamisen ymmärtämiseen globaalin lähetyksen konteksti voi tarjota? <i>Kati Kempainen</i>	69
Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista ja seurakuntaelämä <i>Minnamari Helaseppä</i>	72
Yhteenveto <i>Mari-Anna Auvinen</i>	76

4. JUMALANPALVELUSELÄMÄ JA EKUMEENINEN OPPIMINEN RESURSSINA

Luterilainen liturginen teologia ja ekumenia <i>Tomi Karttunen</i>	77
---	----

Ehtoollisaineiden jälkikäsittely
Raimo Goyarrola 84

Tämän numeron kirjoittajat..... 86

Tätä kirjoitettaessa koronavirusepidemia on jo alkanut näyttäytyä yhtenä aikamme historiallisista käännekohdista. Koskaan aiemmin ei toisen maailmansodan jälkeen ole vastaavalla tavalla ja tällaisessa laajuudessa esimerkiksi rajoitettu – ainakin periaatteessa – ihmisten vapautta liikkua. Onpa jo jouduttu jossain määrin turvautumaan säännöstelyyn ja karanteenitoimiin. Siitä tulee mieleen menneiden vuosisatojen maailma. Koneistettu ja globalisoitunut maailmanyhteisömme on tietystä mielessä monin tavoin haavoittuvampi kuin luonnolliseen toimintaympäristöön rajoittunut maailma. Toki myös uusia mahdollisuuksia on aiempaan verrattuna etenkin internetin ja vaikkapa etätömahdollisuuksien kehittymisen myötä. Yhtä kaikki tämä osoittaa, että ihminen on edelleen hauras ja että keskinäisriippuvuus lähellä ja kaukana on edelleen – ja ehkä enemmän kuin koskaan – elävää todellisuutta.

Tänä vuonna tulee myös kuluneeksi 75 vuotta toisen maailmansodan päättymisestä ja sen jälkeisen ajan yhden tunnetuimman teologin Dietrich Bonhoefferin (1906–45) kuolemasta. Tarkka ajankohta on Agricolan päivänä 9.4.2020. Bonhoefferin v. 1953 postuumisti julkaistuista vankilakirjeistä on tunnettu iskulause ”kirkko toisia varten”. Se kutsuu seuraamaan Kristusta ”ihmisenä toisia varten” ottaen huomioon ”kasteen alhaalta päin” eli kärsivien todellisuuden asettuen heidän asemaansa. Tätä kaikkea tulisi tehdä rukoillen ja työtä tehden sekä Jumalan omaa aikaa odottaen – odottaen, milloin Jumalan sanan vapauttava evankeliumi taas koskettaa sille korvansa sulkenutta kansaa. Uudistumisessa ja elpymisessä ei ollut kyse vain uskonnollisesta kielestä, vaan kristillisen sanoman totuuden ja todellisuuden vaikutuksesta kirkkojen elämään kokonaisvaltaisesti. Bonhoeffer edusti omista luterilaisista lähtökohdistaan käsin ekumeenisessa teologiassa sittemmin hallitseviksi muodostuneita periaatteita Kristus-keskeisestä trinitaarisuudesta ja kokonaisvaltaisesta elämän todellisuuden huomioon ottamisesta.

Kolmannessa valtakunnassa kirkko oli hävettävästi keskittynyt pitkälti vain itsensä puolustamiseen tai korkeintaan kirkonsisäiseen kamppailuun ns. Tunnustavassa kirkossa, mutta se ei rohjennut toimia etenkin juutalaisten joukkotuhon estämiseksi. Poliittista val-

tavirtaa vastaan on senkin jälkeen monesti uitu liian vähän. Jotakin on kuitenkin tehty ja yritetään tehdä – pyrkien välttämään myös ihmiskeskeisen aktivismin idealistinen hypetys, josta on siitäkkin kristillisen rohkeuden kanssa käsi kädessä kulkevan kristillisen nöyryyden ja rehellisen itsetutkistelun henki kaukana.

Saksassa kirkot julkaisivat lokakuussa 1945 Stuttgartin syyllisyyden tunnustuksen, jossa esitettiin kirkkojen katumuksen tunnustus sekä todettiin tulevasta: ”Nyt pitää meidän kirkkoissamme tehdä uusi alkua. Pyhän Raamatun pohjalta, kaikella vakavuudella suuntautuneena kirkon ainoaan Herraan pyrkivät ne puhdistamaan itsensä uskolle vieraista vaikutteista ja järjestämään itsensä. Toivomme armon ja laupeuden Jumalalta, että hän käyttää kirkkojamme työvälineenä ja antaa niille valtuutuksen julistaa sanaa ja luoda kuuliaisuutta hänen tahdolleen keskellämme ja koko kansamme keskuudessa. Että tiedämme olevamme sydämellisesti sidoksissa ekumeenisen yhteisön toisiin kirkkoihin tässä uudessa alussa täyttää meidät syvällä ilolla.”

Seurauksena tästä ja yhteiskunnallisen arviointikynsä kehittämiseksi Saksan evankelinen kirkko ottikin käyttöön järjestelmän, joka tuottaa asiantuntijapapereita (Denkschrift) ajankohtaisista yhteiskunnallisista eettisistä ja teologisista teemoista antamaan virikkeitä pohdinnalle ja linjauksille. Kirkkojen maailmanneuvosto puolestaan pyrki edistämään ”vastuullisen yhteiskunnan” rakentumista II MS:n jälkeen. Ohjelma sai virikkeitä Bonhoefferin Ethik-teoksessaan esittämistä ajatuksista ”vastuullisen elämän rakentesta”. Bonhoefferin v. 1934 esittämä vetoamus ”evangelisen konsiilin” järjestämisestä yhteisen rauhanvetoamuksen esittämiseksi antoi virikkeen KMN:n 1980-luvun oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys -prosessille. Se innoittaa edelleen ekumeenista maailmaa pyrittäessä löytämään kristillisen uskon ja teologian perinteestä löytyviä vastauksia niin luomakunnan kuin ihmisten hätään nopeasti muuttuvan maailman keskellä.

Kristuksen seuraamisen käsite sisältää vankan hengellisen ja teologisen taustan evankeliumeissa ja kristillisessä traditiossa. Siihen myös Bonhoeffer pyrki ankuroitumaan lähtien liikkeelle Raamatusta, Lutherin

teoksista ja ekumeenisesta perinteestä. Hänelle ekumeenisessa liikkeessä oli oikeastaan kyse siihen sitoutumisesta, että kirkko on Kristuksen ruumis, jossa sen Herra on läsnä sanassa ja sakramenteissa sekä uskon kautta kirkon yhteisössä. Tuo kirkko on lähetetty maailmaan, ei vain johonkin marginaaliseen paikkaan maailman kulmalla. Myös lähimmäisissä kohtaamme Kristuksen, ja uskon kautta olemme kutsutut toimimaan "Kristuksina" toisillemme. Uskon ja teologian kokonaisvaltaisuus tarkoittaa sitä, että uskon sisällöt ja rukouselämä, kontemplaatio, jäsentävät kristilliseen elämään kuuluvaa aktiivista lähimmäisyyttä. Vain siten usko ja rakkaus tai usko, toivo ja rakkaus pysyvät yhdessä, eivätkä pyrkimykset vääristy pelkäksi sosiaalipoliittiseksi aktivismiksi tai individualistiseksi ja eristäytyväksi hengellisyydeksi.

Tässä Reseptiossa on sisällöissä pyritty nostamaan esiin se, että käsitys kirkosta ja sen näkyvästä ykseydestä, ekumeeninen yhteisymmärrys vanhurskauttamisopista, jumalanpalveluselämä ja kirkon missionaarisuus eli kaikkiaan kirkko maailmassa rinnalla kulkijana ja sanomaansa tarjolla pitävänä hengellisenä yhteisönä kuuluvat yhteen. Näiden ulottuvuuksien pitäminen mielessä ja hahmottaminen teologisesti seurakuntaelämää suunnattaessa luovat pohjaa myös kirkon missionaariselle uudistumiselle.

Tomi Karttunen

johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia

1. DIETRICH BONHOEFFER JA KIRKON MISSIONAARISET HAASTEET II MAAILMANSODAN JÄLKEEN

Hyvyyden voimat maailmansodan tuhon varjossa. Virren 600 yhteiskunnallinen konteksti

Lahden historiapäivät 9.2.2019

Tomi Karttunen

Virren 600 *Hyvyyden voiman ihmeelliseen suojaan* taustalla oleva runo "Von Guten Mächten", "Hyvyyden voimien", on syntynyt Gestapon vankilassa yhtenä viimeisimmistä elonmerkeistä omaisille luterilaiselta papilta, yliopistoteologilta ja vastarintaliikkeen toimijalta Dietrich Bonhoefferiltä (1906-45). Runo oli alun perin joulutervehdys, joka oli liitetty 19. joulukuuta 1944 päivätyyn kirjeeseen morsiamelle Maria von Wedemeyerille. Runosta on myös hieman myöhempi versio vanhemmille ja muille läheisille, joka oli otsikoitu "Uusi vuosi 1945". Runosta oli tässä versiossa muutettu yksittäisiä sanoja; muokattu versio otettiin Saksan evankeliseen laulukirjaan.¹ Sitten runo ja virsi on levinnyt eri kielillä ja eri tunnustuskuntien virsikirjoihin. Runon alkusanoja *Von Guten Mächten* on käytetty myös muun muassa kynttilätekstinä ja Bonhoefferin tekstejä kokoavan hartauskirjan nimesä. Runon sisältämä vahva toivon viesti on koettu väkevänä rohkaisuna ympäri maailman sekä arjessa että erityisesti järkyttävien tilanteiden keskellä. Meillä Suomessa myös Erkki Melartinin sävelmä lienee osaltaan tukenut virren nousua suosikiksi.

Mutta mikä tarkalleen ottaen on virren yhteiskunnallinen konteksti? Sen ymmärtämiseksi on tarpeen katsoa yleistä historiallista tilannetta Euroopassa ja erityisesti kirjoitusmaassa Saksassa juuri kohti toisen maailmansodan loppua kuljettaessa. Toiseksi tulee kuitenkin ottaa huomioon kirjoittajan elämänvaiheet sekä hänen tulkintansa tapahtumien kulusta ja merkityksestä ja siitä, mitä sota ja sitä seuraava tulevaisuus oli tuomassa tullessaan ja mihin tämä ihmisiä kutsui – erityisesti kirkkona ja kristittyinä.

Saksa toisessa maailmansodassa loppuvuodesta 1944

Lokakuussa 1944 edessä hämmäyttävä tappio alkoi vallata mieltä Saksan sotilasjohdossa ja Führerin komentobunkkerissa. Liittoutuneet olivat valloittaneet ensimmäisen saksalaisen kaupungin Aachenin ja neuvostojoukot taas kolme pientä paikkakuntaa Itä-Preussissa. Silti Saksa oli edelleen merkittävä sotilaallinen vastustaja, ja sen pelättiin olevan jo lähellä ydinpommin käyttöön ottoa, mikä käynnisti USA:n vastaavan projektin. Syyllisten etsintä Kolmannen valtakunnan asemahdin alamäkeen alkoi tiivistyä. Myös perustava ideologinen ajatus juutalaisista syntipukkeina jopa vahvistui. Auschwitz-Birkenauin tuhoamisleiri saavutti traagisen huipputehonsa kesällä 1944. Suuret miestappiot itärintamalla ja Normandiassa nostattivat massiivisesta propagandavyörytyksestä ja sensuurista huolimatta Hitler-kriittistä mieltä, mikä näkyi myös häntä vastaan kohdistetuissa attentaatihankkeissa, joiden juuret olivat yleisesti ottaen jo varhaisemmissa käänteissä.

Kuuluisin ja lupaavin Hitlerin vastaisista salaliitoista ja epäonnistuneista attentateista tapahtui 20. heinäkuuta 1944, kun kreivi Claus Schenk von Stauffenberg vei pommin Itä-Preussin "Sudenpesään" Hitlerin käskynjakotilaisuuteen. Von Stauffenberg ja kolme muuta sotilasta ammuttiin välittömästi attentatin epäonnistumisen jälkeen. Kaiken kaikkiaan Gestapo pidatti tuhansia ihmisiä, ja sodan loppuun mennessä heistä tapettiin 5000.

Dietrich Bonhoeffer oli mukana tässä sotilaiden eliitin käynnistämässä hankkeessa sitä kautta, että hänen veljensä Klaus Bonhoeffer, joka toimi Lufthansan la-

1 DBW 8, 607, alaviite 1.

kiosaston johtajana ja lankonsa Hans von Dohnanyi, sotilastiedustelupalvelu Abwehrin valtakunnanoikeusneuvos, olivat salaliiton ytimessä, erityisesti Dohnanyi. Jotta ei joutuisi epähumanin tuhoamiskoneiston osana osalliseksi epäeettisestä toiminnasta itärintamalla, Dietrich Bonhoeffer pyrki välttämään asepalvelukseen joutumisen. Ulospääsy löytyi, kun Dohnanyi kutsui hänet sotilastiedustelupalvelun palvelukseen tarkoituksena käyttää maansa hyväksi ekumeenisia kontaktejaan eurooppalaisiin kirkkoihin. Niin Bonhoeffer tekikin, mutta välittääkseen tietoa Hitlerin vastaisen salaliiton uskottavuudesta mm. Chichesterin piispan George Bellin kautta Britannian ulkoministerille Anthony Edenille. Brittijohto ei kuitenkaan ollut innostunut yhteistyöstä salaliittolaisten kanssa. Liekö osaltaan ollut taustalla myös vallitseva totaalisen sodan logiikka, joka edellytti hyvitystä tehdyistä suurista uhrauksista. Tähän kytkeytyy Amerikan sisällissodan aikana syntynyt ajatus "ehdottomasta antautumisesta", joka oli vieras klassiselle kansainoikeudelle.

Johtavien sotilaiden, kuten sotilastiedustelupalvelun johtaja amiraali Wilhelm Canaris ja kenraali Hans Oster, lisäksi mukana salaliitossa oli kymmeniä muita miehiä ja naisia, kuten entinen kenraali Ludwig Beck ja Leipzigin entinen pormestari Carl Friedrich Goerdeler. Bonhoefferin rooli ei ollut operationaalisesti keskeinen, mutta hänen moraalinen tukensa oli merkittävä. Mukaan lähteminen ei ollut hänelle eettisesti helppoa, mutta hän ajatteli kyseessä olleen yksittäistapauksessa "vapaan vastuullisuuden tekoon" kutsuva hankala tilanne, johon kuului myös syyllisyys ja vastuun kantaminen valituista ratkaisuista. Yksiselitteiset vaihtoehdot näyttivät tässä vyyhdissä mahdottomilta. Hän käyttikin perusteluissaan myös vertausta: "Jos näen hulluksi tulleen ajan ajavan moottorijoneuvolla kohti väkijoukkoa, pastorina velvollisuuteni ei ole vain lohduttaa ja pitää huolta väkijoukosta vaan pyrkiä myös pysäyttämään ajaja."

Tuo vastarintaliikkeen sotilaiden joukko näki, että Hitlerin sota Neuvostoliittoa vastaan merkitsi hänen valtansa lopun alkua, ennen kuin tuo sota oli alkanutkaan. Yleisesti ottaen Saksan armeijan sotilaat eivät vielä tuossa vaiheessa ajatelleet näin. Salaliittolaiset ajattelivat kuitenkin samaan tapaan kuin Bonhoeffer, että oli katsottava Saksan pinnallisen menestyksen yli. Rodullis-ideologinen dogmatismi teki viisaan menettelyn mahdottomaksi ajatellen kestävien tulosten saavuttamista. Bonhoeffer totesi muotoutuvassa olevan Kirkkojen maailmanneuvoston pääsihteerille Willem Visser't Hooftille syyskuussa 1941: "Se on kaikki ohi nyt, eikö vain?" ja lisäsi: "Tarkoitan, että olemme lopun alussa. Hitler ei koskaan selviydy tästä."

Bonhoefferin tausta, elämäntilanne ja tulkintansa tapahtumista: "pahan suuret naamiaiset"

Dietrich Bonhoeffer oli jo perhetaustansa kautta tullut osaksi Saksan ylintä sivistysporvaristoa ja aristokraattisia piirejä. Hänen isänsä oli arvostettu Berliinin yliopiston psykiatrian ja neurologian professori Karl Bonhoeffer. Isän ja opettajan koulutuksen saaneen äiti Paulan sukujen kautta perhepiirissä oli muun muassa monia professoreita ja oikeuslaitoksen vaikuttajia, myös kirkonmiehiä. Dietrichin vanhin veli Karl-Friedrich toimi fysikaalisen kemian professorina Göttingenin Max-Planck-instituutissa, joka nykyisin kantaa nimeä Max-Planck-instituutti-Karl-Friedrich-Bonhoeffer-instituutti. Karl-Friedrich työskenteli mm. hermoihin liittyvien sähkökemiallisten ilmiöiden parissa – neurologi-isänsä vaikutuksesta –, mutta hänestä tuli myös 1930-luvulla "raskaan veden" spesialisti Saksassa. Hän kuitenkin tietoisesti keskeytti nämä tutkimukset ja vetäytyi pois "uraaniseurasta", jossa hänen kollegansa Werner von Heisenberg kehitti "uraanikonetta" tavoitteena saada plutoniumia atomipommin valmistusta varten. "Raskaan veden" puutteen vuoksi hanke ei onnistunut. Karl-Friedrich Bonhoeffer pystyi näin omalta osaltaan jarruttamaan Saksan atomiasehanketta.

Dietrich itse oli menestyksekkäs teologi, joka väitteli jo 21-vuotiaana ja pätevöityi professoriksi 24-vuotiaana. Hän toimikin Berliinin yliopistossa opettajana ja siinä ohessa teknillisen korkeakoulun opiskelijapapina sekä piti mm. rippikoulua Weddingen köyhän kaupunginosan nuorille. Kansainvälisiä vaikutteita hän sai jo opiskeluvuosien Rooman-matkasta, käytännön harjoittelusta Barcelonan saksalaisseurakunnassa sekä New Yorkin opiskeluvuonna, minne hän lähti, kun hän alle 25-vuotiaana dosenttina oli vielä liian nuori tullakseen vihityksi papiksi. Bonhoeffer vedettiin mukaan myös kehkeytymässä olevaan kirkkojenväliseen ekumeeniseen yhteysliikkeeseen, jonka teologisten perusteiden kysymisessä ja ajattelussa hän kuului myös pioneereihin.

Adolf Hitlerin noustessa valtaan alkuvuodesta 1933 Dietrich Bonhoeffer piti kuuluisan radioesitelmän, jonka keskeytymistä ennen aikojaan on pohdittu. Esitelmästä kun jäi pois osa, jossa kritisoidaan harhaan vievää johtajuutta. Ilmeisesti kuitenkin vain Bonhoefferille varattu aika kului umpeen. Laajempana artikkelina julkaistussa kirjoituksessaan aiheesta hän esittää kiintoisan analyysin niistä yhteiskunnallisista ja sosiaalipsykologisista muutoksista, jotka tekivät mahdolliseksi Hitlerin kaltaisen johtajan valtaan nousun

ja psykologisen alistumisen hänelle. Kristillisestä ja luterilaisen kutsumusteologian näkökulmasta uskollinen pitäisi kuitenkin olla itse viralle, kun se hoitaa tehtävänsä yhteiseksi parhaaksi sekä itse viran takana olevalle Jumalan auktoriteetille, ei yksilölle sinänsä. Herra se on herrallakin. 1. helmikuuta 1933 pidetyn radioesitelmän pidennetyn version Bonhoeffer luennoi maaliskuun alussa Theodor Heussin, sittemmin Saksan liittotasavallan ensimmäisen liittopresidentin, pyynnöstä Saksan poliittisessa korkeakoulussa. Hänellä oli siis jo tuolloin tunnustettua kykyä analysoida ja nähdä tilanteen realiteetit varsin kokonaisvaltaisesti – myös teologian näkökulmasta.

Niin kutsuttujen arjalaisparagrafen uhatessa sulkea kastetut juutalaiset pois kirkon viroista Bonhoeffer perusti yhdessä Martin Niemöllerin kanssa pappien hätäliiton. Hän itse teki kasteen pyhyiden sivuuttamisesta rotuopillisin perustein tunnustuskysymyksen, *status confessionis*. Sittemmin esimerkiksi Luterilaisen maailmanliiton Dar es Salaamin yleiskokouksessa 1977 julistettiin Etelä-Afrikan kirkkojen osallistuminen apartheid-politiikkaan vastaavin perustein kristillisen ja ei-kristillisen toiminnan jakavaksi tunnustuseli *status confessionis*-kysymykseksi. Tunnelma alkoi kuumeta, ja näissä olosuhteissa Bonhoeffer katsoi parhaaksi ottaa etäisyyttä säilyttääkseen toimintakykynsä ja siirtyi Lontooseen sikäläisen saksalaisseurakunnan papiksi. Lontoosta käsin hän saattoi vapaammin myös osallistua ekumeenisen liikkeen toimintaan. Hän mm. piti Fanössä Tanskassa 1934 vaikuttavan, sittemmin eri yhteyksissä mainitun ja vaikuttaneen rauhanpuheen, jonka sisältämä ajatus ”evangelisesta konsiilista”, joka sanoutuisi irti sodasta, vaikutti sittemmin Kirkkojen maailmanneuvoston 1980-luvulla käynnistämään konsiliaariseen prosessiin ”oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys”. Bonhoeffer ei kuitenkaan ollut niin kutsutun Tunnustavan kirkon perustamiskokoukseksi katsotussa Barmenin synodissa 1934, jossa annettiin julistus, jossa korostettiin Jeesusta Kristusta yhtenä Jumalan sanana, jota ei saanut valtion totalitaristisin toimin kahlita ja tehdä turhaksi. Julistuksen kirjoitti pääosin kuulu reformoitu teologi Karl Barth. Nytemmin asiakirja kuuluu useiden Saksan maakirkkojen tunnustusperustaan.

Lontoosta Bonhoeffer sai kutsun Tunnustavan kirkon pappisseminaarin johtoon Finkenwaldeen. Siellä hän pyrki varustamaan pappeja toimimaan hengellisesti vahvoina ja selkärankaisina noina ankarina aikoina. Hän sovelsi opetuksessaan mm. anglikaanisista luostareista Britanniassa saamiaan oppeja, säännöllisiä rukoushetkiä ja raamattumeditaatiota. Näiden vuosien kokemusten pohjalta hän kirjoitti kirjat, jotka on sittemmin suomennettu nimillä *Kutsu seuraamiseen*

ja *Yhteinen elämä*. 1938 Gestapo sulki Finkenwalden seminaarin, mutta parin vuoden ajan Bonhoeffer huolehti kouluttamistaan papeista opintoryhmien ja teologisten kirjeiden välityksellä. Syyskuussa 1940 hän sai puhekiellon ja ilmoittautumisvelvollisuuden. Bonhoeffer kuitenkin jatkoi teologista työskentelyään mm. Ettalin luostarissa Ethik-käsikirjoituksensa kanssa sekä ekumeenisia tapaamisia Abwehrin leivissä. Hän välitti tietoa myös natsien eutanasia-ohjelmasta, josta hän sai tiedon isältään Karlilta, jonka seuraaja Maximilian de Crinis sekä entinen assistentti Hermann Nitsche olivat päävastuussa nihilistisen ohjelman toteutuksesta. Tieto asiasta kulkeutui BBC:n lähetykseen piispa Bellin kautta. Huhtikuussa 1941 Bonhoeffer sai myös kirjoituskielon.

Tegelin sotilasvankilaan Berliiniin Bonhoeffer joutui 5. huhtikuuta 1943. Syynä oli se, että hänet oli liitetty Münchenin Abwehr-aseman operaatioon *Unternehmen 7*, joka toimitti 14 juutalaista turvaan Sveitsiin. Juttuun kytkettiin sekä Münchenin aseman hoitaja Josef Müller, sodan jälkeen CSU-puolueen perustamisessa mukana ollut vaikuttaja, että Hans von Dohnanyi. Vankilassa olot olivat kuitenkin aluksi varsin kohtuulliset. Monet vartijat osoittautuivat kriittisiksi silloista hallintoa kohtaan, ja joidenkin kanssa Bonhoeffer solmi varsin luottamukselliset suhteet. Niinpä hän sai paperia ja kyniä kirjoittamista varten ja sai täydennettyä kirjavarastojaan sekä lisäravintoa omaisten toimittamien pakettien kautta. Hän saattoi myös tавata kihlattuun Maria von Wedemeyeria.

Bonhoeffer halusi valaa toivoa. Lutherin suuhun on sijoitettu sanonta, että vaikka huomenna tulisi maailmanloppu, istuttaisin vielä omenapuun. Se tulee kuitenkin lähemmäksi esimerkiksi Bonhoefferin tiettyä tekstiä. Luther-sitaattina lausetta lienee viljelty juuri 1930-40-luvulla Tunnustavan kirkon piirissä. Ensimmäinen kirjallinen todiste siitä on lokakuulta 1944 Tunnustavan kirkon kiertokirjeestä Hesseistä. Pastori Karl Lotz Hersfeldistä käytti lainausta kuin kuulijat olisivat sen jo tunteneet. Vuoden 1942 jouluna laatimassaan kirjoituksessa *Kymmenen vuoden jälkeen*, jossa Bonhoeffer arvioi koko synkän ajan kokemuksia, hän toteaa johdannoksi: ”Voi olla, että viimeinen tuomio koittaa huomenna, silloin lopetamme mielellään työn paremman tulevaisuuden eteen, mutta emme aiemmin.”

Vankilakausi oli Bonhoefferille yhä teologisesti luovaa aikaa; hänen ystävänsä ja oppilaansa Eberhard Bethgen postuumisti julkaisemat Vankilakirjeet ovat merkittävä osa hänen jälkivaikutustaan ja maineemuodostustaan. Ne sisältävät pitkän historiallisen prosessin läpikäyneen läntisen kristillisyyden ja sen

ongelmien diagnoosia ja pohdintoja kirkon uskottavuuden ja elinvoiman palauttamisesta jälkikonstantinolasessa tilanteessa ja myös natsiajan kokemusten jälkeen. Kaiken läpäisevä on kristillisen sanoman ydin: usko, toivo ja rakkaus, joista suurin on rakkaus.

Se miten Bonhoeffer itse arvioi yhteiskunnallista kehitystä tilanteessa, jossa jo varauduttiin Saksan häviöön ja jälleenrakennukseen, tulee näkyviin mm. hänen syyskuussa 1941 Genevessä ilmaisemissaan ajatuksissa liittyen William Patonin kirjaan *The Church and the New Order*. Bonhoeffer kantaa huolta siitä, että ulkopuolisissa arvioissa ei oteta riittävästi huomioon Saksan sisäpoliittista tilannetta. Hän muistuttaa siitä, että juuri ylimmässä sotilasjohdossa on halukkuutta syrjäyttää nykyinen hallitus, millä Bonhoeffer viittaa vastarinnan osaan, jossa hän itse oli mukana. Tämä tulisi hänen mukaansa ottaa huomioon pohdittaessa Saksan kanssa tehtävää rauhaa. Keskustelu uudesta järjestyksestä kirkollisissa piireissä Saksan ulkopuolella on hänen mukaansa tehnyt edullisen ja voimakkaan vaikutuksen tärkeisiin piireihin Saksan poliittisessa oppositiossa. Hän kysyykin, miksi englantilainen radiopropaganda vaikenee Saksan lähetyksissään tästä?

Bonhoefferin mukaan eettisten käsitteiden kaaos Saksassa ei ole niinkään syntynyt vihamielisyydestä kristillistä etiikkaa kohtaan kuin siitä, että kansallissosialistisen hallinnon mitä suurin epäoikeudenmukaisuus on verhoutunut historiallisen ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden asuun. Versaillesin häpeärauhan solmiminen 1918 Compiègnen salonkivaunussa ja Hitlerin vastaava näytös samassa vaunussa Ranskan valtauksen jälkeen on symboli sille, että paha ruokkii itseään näennäisoikeudenmukaisuuden kautta. Niille, jotka eivät näe pahan demonisuuden lävitse, joka tulee esiin oikeudenmukaisuuden kaavussa, on käsillä myrkyn lähde kaikelle eettiselle tuholle. Bonhoeffer toteaa, että Englanti ei ollut vähiten syyllinen siihen, että Hitler tuli mahdolliseksi, kun se oli valmis tekemään tälle kaikki ne myönnytykset, jotka se eväsi Weimarin tasavallalta. Näin Englanti oli Saksan laajojen kirkollisten piirien lojaalisuuden tukemana Hitlerin rinnalla vastaan tämän sisäpoliittista oppositiota. Hitler sai näin laajalti moraalista tukea ajatukselleen olla jumalan lähettämä historiallisen oikeudenmukaisuuden toteuttaja. Vain pieni joukko saattoi tunnistaa juuri tässä Saatanan valon enkelin hahmossa.

Bonhoeffer korostaa, että Jumala on ilmoittanut 10 käskyssään rajat, joita ei saa ylittää, jos Kristus on oleva maailmassa. Maallinen järjestys, joka pitäytyy 10 käskyn rajoissa, on avoin Kristukselle, so. kirkon julistukselle ja elämälle sanan mukaan. Sellainen järjestys ei tosin ole ”kristillinen”, mutta se on Bonhoefferin

mukaan oikea Jumalan tahdon mukainen maallinen järjestys. Hän arvioi tällaisen järjestyksen olleen vielä äsken liberaalin anarkian uhkaama, mutta nyt se on valtiollisen kaikkivaltiuuden uhkaama. Hän ennakoisi sen voivan olla myös talouden kaikkivallan uhkaama. Valtion kaikkivaltius tulee rikkoo oikean järjestyksen nimissä, joka alistuu Jumalan käskyille. Aitojen inhimillisten perussuhteiden varjelussa ja anglosaksisessa huolenpidossa Jumalan antamista ihmisoikeuksista on Bonhoefferin mukaan kyse samasta asiasta: aidon maallisen järjestyksen varjelusta Jumalan käskyn alaisuudessa. Käsitellessään kristillisestä näkökulmasta vapauskäsitettä Bonhoeffer alleviivaa, että ”vapaus jostakin” saa täyttymyksensä vasta, kun se on ”vapautta johonkin”. Vapaus vapauden vuoksi johtaa anarkiaan.

Bonhoeffer liittyy luterilaiseen perintöön, jonka mukaan kaikki on luotu olemaan toisiaan varten ja että Kristuksessa oleminen on toisia varten olemista, uskoa ja rakkautta. Hän toteaa: ”Vapaus tarkoittaa raamatullisesti: olla vapaa Jumalan ja lähimmäisten palvelua varten.” Tämä edellyttää vapautta ulkoisesta ja sisäisestä pakosta, joka estää tämän palvelun. Vapaus ei merkitse kaikkien auktoriteettien nollaamista, vaan elämistä Jumalan sanan järjestämien ja rajoittamien auktoriteettien ja sidosten valossa. Vasta tästä lähtökohdasta käsin voidaan tarkastella Bonhoefferin mukaan yleisiä poliittisia vapausoikeuksia. Vapaus ei tällöinkään ole hänen mukaansa ensisijaisesti yksilön oikeus, vaan vastuuta lähimmäisistä.

Saksassa tällaisen järjestyksen palauttaminen merkitsisi kansallissosialistisen järjestelmän, erityisesti Gestapon lakkauttamista, oikeuden yhdenvertaisuuden palauttamista, lehdistöö, joka palvelee totuutta, kirkon vapauden palauttamista saarnata Jumalan sanaa käskyssä ja evankeliumissa kaikkialla maailmassa. Kysymys on Bonhoefferin mukaan siitä, ”ollaanko Englannissa ja Amerikassa valmiita neuvottelemaan hallituksen kanssa, joka seisoo tällä perustalla, vaikka se ei aluksi näyttäisikään anglosaksisessa mielessä demokraattiselta. Sellainen hallitus voisi syntyä nopeasti. Paljon riippuisi siitä, voisiko se laskea liittoutuneiden välittömän tuen varaan...” Tilanteessa, jossa Neuvostoliitto eteni voimallisesti Bonhoeffer tähdensi ei pangermanismin, vaan panslavismin olevan tuleva vaara. Jo taloudellisista syistä Saksa tulee pidättäytymään uudelleen varustautumisesta, joten tätä ei tulisi hänen mukaansa alleviivata ensimmäisenä. Marshall-avun, kirkkojen avun ja Euroopan hiili- ja teräsunionin kauttahan Saksa sitten ankkuroitiin taloudelliseen kehitystyöhön samalla kun ideologisesti pyrittiin juurimaan pois natsiaatetta. Kristillisdemokraattisella puolueella oli sodan jälkeen keskeinen rooli ja Jumalan mainin-

nalla sekä luonnonoikeudellisilla perusteilla vankka sijansa Saksan liittotasavallan perustuslaissa. Bonhoefferin ajatukset viitoittivat tässä mielessä tulevaa. Myös esimerkiksi YK:n piirissä vaikuttaneet, kirkolliset aktiiviset henkilöt, kuten John Foster Dulles, ymmärsivät oikeudenmukaisen rauhan edellyttävän muutakin kuin pikaista rauhan solmimista kovin ehdoin.

Viime vaiheet

Tegelin vankilassa Dietrich Bonhoeffer oli viimein saanut karistetuksi yltään raskaimmat syytteet, kun takitiikkana oli tehdä Hans von Dohnanyista päätutkittu ja -syytetty. Oli vaikea ratkaista, mitkä hänen toimistaan kuuluivat laillisiin Abwehr-tehtäviin, mitkä eivät. Ratkaiseva käänne tapahtui, kun 21. heinäkuuta attentaatti epäonnistui ja Gestapo löysi niin kutsutut Zossenin asiakirjat. Lokakuun 8. päivänä Bonhoeffer siirrettiinkin Tegelistä Gestapon vankilaan Prinz-Albrecht-Strasselle. Sieltä ei enää voinut käydä aktiivista kirjeenvaihtoa. Tukena oli kuitenkin se, että Maria von Wedemeyerin serkku Fabian von Schlabrendorff oli puhekumppanina vankilassa. Tästä tuli sittemmin Saksan perustuslakituomioistuimen tuomari. Zossenin asiakirjat sisälsivät myös Dietrichin kannalta raskauttavaa tietoa, jota ei voinut sivuuttaa. Ainut toivo näytti olevan, että sodan loppu tulisi ennen kuin tuomio pantaisiin täytäntöön. Viimeinen kirje vanhemmille on päivätty 17. tammikuuta 1945. Tie vei Buchenwaldin kautta pikatuomion täytäntöönpanoon hirttämällä Hitlerin henkilökohtaisesta käskystä Agricolan päivänä 1945.

Toivon merkitys korostui vaikeana aikana. Epäonnistuneen heinäkuun 1944 attentaatin jälkeen Bonhoeffer kertoi saaneensa luetuksi Dostojewskin *Muistelmia kuolleesta talosta*. Häntä askarruttaa kirjan toteamus, että "yksikään ihminen ei voi elää ilman toivoa". Avoimeksi jää, onko tuo toivo illuusiota: "Varmastikaan ei tule aliarvioida myöskään illuusion merkitystä elämälle, mutta kristitylle voi toki olla kyse vain toivosta, jolla on perustus. Ja jos jo illuusiolla on ihmisen elämälle niin suuri valta, että se pitää elämän käynnissä, miten suuri onkaan se mahti, joka absoluuttisesti perustetulla toivolla on elämälle ja miten voittamaton on sellainen elämä. 'Kristus, meidän toivomme' – tämä Paavalin muotoilu on elämämme voima."

Dietrich Bonhoeffer pysyvän kiinnostuksen kohteena kirkossa ja teologiassa

Inkerin kirkon papiston synodaalikokous 6.–8.5.2019

Tomi Karttunen

Henkilöiden muistaminen ja kunnioittaminen kristillisessä perinteessä

Mikä tekee ihmisestä suosittu? Nykyaikana suosiota siivittää se, että henkilö on otettu median lemmikiksi. Hänet kutsutaan kaikkiin suosittuihin ohjelmiin ja hänen sosiaalisen median tilejään seuraavat tuhatpäiset joukot. Suosio on kuin lumipallo, joka lähtee pyörimään, mutta joka usein suosion kuumentuessa sulaa ja jopa haihtuu pois. Kuplat puhkeavat. Enää ei tule uusia vanhan yhtenäiskulttuurin aikaisia filmi- tai laulajatahtiä. Joitakin entisiä muistellaan, ja heidän kuvansa sekä imagonsa ovat piirtyneet yhteiseen, kaupallisen kulttuurin siivittämään muistiin. Kestävimmät muistikuvat liittyvät osin selittämättömällä tavalla ihmisiin vetoaviin karismaattisiin henkilöihin. Monesti he ovat toimineet avainasemassa kansakunnan kohtalon hetkinä, kuten suuret sotapäälliköt ja poliitikot.

Ainakin jossain määrin näistä yleisistä muistamisen mekanismeista ja suosion kasaantumisen herättämästä uteliaisuudesta on kyse myös Dietrich Bonhoefferin (1906–45) elämäntarinan, todistuksen ja teologian 2000-luvulle jatkuneessa suosiossa. Hänen muistamisensa teologina ja kristittynä kytkeytyy kuitenkin poikkeuksellisen tiiviisti hänen ajattelunsa ja elämänvaiheidensa keskinäiseen yhteyteen. Kristillisen spiritualiteetin näkökulmasta muistamisen voidaan sanoa kytkeytyvän siihen, mitä Nathan Söderblom sanoi pyhimysten olevan: henkilöitä, jotka tekevät muille helpommaksi uskoa.

Tätä arviota tukee se, että kun maailmalla yleisiä, Bonhoefferin merkitystä kuvaavia ilmaisuja tarkastelee, niistä piirtyvät esiin ennen muuta käsitteet marttyyri, pyhimys, kirkkoisä, Kristuksen todistaja, teologi ja Lutherin perinnön välittäjä. Vasta toisella sijalla on se, että Bonhoeffer oli poikkeuksellisen älykäs ja sanaval-

mis akateeminen teologi, joka kykeni olemaan vuoropuhelussa aikansa ajattelijoiden kanssa korkeimmalla tasolla ja vetämään tästä keskustelusta johtopäätöksiä kristinuskon ilmoituksen näkökulmasta. Ensin tulee kunnioitus kristillisen persoonallisuuden Kristus-todistuksen äärellä, joka vetoaa ihmiseen ja kristittyyn syvällä tasolla. Sitten vasta tulee älyllinen puoli, jota sitäkään ei suinkaan ole syytä vähätellä. Bonhoefferillä ”uskon rohkeus kuuluu ajattelun rohkeuden kanssa yhteen”.¹

Kun ajatellaan kristillistä muistamisen kulttuuria yleensä, sen juuret ovat marttyyrien hautojen päälle rakennetuissa kirkkoissa ja pyhiinvaelluspaikoissa. Sana ”marttyyri” on vanhastaan liitetty ”veritodistajaan”. Alun perin marttyyriuden ajatuksessa oli kyseessä Kristuksen todistamisen paikkojen kunnioittaminen: Raamatun ja Jeesuksen elämän tapahtumat pyhällä maalla, mutta myös kaupunkien ulkopuolella hautausmailla olevat marttyyrien haudat. Esimerkkejä tästä ovat Pietarin ja Paavalin hautakirkot Roomassa. Marttyyriin haudalla ei kuitenkaan vietetty yleensä säännöllisesti ehtoollista, vaan vain muistopäivänä. Erityisesti marttyyrien kunnioittaminen alkoi levitä kristinuskon saatua aseman valtakunnanuskontona keisari Konstantinuksen aikana 300-luvulla. Uusi tapa muistaa marttyyreita syntyi, kun Konstantinopolin apostolienkirkkoon sijoitettiin alkuperäisiltä hautasijoilta siirretyt apostoli Andraean ja Luukkaan sekä apostolioppilas Timoteuksen pyhäinjäännökset. Syntyi tapa sijoittaa alttariin reliikkejä.² Vähitellen, kun yhteys historiallisiin paikkoihin heikkeni ja mukaan tuli liiketoimintaa, alkoivat myös lieveilmiöt saada jalansijaa, mihin mm. Martti Luther sitten aikanaan tarttui.

Bonhoeffer oli valmis kuolemaan tässä veritodistajan mielessä marttyyrina, jos näin oli määrä. Kyse ei kuitenkaan ollut itse valitusta kohtalosta vaan uskollisuudesta annetussa kutsumuksessa, uskollisuudesta näyl-

1 Vrt. Huber 2019, 37.

2 Deichmann 1960, 783–785.

le elämästä vastuun kantamisena omalla paikalla.³ Hän näki, että omana aikanaan pakanuuden ja pahuuden keskellä eletäessä oli monessa suhteessa enemmän yhtymäkohtia vainot kokeneeseen varhaiskirkkoon ja kirkkoihin kuin 1500-luvun uskonpuhdistuksen kristillisen yhtenäiskulttuurin olosuhteisiin. Kirkkoisien hän näki muodostavan perustan myös evankelis-katoliselle dialogille.⁴

Bonhoeffer oli ennen sotaa Yhdysvalloissa kesällä 1939, mihin olisi voinut jäädäkin. Hän kuitenkin palasi, koska koki, ettei voinut jäädä Amerikkaan pakoilemaan, jos halusi olla rakentamassa Saksaa ja sen kirkollista elämää myös sodan jälkeen.⁵ Tulee olla uskollinen ”annetulla paikalla”, ei kammeta maailmaa sijoiltaan tai taistella tuulimyllyjä vastaan, kuten hän pohti nimillä Kirjeitä vankilasta (*Widerstand und Ergebung* 1953) ja *Etiikka* (*Ethik* 1949), kuolemansa jälkeen julkaistuissa käsikirjoituksissaan.

Halpa ja kallis armo ja Kristus-keskeinen todellisuuskäsitys

Bonhoeffer halusi uskon sisällön ja arjen kohtaavan. Hän arvosteli sellaista leväperäiseksi arvioimaansa ajattelua, jossa armosta oli tehty ”halpaa”, eli anteeksiantamus myönnettiin kyselemättä, kristilliseen elämäntapaan kytkemättä. Armosta tehtiin idea ja ajatus, joka voitiin hyväksyä hyvänä asiana, mutta joka ei vapauttanut ahdistunutta omatuntoa ja kutsunut seuraamaan Kristusta arjessa. ”Kalliiksi” armoksi Bonhoeffer kutsui Kristuksen ikeen ottamista harteilleen ja hänen seuraamistaan.⁶ Armo syntien anteeksiantamuksena ei ole tyhjää puhetta, vaan liittää elämämme syntiemme sovittajaan ja velkamme lunastajaan, Kristukseen. Hän kutsuu elämään uskon ja rakkauden mukaisesti turvaten Jumalaan ja lähimmäistä rakastaen keskellä arkea uutta elämää, pyhän kohtaamisesta Sanassa ja sakramentissa sekä rukoushiljaisuudesta ammentaen. Kristitty kutsutaan seuraamaan, mutta seuraamiseenkin liittyy kantava armo (Matt 11:29–30). *Ethik*-teoksessaan Bonhoeffer kiteytti sakramentaalisen, Kristuksessa maallisen ja hengellisen yhteyden löytävän todellisuuskäsityksensä, joka rakentuu kristologisesti ja pneumatologisesti, Kristuksen ja Pyhän Hengen

toiminnan dialektiikan varaan: ”Kysymys hyvästä on kysymys osallisuudesta Kristuksessa ilmoitettuun Jumalan todellisuuteen”⁷:

Jeesuksessa Kristuksessa on maailman todellisuus tullut tähän maailmaan.... Kaikki todellisuuskäsitteet, jotka katsovat pois hänestä, ovat abstraktioita. Kaikki ajatteleva hyvästä, jossa ihanne asetetaan olevaa tai oleva ihannetta vastaan, ylitetään siellä, missä hyvästä on tullut todellisuutta, Jeesuksessa Kristuksessa. Jeesus Kristus ei anna samaistaa itseään ihanteen, normin eikä olevaisen kanssa. Ihanteen vihollisuus olevaa kohtaan, idean fanaattinen läpivieminen vastaan rimpuilevaa olevaista kohtaan voi olla yhtä kaukana hyvästä kuin ihanteesta luopuminen tarkoituksenmukaisuuden vuoksi. Niin ihanne kuin tarkoituksenmukaisuus saavat Kristuksessa uuden tarkoituksen. Ihanteen ja olevaisen yhteensovittamattomuus saa Kristuksessa, siis viimeisessä todellisuudessa, sovituksen. Osallisuus tähän todellisuuteen on aitoa hyvän kysymistä.⁸

Bonhoeffer korosti uuden ihmisyyden löytämistä Kristuksen seurassa, ei ihmisen itsepalvonnasta ja suurista aatteista. Jäljet pelottivat ja muuttuivat entistä pelottavammiksi. Moderni aika merkitsi myös ihmisen itsepalvontaa, mikä tuli ilmi myös juuri ajan suurissa ideologioissa.⁹ Vanha järjestys kumottiin ja valta luovutettiin diktaattoreille. Ihmisen palvonta osoittautui mitä syvimmäksi ihmisen halveksumiseksi. Tästä kertoi juutalaisten kauhistuttava kohtalo tuhoamisleireillä. Bonhoeffer korostikin, että syvä ihmisyyks löytyy vain Jumalan itsensä lahjoittavasta rakkaudesta: puolestamme kuolleen ja ylösnousseen, kirkossaan meitä varten läsnäolevan ja seuraansa kutsuvan Jeesuksen Kristuksen ja häneen sitoutumisen kautta. Kyse ei ole sulkeutumisesta itseän, vaan avautumisesta elämälle ja tehtävälle maailmassa uskon, toivon ja rakkauden horisontista käsin.

Syyskuussa 1941 Genevessä ilmaisemissaan ajatuksissa liittyen William Patonin kirjaan *The Church and the New Order* Bonhoeffer korostaa, että Jumala on ilmoittanut 10 käskyssään rajat, joita ei saa ylittää, jos Kristus on oleva maailmassa. Maallinen järjestys, joka pitäytyy 10 käskyn rajoissa, on avoin Kristukselle, so. kirkon julistukselle ja elämälle sanan mukaan.

3 DBW 6, 224.

4 DBW 8, 198.

5 Bonhoefferin päätöksestä palata vrt. esim. Huber 2019, 183.

6 DBW 4, 29–43.

7 DBW 6, 35.

8 DBW 6, 39–40. Suom. Tomi Karttunen

9 Vrt. DBW 6, 93–124, kappale Erbe und Verfall.

Sellainen järjestys ei tosin ole "kristillinen", mutta se on Bonhoefferin mukaan oikea Jumalan tahdon mukainen maallinen järjestys. Hän arvioi tällaisen järjestyksen olleen vielä äskén liberaalin anarkian uhkaama, mutta nyt se on valtiollisen kaikkivaltiuuden uhkaama. Hän ennakoi sen voivan olla myös talouden kaikkivaltian uhkaama. Valtion kaikkivaltius tulee rikkoo oikean järjestyksen nimissä, joka alistuu Jumalan käskyille. Aitojen inhimillisten perussuhteiden varjelussa ja anglosaksisessa huolenpidossa Jumalan antamista ihmis-oikeuksista on Bonhoefferin mukaan kyse samasta asiasta: aidon maallisen järjestyksen varjelusta Jumalan käskyn alaisuudessa. Käsitellessään kristillisestä näkökulmasta vapauskäsitettä Bonhoeffer alleviivaa, että "vapaus jostakin" saa täyttymyksensä vasta, kun se on "vapautta johonkin". Vapaus vapauden vuoksi johtaa anarkiaan.¹⁰

Bonhoeffer liittyy luterilaiseen perintöön, jonka mukaan kaikki on luotu olemaan toisiaan varten ja että Kristuksessa oleminen on toisia varten olemista, uskoa ja rakkautta. Hän toteaa: "Vapaus tarkoittaa raamatullisesti: olla vapaa Jumalan ja lähimmäisten palvelua varten." Tämä edellyttää vapautta ulkoisesta ja sisäisestä pakosta, joka estää tämän palvelun. Vapaus ei merkitse kaikkien auktoriteettien nollaamista, vaan elämistä Jumalan sanan järjestämien ja rajoittamien auktoriteettien ja sidosten valossa. Vasta tästä lähtökohdasta käsin voidaan tarkastella Bonhoefferin mukaan yleisiä poliittisia vapausoikeuksia. Vapaus ei tällöinkään ole hänen mukaansa ensisijaisesti yksilön oikeus, vaan vastuuta lähimmäisestä.¹¹ Tästä ajattelumallissa ammensi osaltaan myös sodanjälkeisen Saksan yhteiskunta, joka korosti säädettyjä lakeja järeämpää luonnonoikeuden sidosta Jumalaan ja kristillisten arvojen merkitystä ihmisarvoisen yhteiskunnan kehittämisessä.

Kirkollisen toiminnan mahdollisuuksien tyrehdyttyä Bonhoeffer valitsi lopulta osallistumisen vastarintaliikkeeseen ja kanssatietämisen kautta osallisuuden myös Adolf Hitlerin vastaiseen salaliittoon, mistä syystä häntä pidettiin Saksassa pitkään "poliittisena", ei "kristillisenä" marttyyrina. Hänen ystävänsä anglikaanipiispa George Bell ja amerikkalainen teologi Reinhold Niebuhr tosin kuvasivat heti kuolinuutisen tultua Bonhoefferin olleen juuri kristillisestä uskosta nousseen vakaumuksen puolesta toiminut marttyyri, veritodistaja.¹² Bonhoeffer perusteli osallistumistaan

kuvalla mielenhäiriöön joutuneesta kuljettajasta, joka ajaa kohti väkijoukkoa uhaten murskata sen. Tällöin ei tule vain odottaa tapahtuvaa ja rientää auttamaan eloon jääneitä, vaan tulee yrittää pysäyttää kuljettaja ennen törmäystä. Bonhoeffer tiesi näin tehdessään tulevansa syylliseksi älä tapa -käskyn vastaiseen toimintaan. Silti hän katsoi tämän olevan tuossa tilanteessa "vapaan vastuullisuuden teko", yritys valita pienempi paha. Kyse ei ollut mistään yleisestä säännöstä, mitä hän korosti. Teoista ja siihen liittyvästä syyllisyydestä tulee myös kantaa vastuu.¹³

Se että Jumala syntyi ihmiseksi tiettyyn aikaan ja paikkaan merkitsi Bonhoefferille sitä, että uskon ilmoitettu totuus tulee löytää yhä uudelleen kunakin aikana ja kunkin kohdalla. Kristuksen ihmiseksitulo, risti ja ylösnousemus realisoivat kirkon ja pelastuksen, mutta Pyhä Henki aktualisoi sen yksilön kohdalla sanan ja sakramenttien kautta.¹⁴ Yleiset ideologiat ajautuvat helposti totalitarismiin, joka ajaa yksilön yli. Kristillisessä uskossa ei ole kyse totalitarismista, vaan vapauden ilmapiiristä sanan varaan rakentuvassa yhteisössä. Ilman yhteisöä, kirkkoa, Kristuksen ruumista, uskovalle ei ole häntä kantavaa yhteyttä uskossa läsnäolevaan Kristukseen veljien ja sisarien, pyhän yhteyden kautta. Suomessa on vanhastaan sanottu, ettei yksinäinen puu kauan pala. Bonhoeffer pyrkikin ilmaisemaan yksilön ja yhteisön vuorovaikutuksen perustavaa merkitystä, joka palautuu jo siihen, että kolmiyhteinen Jumala persoonien yhteytenä on kirkon elämän perusta. Tästä näkökulmasta kirkko on rakkaudessa oleva yhteisö, joka on kutsuttu heijastamaan tätä uskoa, rakkautta ja toivoa maailmassa.

Palvelu (*diakonia*) ja todistus (*martyria*) kuuluvat yhteen jumalanpalveluselämän ja spiritualiteetin kanssa. Tähän kokonaisuuteen Bonhoeffer syventyi erityisesti, kun hänet kutsuttiin vuonna 1935 osana Saksan kirkkotaistelua syntyneen Tunnustavan kirkon (*Bekennende Kirche*) pappisseminaarin kouluttajaksi Finkenwaldeen Itämeren rannikolle Pohjois-Saksaan. Tällä hän sovelsi oppeja Raamatun säännöllisestä hengellisestä lukemisesta ja mietiskelystä, päivän rukoushetkistä ja muista kristillisen yhteisöelämän peruspiirteistä. Bonhoeffer opetti paitsi kristillisen opin ja tunnustuksen perusteita, myös raamatuntutkistelua, saarnaamista, sielunhoitoa ja opettamista kristillisen uskon sisällölliseltä perustalta käsin. Hän ajatteli, että kirkon uudistuminen kytkeytyy yhteen

10 DBW 16, 539–540.

11 DBW 16, 540.

12 Huber 2019, 279.

13 Syyllisyyden kantamisen teemasta Bonhoefferillä ks. Huber 2019, 202–207.

14 DBW 1, 100.

hengellisen uudistumisen kanssa ja että erityisesti vaikeina aikoina papit tarvitsivat vankkaa hengellistä ravintoa ja ryhdikkyyttä selvittääkseen pää pystyssä.¹⁵ Myös laajemmat piirit ovat päässeet osallisiksi tämän vaiheen kypsyttämistä hedelmistä erityisesti kahden laajalti luetun kirjan myötä: "Kutsu seuraamiseen" (*Nachfolge* 1937) ja "Yhteinen elämä" (*Gemeinsames Leben* 1938). Keskeistä niissä on hengellisen elämän ja sen hoitamisen peruslähtökohtien kirkastaminen sekä Kristuksen seuraamisen merkityksen avaaminen myös luterilaisesta kristinuskon käsityksestä käsin.

Bonhoeffer suunnitteli Ethik-teoksestaan siihenastista teologista päätyötään, mutta se jäi käsikirjoitusasteelle. Kirjaksi rekonstruoitu teos näyttää selkeästi, miten Bonhoeffer ankkuroituu Jumala- ja Kristus-keskeiseen todellisuuskäsitykseen. Sitä kuvaa myös jo hänen selityksensä vuonna 1932 Isä meidän -rukouksen pyyntöön "Tulkoon sinun valtakuntasi":

Ei mitä *Jumala* voisi ja mitä *me* voisimme, vaan mitä Jumala meissä tekee ja yhä uudelleen haluaa tehdä, on perusta rukouksellemme Jumalan valtakunnan tulemisesta. Se on Jumalan valtakunta maailmaa varten, kirkouksen alla olevaa maailmaa, se on kuolemisen lain, yksinäisyyden ja janon murtumista maailmassa, ja se on kokonaan *Jumalan* valtakunta, hänen tekonsa, hänen sanansa, hänen ylösnousemuksensa. Se on todellakin ihme, Jumalan ihme, hänen kuoleman voittamisensa elämäksi, se on ihme, joka kantaa uskoamme ja rukoustamme valtakunnasta. Miksi meidän tulee hävetä, että meillä on Jumala, joka tekee ihmeitä, joka luo elämää ja voittaa kuoleman? Jumala, joka ei voi tehdä ihmeitä, on me itse. Jos Jumala on todellakin Jumala – silloin hän on, silloin on hänen valtakuntansa ihmeellinen, perimäinen ihme. Miksi me olemme niin pelokkaita, niin varovaisia, niin heikkoja? Hän saattaa meidät kaikki häpeään, kun hän kerran antaa meidän nähdä asioita, jotka ovat tuhat kertaa ihmeellisempiä kuin kaikki tähänastiset.¹⁶

Väärintulkintaa on se, että kirkon hengellistä, diakonista ja missionaarista vastuuta korostanut Bonhoefferin ajattelu ja esimerkiksi ilmaus "kirkko toisia varten" nähdään verukkeena edistää kirkon sisäistä sekularisaatiota.¹⁷ Oikeansuuntainen on sen sijaan korostus "vastuullisuusetiikasta", joka kantaa vastuuta yhteisestä elämästämme kristillisen uskon pohjalta.

Bonhoeffer, "polysentrinen kansainvälisyys" ja ekumenia

Yksi keskeinen ulottuvuus Dietrich Bonhoefferin teologian maailmanlaajan kiinnostuksen näkökulmasta on se, että hän ajatteli Augsburgin tunnustuksen mielessä ekumeenisesti. Hän ajatteli luterilaisuuden haluavan edustaa yhtä, pyhää, katolista ja apostolista kirkkoa. Ekumenia merkitsi oikeastaan kirkko-opin johdonmukaista laajentamista.¹⁸ Kristus on käskenyt menemään kaikkeen maailmaan ja tekemään kaikki kansat hänen opetuslapsikseen. Siellä missä on evankeliumi, on myös Kristus ja hänen kirkkonsa, ruumiinsa. Tehtävä koskee kaikkea maailmaa, eli kirkon ykseyttä ei voi erottaa maailman ykseydestä. Kristityt voivat myös joskus oppia toisilta olemaan parempia kristittyjä. Bonhoeffer olikin erityisen kiinnostunut Gandhin Jeesuksen vuorisaaarnasta vaikutteita saaneen väkivallattoman vastarinnan menestyksellisyydestä.

Ajatus olla rehellisesti kuuliainen evankeliumien Kristukselle ja uskottava elämäntodistus tästä ei ole jättänyt kylmäksi. Wolfgang Huber onkin kuvannut hänen tuotantonsa vastaanottoa ja kiinnostuksen ylläpitämistä "polysentrisen kansainväliseksi".¹⁹ Esimerkiksi Saksa ei ole ainut paikka, jossa on monia Bonhoefferistä kiinnostuneita. Venäjän ortodoksisen kirkon ulkoasiain suhteista vastaava metropoliitti Hilarion totesi luettuaan hänen kirjansa *Kutsu seuraamiseen* (*Nachfolge*), joka mm. selittää Vuorisaaarna ja kristillisen kirkon elämää Raamatun valossa, että tuo kirja oli samanaikaisesti puhdasoppinen, ortodoksinen että moderni ja se teki häneen syvän vaikutuksen. Entinen katolisen kirkon ylin opinvalvoja kardinaali Gerhard Ludwig Müller on puolestaan tunnettu Bonhoefferitutkija, joka on pitänyt Bonhoefferin sakramenttaalista teologiaa siltana luterilaisten ja katolilaisten välillä.

Ekumeenisen liikkeen varhaisina vuosikymmeninä toiminnan taustalla oli usein teologisesti aika ohutta ja idealistista ajattelua siitä, miten Jumalan valtakunta voidaan tuoda läsnäolevaksi maan päällä jonkinlaisen eettisen kampanjoinnin ja ryhti liikkeen tuloksena. Bonhoeffer ei pitänyt tästä. Hän näki, että teologisesti ohut ajattelu on opin tuulten heiteltävänä ja hyödynnettävissä poliittisten intressien ajamista varten. Näinhän myös tapahtui myöhempinäkin vuosikymmeninä esimerkiksi 1960-luvun vasemmistosuuntauksen

15 Finkenwalden ajoista ks. erityisesti Zimmerli 2006 ja Außermaier 2008. Myös Gütter 2002 korostaa spiritualiteetin ja ulospäin suuntautuvan palvelun yhteenkuuluvuutta Bonhoefferin ajattelussa.

16 DBW 6, 271–272. Suom. Tomi Karttunen

17 Huber 2019, 290.

18 Bonhoefferin käsityksestä ekumeniasta ks. etenkin Clements 2015 ja Karttunen 2009.

19 Huber 2019, 280.

myötä. Uskontojen ja ideologioiden kohdatessa on aina vaarana sekoittuminen, jolloin molemmat kärsivät. Yksi hyytävä esimerkki tästä oli niin sanottu saksalaisten kristittyjen liike, joka sai merkittäviä vaikutteita natsi-ideologiasta.

Bonhoeffer kirjoitti 1932 pitämässään esitelmässä kirkkojen yhteistyön teologisista perusteista:

Koska ei ole ekumeenisen liikkeen teologiaa, siksi ekumeeninen ajattelu on esimerkiksi Saksassa tullut nationalismin aallon vuoksi voimattomaksi ja merkityksettömäksi. Eikä tilanne ole muissa maissa toisenlainen. Puuttuu teologinen ankkuroituminen, jota kohtaan aallot oikealta ja vasemmalta hyökkäisivät turhaan. Nyt on avuttomuus suurta, ja käsitteiden sekavuus on rajatonta. -- Maailmanliittotyömme pohjana on – tietoisesti tai tiedostamatta – aivan tietty käsitys kirkosta. Kirkon Herran Jeesuksen Kristuksen seurakuntana, joka on maailman Herra, tehtävä on sanoa hänen sanansa koko maailmalle. -- Ei pyhä, sakraali alue kuulu Kristukselle, vaan koko maailma.²⁰

Bonhoefferin kritiikkiä ja haastetta katumukseen ja parannukseen Kristuksen kutsun kuuntelemisessa ja seuraamisessa tarkemmin hyödynnettiin osaltaan sodanjälkeisessä katumus- ja sovintoprosessissa Saksassa ja muualla. Saksassa oli kristityille erityisen tärkeätä osoittaa, että kaikki eivät olleet aktiivisia pahantekijöitä tai myötäjuoksijoita, vaan oli myös kriittisiä ääniä. Toisaalta Bonhoeffer oli, kuten sanottua, Saksassa pitkään myös vieroksuttu hahmo, ja hänen saamansa tuomio natsien pikaoikeudessa kumottiin vasta vuosikymmeniä myöhemmin. Oikeastaan vasta 1990-luvulta alkaen häntä on pidetty jakamattomammin arvossa yhdistyneessä Saksassa. Maailmalla suosio ja arvonnanto on ollut selvää jo pitempään, vaikka vastaanotto 1960-luvulla ristiriitainen aluksi olikin. Sittemmin hänestä on tullut yksi kristittyjen yhteisistä opettajista ja esikuvista.

Tärkeää on myös Bonhoefferin vaikutus siihen, että kirkkojen yhteysliikkeessä otettiin uskon sisältö ja kristillinen tunnustus vakavasti. Niinpä Kirkkojen maailmanneuvoston peruskirjassakin sitoudutaan kristittyjen yhteyteen Raamatun pohjalta tunnustetun uskon kolmiyhdisteisen Jumalaan Isänä ja Poikana ja Pyhänä Henkenä pohjalta. Bonhoefferin ajatus Kristuksen seuraamisesta ja ”toisia varten olevasta kirkosta” vaikutti ajatuksiin kirkon diakonisuudesta ja lähetyksestä. Kirkon ja seurakunnan ei tule käpertyä itseensä

vaan rakentaa yhteyksiä ja tavoittaa ihmisiä, jotta usko ja rakkaus leviäisivät ihmisten parissa. Bonhoefferin kritiikki natsien ihmispalvontaa ja sen kääntöpuolena ihmishalveksuntaa ja kristillisen kasteen arvon kieltämistä kastetuilta juutalaisilta tunnustuskysymyksenä innoittivat mm. Luterilaisen maailmanliiton yleiskokousta Dar es Salaamissa 1977 näkemään Etelä-Afrikan apartheid-rotuerottelujärjestelmän kristillisen uskon vastaisena harhana, joka kutsui tunnustautumaan kristilliseen uskoon tällaisen ihmisiä halveksuvan erottelukieltävänä todellisuutena, johon ei tullut olla millään tavalla osallisena.

1980-luvulla Kirkkojen maailmanneuvoston Vancouverin yleiskokouksessa puolestaan käynnistettiin hankke oikeudenmukaisuus, rauha ja luomakunnan eheys, jonka taustalla oli osaltaan Bonhoefferin Fanöissä 1934 esittämä ajatus evankelisesta kirkkojen yhteisestä kirkolliskokouksesta, joka olisi kirkkojen äänellä tuominut hankkeet ryhtyä sotimaan. Hän lausui:

Rauha pitää olla, koska Kristus on maailmassa, so. rauha pitää olla, koska on yksi Kristuksen kirkko, jonka tähden yksin koko maailma vielä elää. Ja tämä Kristuksen kirkko elää samanaikaisesti kaikkien kansojen parissa ja kuitenkin kaikkien kansallisten, poliittisten, sosiaalisten, rodullisten rajojen tuolla puolen, ja tämän kirkon veljet ovat yhden Herran Kristuksen käskyn kautta, jota he kuulevat, erottamattomammin sidottuja kuin kaikki historian, veren, luokkien ja ihmisten kielten siteet voivat sitoa. Kaikki nämä maailmansisäiset sidokset ovat kyllä päteviä, eivät yhdentekeviä, mutta Kristuksen edessä ne eivät ole lopullisia sidoksia. Siksi on ekumeenian jäsenille, niin kauan kuin he pysyvät Kristuksessa, hänen sanansa ja rauhan käsky pyhempi, murtumattomampi kuin luonnollisen maailman pyhimät sanat ja teot voivat olla – He eivät voi suunnata aseita toisiaan kohtaan, koska he tietävät, että siten he suuntaisivat aseet itse Kristukseen.²¹

Bonhoeffer on antanut virikkeitä niin hengelliselle elämälle, sen hoitamisen kehittämiseksi, kuin selkärangaiselle ja rohkealle toiminnalle yhteiskunnallisia vääryyksiä vastaan, jotka uhkaavat jumalattomalla tavalla mitätöidä ihmisten arvon. Viime aikoina hänen ajatuksiaan on nostettu esiin niin kutsutussa julkisessa teologiassa, jossa pohditaan, miten kirkko voi omista lähtökohdistaan arvioida ja tarpeen tullen ottaa kantaa yhteiskunnallisiin asioihin, niin että on uskollinen olemukselleen ja tehtävälleen, mutta samalla pystyy

20 DBW 11, 328–331. Suom. Tomi Karttunen

21 DBW 13, 299–300. Suom. Tomi Karttunen

ilmaisemaan itseään ymmärrettävästi ja vaikuttavasti.²²

Bonhoeffer ja Luther

Luterilaisten pappien kokouksessa on paikallaan vielä nostaa esiin Bonhoefferin ja Lutherin suhde. Onhan Bonhoefferiä kutsuttu teologiansa painavan sisällön vuoksi merkittävimmäksi Lutherin teologisen perinnön tulviksi modernilla ajalla. Hän perehtyi Lutherin ajatteluun jo opiskeluaikana ja viittaa tähän kirjoissaan noin 870 kertaa ja melkein aina myönteisesti.²³ Varhaisissa väitöskirjoissa Lutherin merkitys Bonhoefferin teologisen ajattelumallin kehittymiselle on selkeä. Hän myös halusi jälleen lukea Raamattua samalla tavoin teologis-hengellisesti kuin reformaattorit sitä lukivat. Bonhoeffer totesi historiallisen tutkimuksen tavoittavan Raamatusta vain pinnan, ei sen hengellistä syvyyttä Jumalan rakkauskirjeenä meille tänään. Hän kysyi haastavasti: Kuka näyttää meille todellisen Lutherin ja todellisen Raamatun? Hän pyrki itse vastaamaan haasteeseen mm. opetustyössään.

Lutheria vahvemmin Bonhoeffer kytki teologian ja kristillisen elämän kirkon yhteisöön, jolle sana, sakramentit ja sanaan sidottu rukous antavat perustan ja lähettävät maailmaan olemaan "toisia varten". Luther painotti, että Jumala on luonut kaiken olemaan toisia varten. Bonhoeffer painotti, että Kristuksen lunastama ja omakseen ottama on kutsuttu seuraamaan "toisia varten" olemisessa Herraansa hänen antamansa voiman kantamana. Armo ei ole "halpaa", vaan kallis lahja.

Reformaation muistopäivänä 1934 Lontoossa pitämässään saarnassa Bonhoeffer sanoi:

-- kirkko, joka on puhunut kaiketi enemmän kuin kukaan muu Jeesukseen Kristukseen uskomisen ainutlaatuisesta voimasta ja pelastuksesta ja voitosta, että kirkon, joka on suuri uskossa, tulee olla vielä suurempi rakkaudessa. Emme yhtäältä halua tällä mitään muuta kuin palata alkuperäiseen reformaatioon, toisaalta vastustaa vaaraa ja harhapolkua, joka protestantismia on uhannut alusta asti, nimittäin, että sanomasta yksin pelastavasta ja lunastavasta uskosta tulee kuollut sana, koska sitä ei pidetty elävänä rakkauden kautta. Uskon kirkko – olkoon se tunnustususkollisin ja puhdasoppisin uskoltaan –,

joka ei vielä enemmän ole puhtaan ja kaiken kattavan rakkauden kirkko, on hyödytön. Mitä tarkoittaa uskoa Kristukseen, joka oli rakkaus, ja itse vielä vihata? Mitä tarkoittaa nimeltä Kristus Herrakseen uskossa ja jättää hänen tahtonsa tekemättä? – Huutakaamme itsellemme reformaation päivänä: uskokaa, toivokaa, ja ennen muuta rakastakaa – ja voitatte maailman. – Amen.²⁴

Bonhoeffer taisi puhua uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuudesta, mutta osasi hän myös sanoa hengellistä elämää ruokkivasti elämän ja omantunnon ahdistamalle ihmiselle. Helluntaina 1944 psalmimietiskelyn pohjalta hän kirjoitti:

Jumala haluaa lohduttaa meitä. Jumala lohduttaa vain, kun siihen on riittävästi syytä, kun ihmiset eivät enää tiedä, kun elämän mielettömyys pelottaa heitä. Maailma, sellaisena kuin se on todellisuudessa, pelottaa meitä aina. Mutta lohdutuksen saanut näkee ja hänellä on enemmän kuin maailma. Hänellä on elämä Jumalan kanssa. Mikään ei ole tuhoutunut, kadotettu, mieletöntä, kun Jumala lohduttaa. -- Miten pelastaa, miten johdattaa, miten lohduttaa Jumala? Yksin siten, että hän antaa äänen meihin, joka sanoo, rukoilee, kutsuu, huutaa: 'rakas Isä!' Se on Pyhä Henki. Se on helluntai.²⁵

Kristillisessä traditiossa ja hengellisessä ohjauksessa kirkkoisä tai kirkkoäiti näyttää suuntaa ja opettaa tulkitsemaan Raamatun ja kristillisen perinteen sanottavaa aikojen haasteiden ja ahdistusten keskellä. Hänen auktoriteettinsa on alisteinen Kristuksen auktoriteetille ja tämän luokse ja jalanjäljille ohjaamista. Bonhoeffer on monen kohdalla asettunut tälle paikalle. Bonhoefferiä askarruttivat jatkuvasti kysymykset hermeneutiikasta eli kristillisen sanoman tulkinnasta sekä toisaalta kristillinen etiikka. Miten siis julistaa evankeliumia ja seurata Kristusta ajan ja paikan todellisuudessa niin, että uskon, toivon ja rakkauden sanoma välittyy koskettavasti sanojen ja tekojen todistuksen kautta? Omassa kontekstissaan, sodan ja maallistumisen varjossa, suurten sanojen osoittaututtua valheeksi hän näki, että kirkon on viisainta kerätä itseään ja keskittyä todistuksessa ja palvelussa rukoukseen, oikein tekemiseen ja Jumalan oman ajan odottamiseen.²⁶ Tämä kysely ja vastauksen etsiminen sanoman ytimeistä ovat ajankohtaisempia tehtäviä kirkolle kuin koskaan.

22 Julkisesti teologiasta ks. esim. Bedford-Strohm 2018.

23 DeJonge 2017, 1.

24 DBW 13, 399–404. Suom. Tomi Karttunen

25 DBW 16, 651–652. Suom. Tomi Karttunen

26 DBW 8, 436.

Lähteet

- 1986 DBW 1 Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hrsg. Joachim von Soosten. Gütersloher Verlagshaus: München.
- 1994 DBW 4 Nachfolge. Hrsg. Martin Kuske & Ilse Tödt. München.
- 1992 DBW 6 Ethik. Hrsg. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil & Clifford Green. München.
- 1998 DBW 8 Widerstand und Ergebung. Hrsg. Christian Gremmels, Eberhard Bethge & Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. München.
- 1997 DBW 12. Berlin 1932-1933. Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. München.
- 1996 DBW 16. Konspiration und Haft 1940-1945. Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. München.

Kirjallisuus

AUSSERMAIR, JOSEF

- 2008 Finkenwalde oder der Versuch einer 'Essentifikation' des christlichen Glaubens. Teoksessa: Dietrich Bonhoeffer – Orte seiner Theologie. Hrsg. Josef Außermaier und Gregor Maria Hoff. Ferdinand Schöningh: Paderborn, München, Wien, Zürich. S. 105-118.

BEDFORD-STROHM, HEINRICH

- 2018 Liberation Theology for a Democratic Society. Essays in Public Theology. Collected by Michael Mädler and Andrea Wagner-Pinggéra. Lit Verlag: Münster.

DEICHMANN, F.W.

- 1960 Martyrion, hakušana teoksessa: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. auflage, Vierter Band, Kop-O. Ungekürzte Studienausgabe. C.B. Mohr: Tübingen 1986. S. 783-785.

HUBER, WOLFGANG

- 2019 Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt. C.H. Beck.

ZIMMERLING, PETER

- 2006 Bonhoeffer als Praktischer Theologe. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Millaista on hyvä evankeliointi tänään? Kerjäläiset ja leipä¹

Tomi Karttunen

1. Kutsuttu julistamaan evankeliumia

Varsinkin 1980–90-luvulla Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa keskusteltiin siitä, mitä ”evankeliointi” oikeastaan luterilaisesta näkökulmasta tarkoittaa. Taustalla olivat esimerkiksi missio-kokoukset ja hengelliset kampanjat, joilla pyrittiin tavoittamaan ihmisiä sekä Billy Grahamin Suomen vierailu vuonna 1987. Kirkolliskokouksen toimikuntavaliokunta pyysi valmistamaan Suomen evankelis-luterilaiselle kirkolle selvityksen ja suunnitelman evankelioimistyön kehittämisestä ja koordinoinnista. Tuohon aikaan piispainkokous oli uskonut evankelioimistyön kehittämisen kirkossamme Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliiton (SKSK) tehtäväksi. SKSK käynnistikin hankkeen evankelioimistyön teologisten perusteiden selvittämisestä ja konsensuksen muodostamiseksi asiasta. Risto Ahonen ryhtyi selvittämään asiaa 1990 SKSK:n ja sittemmin Kirkon tutkimuskeskuksen palkkaamana.² Tuloksena syntyi kirja *Evankelioiminen kirkon perustehtävänä* (1992). Koska kattavaa selvitystä ei ainakaan luterilaisesta näkökulmasta ole Suomessa tämän jälkeen tehty, otan lähtökohdaksi tuon kirjan ja täydennän sitä myöhemmällä kansainvälisellä ja eku-meenisellä keskustelulla asiasta.

Evankeliumin julistamisen eli evankelioimisen (kr. *euangelizesthai*) juuret ovat jo Vanhan testamentin profeettallisissa kirjoissa (Jes. 52:7). Kansallisen elpymisen lisäksi ilosanomaan liittyi maailmanlaaja näky Jumalan kunnian ja oikeudenmukaisuuden toteutumisesta. Jeesus liittyi tähän vanhatestamentilliseen, Herran riemuvuoden ajatuksesta nousevaan perinteeseen (Jes. 61:1–2; Lk. 4:16–19). Jumalan valtakunnan tuleminen kosketti koko elämää. Samoin apostolit ymmärsivät evankeliumin julistamisen Kristuksesta ja uudesta elämästä hänen yhteydessään keskeiseksi ydintehtäväkseen. Vähitellen evankelioiminen erotettiin opetuksesta ja diakoniasta (Ap.t. 6 ja 15:35); sen ymmärrettiin merkitsevän evankeliumin julistamista pakanoille (Ef. 2:17; 3:8). Tästä Uuden testamentin sisällä havaittavasta kehityskulusta oli seurauksena,

että evankeliumin alkukirkolliseksi perusmerkitykseksi muodostui evankeliumin julistaminen niille, jotka eivät ole vielä kuulleet evankeliumia.³

Myöhemmin termi ”evankelioiminen” tuli kuitenkin kiistanalaiseksi. Syynä on ennen muuta ollut individualistinen evankeliumin tulkinta, jossa se on irrotettu kirkon muusta elämästä ja rajattu tarkoittamaan vain tietynlaista toimintaa. Uuden ajan individualismi ja havaittavan todellisuuden korostaminen vaikuttivat osaltaan siihen, että pietismissä sekä Euroopan ja Pohjois-Amerikan herätysliikkeissä evankelioimisella alettiin 1800-luvulla tarkoittaa yksityisen ihmisen vapaan uskonratkaisun painottamista.⁴

Suomessa tämä kytkeytyi vanhaluterilaisen yhtenäiskulttuurin murenemiseen niin liberaalien aatteiden kuin vapaakirkollisen liikehdinnän seurauksena, jonka myötä syntyivät Suomen Vapaakirkko, baptistit, metodistit ja helluntailaiset omina uskonnollisina yhdyskuntinaan. Aiemmin herätysliikkeet olivat vielä pysyneet luterilaisen kirkon yhteydessä, mutta nyt erityisesti sakramentti-, virka- ja kirkkokäsitys yhdes- sä esimerkiksi arvovaltakusymysten ja sääty-yhteiskunnan perinnön kanssa muodostuivat vedenjakajiksi. Uskonnonvapauden myötä tuli 1920-luvun alussa mahdolliseksi erottautua luterilaisesta valtakulttuurista. Luterilaisen kirkon sisälläkin etsittiin uusia toimintatapoja. Kansallisluterilaisuus avartui kansainvälisten vaikutteiden myötä erityisesti toisen maailmansodan jälkeen. Uuskansankirkollisuus etsi tapoja elää kansan arjessa, ja evankelioiva herätyskristillisyyys pyrki hengellistä profiilia korottamalla kamppailemaan maallistumista vastaan.

Saksalainen, Wittenbergin kirkkopäivillä v. 1848 Johann Hinrich Wichernin johdolla alkunsa saanut sisälähetyksen aate vaikutti myös Suomessa. Wichern painotti sisälähetyksensä kansan pelastamista hengelliseltä ja yhteiskunnalliselta rappiolta evankeliumin julistamisen ja kärsivien ihmisten palvelun eli missionaarisen julistuksen ja diakonisen palvelun

1 Esitelmä luterilaisten ja helluntailaisten neuvottelukunnassa 22.10.2019.

2 Ahonen 1992, 7–8.

3 Ahonen 1992, 11–12.

4 Ahonen 1992, 12.

kautta.⁵ Otto Aarnisaloon johdolla perustettiin 1895 Suomen kirkon sisälähetysseura. Sen toimintaa jatkaa Kirkkopalvelut ry., joka muodostettiin 2001 sisälähetysseurasta ja Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitosta. Vanhasta missionaarisesta julistuksesta on kuitenkin jäljellä varsin vähän. Työ on nykyään diakoniapainotteista.⁶ Kirkkopäivillä evankelioimisen teema oli kuitenkin käsittelyssä 1985.

Ei ainoastaan Suomessa ole evankelioimisen käsite ollut ristivedossa erilaisten tulkintojen vetäessä eri suuntiin. Missiologi David Bosch erotti aikanaan kirkkojen näkemyksissä toistakymmentä evankelioimisen päätulkintamallia, jotka voidaan jakaa neljään ryhmään. 1) Lähetys ja evankeliointi voidaan ensinnäkin samaistaa keskenään tavalla tai toisella. Tämä tulee näkyviin ekumeenisissa konferenssiraporteissa ja amerikkalaisessa herätyskristillisyydessä. 2) Evankeliointia voidaan myös pitää kaiken kattavana pääkäsitteenä kuten roomalaiskatolisessa keskustelussa. 3) Perinteisessä protestanttisessa valtavirran keskustelussa lähetys on ollut kattava yleiskäsite ja evankeliointi sen alainen käsite, jolloin evankeliointi on lähetysten ydin. 4) Johannes Verkuylin ja muutamien muiden näkemyksen mukaan lähetys on työtä ei-kristillisessä ympäristössä ja evankelioiminen länsimaisten kirkkojen sisällä tapahtuvaa toimintaa.⁷

Suomessa evankelioimisen käsitettä ja sisältöä osana kirkon perustehtävää on käsitelty Suomen evankelioimiskongressissa Helsingissä 1973 ja mainituilla Lahden kirkkopäivillä 1985. Teema oli esillä myös Kirkko 2000-prosessissa sekä Kirkon lähetystyön keskuksen ja Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliiton julkaisussa *Mene ja julista* (1978). Evankelioimista on Suomessa tutkinut erityisesti Seppo A. Teinonen, mutta hänen tutkimuksensa ulottuvat ainoastaan 1960-luvulle asti. Suomessa julkaisi väitöstudiumin myös sittemmin Namibian evankelis-luterilaisen kirkon piispana toiminut Thomas Shivute, joka tarkasteli ekumeenisten lähetyskonferenssien aineistoa New Delhin 1961 yleiskokoukseen asti. Risto Ahonen tutki väitöskirjassaan varhaisen ekumeenisen liikkeen vaikuttajan John R. Mottin evankelioimiskäsitystä. Piispa Erik Vikström hahmotteli trinitaarista evankelioimisen teologiaa kirjassaan *Ruohonjuurikirkko* (1986). Vikström sijoitti evankelioimisen ytimeen tavoitteena jumalanpalvelukseen kokoontuva missionaarinen kirkko ja seurakunta. Risto Ahonen tarkasteli evankelioimista myös pääteoksessaan *Lähetys*

uudella vuosituhannella (2000) sekä myös myöhemmissä kirjoissaan.

Kirkkojen maailmanneuvoston lähetysasiakirjassa *Yhdessä kohti elämää: Lähetys ja evankelioiminen muutuvassa maailmassa* (2013) ei pyritä yhteen tapaan määritellä evankeliointiä, mutta tiivistetään kuitenkin joitakin olennaisia piirteitä. Kappaleessa 85 todetaan: "Evankeliointi ei sulje pois muita lähetysten muotoja, mutta se keskittyy erityisesti ja tarkoituksellisesti evankeliumin esittämiseen niin, että siihen kuuluu 'kutsu henkilökohtaiseen kääntymykseen, uuteen elämään Kristuksessa ja opetuslapseuteen'. Eri kirkoissa on erilaisia käsityksiä siitä, miten Henki kutsuu meitä evankelioimiaan omissa tilanteissamme. Joillekin evankeliointi merkitsee ennen kaikkea ihmisten johtamista henkilökohtaiseen kääntymykseen Jeesuksen Kristuksen kautta; toisille se merkitsee solidaarisuutta ja kristillisen todistuksen antamista sorrettujen kanssaryhmien rinnalla, toiset taas mieltävät evankelioinnin osaksi Jumalan lähetystä. Eri kristilliset perinteet ilmaisevat lähetysten ja evankelioimisen eri osatekijöitä eri tavoin. Voimme kuitenkin yhdessä todeta, että Henki kutsuu meitä kaikkia sellaiseen ymmärrykseen evankelioinnista, joka perustuu paikallisseurakunnan elämään, jossa jumalanpalvelus (*leiturgia*) kuuluu erottamattomasti yhteen todistuksen (*martyria*), palvelun (*diakonia*) ja keskinäisen yhteyden (*koinonia*) kanssa." Lisäksi kappaleessa 86 kiteytetään: "Evankeliointi on hyvän sanoman jakamista sekä sanoin että teoin."

Paavi Franciscuksen apostolisessa kehotuskirjeessä *Evangelii gaudium*, Evankeliumin ilo, määrittellään uusi evankelioiminen uskon välittämiseksi vedoten 7.-28. lokakuuta 2012 järjestettyyn piispainsynodin XII:n yleiskokoukseen, jossa määriteltiin uuden evankelioinnin kutsuvan kaikkia ja toteutuvan kolmella alueella: 1) Kirkon tavallisessa pastoraalitoiminnassa säännöllisten kirkossakävijöiden parissa sekä uskon säilyttäneiden, mutta jumalanpalvelukseen harvemmin osallistuvien joukossa tähtäimenä uskon kasvu, niin että uskovat voisivat elämässään yhä paremmin vastata Jumalan rakkauteen. 2) "Kastetut, jotka eivät elä kasteensa vaatimusten mukaan" (Benedictus XVI, saarna 13.5.2007). 3) Evankelioiminen "liittyy olennaisesti evankeliumin julistamiseen niille, jotka eivät tunne Jeesusta Kristusta tai ovat aina torjuneet hänet... Kaikilla on oikeus evankeliumin vastaanottamiseen."⁸

5 Ahonen 1992, 13.

6 Vrt. <https://www.kirkkopalvelut.fi/suomen-kirkon-sisalahetykseura/>

7 Ahonen 1992, 14-15.

8 GE 14.

Tämä katsaus selvittää osaltaan sitä, mistä evankelioinnissa on viime vuosikymmenten keskustelussa ollut kyse. Seuraavaksi on syytä tarkastella lähemmin evankelionnin teologisia lähtökohtia luterilaisesta ja ekumeenisesta tarkastelunäkökulmasta käsin. Sitä kautta pääsemme konkreettisiin sovelluksiin ja etsimään ekumeenisen yhteistyön kehittämisen mahdollisuuksia.

2. Luterilaisen evankelioimiskäsityksen teologiset perusteet: luominen, lunastus ja pyhitys

Risto Ahonen tarkastelee selvityksessään evankelioimisen teologisia perusteita kristillisestä kolminaisuususkosta käsin ja hylkää sellaisen kapean evankelointikäsitteen, jossa evankeliointi irrotetaan kirkon tai seurakunnan työstä yleensä. Hän lähtee liikkeelle Jumalan toiminnasta maailmassa, tarkastelee sitten evankelioimisen ja diakonian välistä suhdetta, evankelioimista ja lähetystä sekä viimein tavoitetta luoda missionaarinen ja diakoninen seurakunta.

Luterilaisuudessa on painotettu Jumalan luomistyön vakavasti ottamista myös langenneessa maailmassa. Jumala on luonut kaikki ihmiset antaen kullekin tämän korvaamattoman arvon Jumalan kuvaksi luotuna langenneisuuden tuomasta särkymisestä huolimatta, antanut luonnollisen moraalin muistuttamaan oikeasta ja väärästä sekä kaipuun yhteyteensä ihmisyydämeen. Järjen ja omantunnon valossa voidaan tehdä hyvää, vaikka pelastusta ei siten voidakaan ansaita.

Kristillisen kolminaisuususkon keskuksessa on kuitenkin usko Kristukseen. Kristuksessa Jeesuksessa, jonka kautta kaikki luotiin, langennut luomakunta kohtasi täyttymyksensä, toisen Aadamin. Evankeliointi ankkuroituu evankeliumiin Jumalan lupaamasta pelastuksesta ja uuden elämän lahjasta Kristuksessa. Ahonen kirjoittaa: "Ristin ja ylösnousemuksen perusteella Kristus on avannut ihmisille yhteyden Jumalaan ja on tullut kaiken Herraksi. Jumala luo Kristuksessa uutta elämää. Hyvä uutinen, sanoma Kristuksesta ei ole vain viesti, vaan siihen sisältyy alkukristillisen todistuksen mukaan elämää muuttava ja ihmistä vapauttava voima.... Julistuksen tekee merkitykselliseksi nimenomaan se, että Jumala itse on julistetussa sanassa läsnä.... Ihmisellä on vain yksi tie päästä elävän Jumalan yhteyteen ja vapautua tuomiosta... Siksi evanke-

liumia on julistettava kaikkialla... Jumala armahtaa sanassaan ihmisen ja lahjoittaa hänelle Kristuksen pelastuksen ja vanhurskauden... Pelastus tapahtuu uskon kautta, minkä vuoksi pelastumista on luonnehdittu uskonvanhurskaudeksi... Ihminen ei lähde Jumalaa etsiessään siten mistään 'nollapistestä, neutraalista valintatilanteesta, sillä uskossa kaikki perustuu Jumalan aloitteeseen. Pelastus annetaan lahjana, muttei vastoin ihmisen tahtoa."⁹

Luominen ja uudeksi luominen lunastuksessa liittyvät yhteen. Uusi testamentti liittyy myös Hengen työn luomiseen. Herran Henki on Henki Luoja eli Spiritus Creator. Uudeksi luomisen todellisuus Hengen työnä tulee esiin erityisesti Kristuksen kuolleista herättämisessä ja ylösnousemuksessa. Nikean uskontunnustuksessa viitataan Henkeen "Herrana ja eläväksi tekijänä". Ulkoiseen merkkiin sanassa kätkeytynyt evankeliumin sana puhuttuna ja kirjoitettuna tulee eläväksi vain Hengen vaikutuksesta. Paavalin sanaa "kirjain kuolettaa, Henki tekee eläväksi" ovat soveltaneet niin kirkkoisä Augustinus kuin Lutherkin.

Ahonen kirjoittaa Hengen toiminnasta: "Raamattu Jumalan erityisenä ilmoituksena on aina suullisen julistuksen lähtökohta. Evankeliumin julistaminen olikin apostoleille pyhien kirjoitusten pohjalta sen todistamista, että Jeesus on kirjoitusten lupaama ylösnoussut Herra... Vain tämä evankeliumi pelastaa ja uudistaa ihmiselämän... Pyhä Henki yhdistää uskovan Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen osallisuuteen ja samalla uskon yhteisöön, jonka juuret ulottuvat Aabrahamille annettuun lupaukseen. Tämä Jumalan kansa vaeltaa läpi historian eläen maailmassa taistelevana, mutta vuorovaikutuksessa jo perille päässeeseen seurakuntaan. Pyhän Hengen toiminta merkitsee luomisen alkuperäisten tarkoitusten toteutumista tässäkin...Jumalan pelastussuunnitelma on Raamatun mukaan alusta lähtien tähdännyt uuden liiton, kristillisen seurakunnan perustamiseen. Uusi testamentti kuvaa Kristuksen ja hänen seurakuntansa suhdetta niin läheiseksi, että nimittää seurakuntaa Kristuksen ruumiiksi. Niinpä Bonhoeffer saattoikin sanoa, että 'Kristus on seurakuntana olemassa'. Kristus toimii maailmassa juuri seurakunnassa ja sen kautta. Länsimainen individualismi on hämärtänyt kristillisen seurakunnan ymmärtämistä tekemällä yksityisestä ihmisestä kaiken keskipisteen... Raamatussa uskova nähdään... aina Jumalan kansan jäsenenä, yhtenä arvokkaana lenkkinä suuressa kokonaisuudessa..."¹⁰

9 Ahonen 1992, 96–100.

10 Ahonen 1992, 108.

Luterilaista evankelioimisen teologiaa ei voi ajatella ilman yhteyttä jumalanpalvelukseen, täydessä muodossaan ehtoollisjumalanpalvelukseen eli messuun. Siinä ovat käsillä sana, rukous, sakramentti ja pyhien yhteys. Teologinen ydin on siinä, että Kolmiyhteinen Jumala on rakkaudessaan läsnä. Tästä lähtökohdasta jumalanpalvelus on ”pelastavan läsnäolon juhla” ja Jumalan kansan juhla. Diakonia eli rakkaudenpalvelu lähtee alttarilta, samoin evankelointi, Jumalan lahjojen välittäminen sanoin ja teoin.¹¹

Ahonen summaa: ”Kirkon voima on evankeliumissa ja vain siinä. Ilman evankeliumia kirkosta tulee tarpeeton. Kysymys onkin lopulta siitä, pystyykö kirkko välittämään evankeliumin tämän ajan ihmisille.”¹² Esimerkiksi Saksassa puhuttiin jo 1980-luvulla paljon seurakunnan rakentamisesta ja kasvusta käyttäen termiä ”Gemeindeaufbau”. Puhuttiin kansankirkon eroosiosta tai kirkon sisäisestä sekularisoitumisesta (W. Huber). Kansankirkosta eivät lähde vain etäällä olevat, vaan se uhkaa rapautua ydinjoukostaan käsin, kun työntekijät ja luottamushenkilöt kadottavat uskonsa ja näkynsä. Ei voida evankelioida, kun ei ole mitään julistaa. Sanoma on hävinnyt. Seurakunnan tilaisuudet muuttuvat viihteellisiksi ohjelmapalveluiksi ja harrastuspiireiksi. Ne kadottavat vanhan ”esikartanoluonteensa” (*praeparatio evangelica*). Gemeindeaufbau-ajattelussa on uskottu vankasti siihen, että trendi voi kääntyä. Ahonen summaa: ”Kirkon ja seurakuntien omista toimenpiteistä riippuu aika paljon se, toteutuvatko synkät ennusteet vai löytävätkö seurakunnat uudelleen omat kasvumahdollisuutensa. Lähtökohtana on kansankirkon ja sen seurakuntien ’keskuksen’ vahvistaminen ja kristittyjen uskon syventäminen. Tässä yhteydessä on korostettu erityisesti papiston hengellisen uudistumisen merkitystä, koska papit ovat seurakuntien uudistumisessa avainasemassa... Passiiviset, sivuuntyönnetyt seurakuntalaiset tulevat vastuunkantajiksi kukin omalla paikallaan, mikä korostaa käytännössä esimerkiksi papin viran tehtävää seurakunnan johtajana. Ihanteena pidetäänkin sellaisen seurakunnan muodostumista, jossa opitaan yhdessä uskomaan Jumalaan ja elämään hänen armon-

taan sekä yhdessä toimimaan ja osallistumaan seurakunnan työhön.”¹³

Vahvuutemme Suomessa on, että meillä on edelleen maan kattava paikallisseurakuntien verkosto. Ahonen tiivistää: ”Jos koko kansa halutaan saattaa ja pitää tavalla tai toisella evankeliumin julistamisen ulottuvilla, se on laajemmin mahdollista vain paikallisseurakuntien kautta... Evankelioimisessa... lopulta... ’kerjäläinen neuvoo toiselle kerjäläiselle, mistä löytyy leipää’.”¹⁴

3. Missiologiset mallit Euroopassa kylmän sodan loppuvaiheessa ja sen jälkeen

Entä evankelointi tänään ajatellen kirkkojen ekumeenista kenttää etenkin Euroopassa, maallistuneessa maanosassa? Lähetystieteen ja kulttuurienvälisen teologian professori Friedemann Walldorf esittää kiintoisan analyysin evankelioinnin kolmesta perustrategiasta tai ekumeenisesta missiologisesta mallista kylmän sodan jälkeisessä postmodernissa kontekstissa ja niiden lähentymisestä viime vuosina.¹⁵ Taustaksi todettakoon, että vielä 1910 Edinburghin lähetyskonferenssissa Eurooppa luokiteltiin ”kristilliseksi alueeksi”, joka suljettiin pois lähetyksen kenttänä ja kontekstina. Nykyisin koko joukko uskonnollisia, kulttuurisia ja kaupallisia missioita kilpailee postmodernin Euroopan sieluista. 1900-luvun kuluessa Euroopan kirkot oppivat katsomaan maanosaansa *missio Dei*, Jumalan lähetyksen näkökulmasta ja näkemään itsensä muiden maanosien sisäkirkojen silmin. Kylmän sodan jälkeen eri missiologiset mallit ovat liikkuneet kohti keskinäistä dialogia ja vastakkainasettelusta keskusteluun, niin että eri mallit ovat samalla saaneet vaikutteita toisiltaan – vastaanottavan, reseptiivisen ekumenian hengessä.¹⁶

11 Ahonen 1992, 110–113.

12 Ahonen 1992, 118.

13 Ahonen 1992, 149–152.

14 Ahonen 1992, 169–172.

15 Walldorfin lisäksi voi yleiskatsausta etsittäessä missiosta Euroopassa viitata esimerkiksi Wrogemann 2013 artikkeliin *Secularized Europe and the Quest for a New Paradigm of Mission: Empirical Data and Missiological Reflections*. Henning Wrogemann ehdottaa ”ekumeenista ja doksologista” missiologiaa paradigmaksi, jossa lähdetään liikkeelle Jumalan hyvyden ja tekojen huomaamisesta eikä keskinäisistä kiistoista, jotka pimentävät olennaisen.

16 Walldorf 2011, 57. Ekumeenisesta missiologisesta keskustelusta ks. myös esimerkiksi KMN:n julkaisu *Called to One Hope. The Gospel in Diverse Cultures* (1998).

3.1. Uusi evankeliointi ja rautaesiripun rakoilu 70-luvun lopulta alkaen

Näky uudesta evankeliosuunnasta Euroopassa alkoi kiertyä 1970-luvun lopulla, kun ensimmäiset merkit sosialistimaiden blokin murtumisesta alkoivat ilmetä. Vuonna 1979 paavi Johannes Paavali II muotoili vision ”Euroopan uudelleen evankeliosuunnasta”. Pyhän ristin kirkossa Mogilassa Puolassa pitämässään puheessa hän selosti näkyä kirkon ja yhteiskunnan mystisestä, hengellisestä ja kulttuurisesta uudistumisesta Euroopassa. Vuosi tämän jälkeen puolalainen ammattiyhdistys Solidarnosc sai aikaan ensimmäiset halkeamat monoliittisessa kommunistisessa Itä-Euroopassa. Uudesta evankeliosuunnasta tuli keskeinen katolisten piispien neuvoston tema, jonka käsittely huipentui Roomassa pidettyyn roomalaiskatolisten piispien synodiin otsikolla ”Että me voimme olla Kristuksen todistajia, joka on vapauttanut meidät.”¹⁷

Vuonna 1984 evankelikaalinen Lausanne liike perusti eurooppalaisen haaran, Euroopan Lausannekomitean. Yhteistyö Euroopan evankelikaalisen allianssin kanssa johti Hope for Europe -verkoston syntyyn 80-luvun lopulla. Samoin 1984 Kirkkojen maailmanneuvoston maailmanlähetyksen ja evankeliosuunnin komission johtaja, urugualaistaustainen Emilio Castro, haastoi Euroopan kirkkojen konferenssin keskittymään lähetykseen Euroopassa. EKK otti haasteen vastaan. Castron mukaan nouseva epäuskon aika Euroopassa edellytti, että ei niinkään kirkkojen väliset suhteet kuin yhteinen missionaarinen todistus olivat kristittyjen suurin huolenaihe. Vuoden 1986 EKK:n yleiskokous ottikin johtoprioriteetiksi ”kirkkojen missio sekularisoituneessa Euroopassa”. Asiaa selvitettiin sekularisaatiota käsittelevissä konsultaatioissa. Tämän pohjalta hahmottui evankeliumin inkulturaatioksi luonnehdittava malli, jossa kolmion kärjissä ovat ylipäätään 1) Raamattu missio klassisena ja perustekstinä, 2) kirkot ja kristillinen yhteys Euroopassa lähetyksen yhteisönä ja 3) eurooppalainen kulttuuri ja yhteiskunta lähetyksen kontekstina.¹⁸

Roomalaiskatolisesta näkökulmasta paavi Johannes Paavali II:n visio *inkulturaatiosta* oli, että uuden evankeliosuunnin missionaarisessa perusrakenteessa yhdis-

tetään kulttuuris-teologinen analyysi ja hengellinen uudistuminen kirkko-opillisesta keskuksista käsin, Jumalan eskatologisen valtakunnan odotuksessa ja sitä toteuttaen. ”Kristuksen ihokkaan pukeminen ylle” merkitsee 1) henkilökohtainen kääntyminen ja kasteen armon uudistaminen, 2) alueellisten seurakuntayhteisöjen uudistuminen eli itse-evankeliointi, seuraavaksi 3) kirkon uudistuminen ja ykseys mukaan lukien ekumeeniset näköalat, 4) sosiaalieettinen toiminta yhteiskunnassa, tieteessä, taloudessa ja politiikassa. Kirkko nähdään maailman sieluna, joka tuo elinvoimaa, armoa ja rakkautta vihamieliseen maailmaan. Niin sanotut progressiiviset katoliset teologit eivät jakaneet tätä visiota, vaan korostivat ihmisen kohtaamista ja rohkaistamista omalla paikallaan säilyttämään toivon ja ihmisyyden ilman että hän palaisi lähemmin kirkon yhteyteen.¹⁹

Inkulturaation lisäksi voidaan erottaa toiseksi *dialoginen malli*. Euroopan kirkkojen konferenssi ehdotti 80-luvun alussa hieman samantapaista mallia kuin progressiiviset katoliset, joka on melkein vastakkainen kuin virallinen katolinen tulkinta uudesta evankeliosuunnasta. Euroopan sielu löydetään ”Kristuksen tunnistamattomasta läsnäolosta Pyhän Hengen kautta jokaisessa luodussa kirkon sisällä ja sen ulkopuolella” (EKK:n konsultaatio Les Geneveys 1982). Näin moderni eurooppalainen ja sekulaari kokemus itse nähdään pyhänä maana ja sakramenttina, jonka kautta Jumala ja ihmiset kohtaavat. Valistus nähdään vapautumisena kirkollis-poliittisista kulttuurisista kahleista. Malli yhdistää ortodoksista theosis-kristologiaa ja ekumeenista kosmista kristologiaa Paul Tillichin ajatuksiin evankeliumin kulttuurisesta korrelaatista.²⁰

Kaikki Euroopan kirkkojen konferenssissa eivät yhtyneet tähän näkyyn. Esimerkiksi romanialainen ortodoksiteologi Dimitru Popescu ehdotti Uuteen testamenttiin perustuvaa, ”ylhäältä” annettua kristologiaa perustaksi todella vapauttavasta missiosta Euroopassa.²¹ Jo Dietrich Bonhoeffer esitti aikanaan, että Tillichin tulkinta maailman kehityksestä kristillisenä itsessään – vastoin maailman tahtoa – oli virheellinen. Bonhoefferin mukaan maailma heitti Tillichin selästään ja jatkoi menoaan.²² 80-luvun kädenväntö voidaan nähdä taustana 1990-luvun kriisille liberaaliprotestanttien ja ortodoksien sekä

17 Walldorf 2011, 58.

18 Walldorf 2011, 59.

19 Walldorf 2011, 60–61.

20 Walldorf 2011, 61–62.

21 Walldorf 2011, 62.

22 DBW 8, 480.

muiden traditionaalisemmin ajattelevien kristittyjen välillä. Tämä johti Hararen 1998 yleiskokoukseen mennessä siihen, että Kirkkojen maailmanneuvosto oli hajoamispiirissä.

Kolmantena mallina Walldorf erottelee *translaatiomallin* tai käännösmallin, jossa ytimessä on Kristuksen evankeliumin jakaminen eurooppalaisten kanssa. Kyseessä on Lausannen Eurooppa-komitean malli, jossa ytimessä on evankeliumin kääntäminen evankeliumin itsensä sisältämän ”käännettävyyden” pohjalta. Se on holistisen kokonaisvaltaista ja dynaamis-ekvivalentista raamatullisen Jeesuksen Kristuksen sanoman kääntämistä modernien eurooppalaisten elämään Pyhän Hengen voimassa kristillisten kirkkojen ja yhteisöjen missionaarisen todistuksen kautta. Euroopan historiaa, kulttuuria, kirkkoja ja politiikkaa tulkitaan tuomion ja armon jännitteestä käsin siltoina ja esteinä evankeliumille. Toisin kuin kaksi muuta mallia, se pyrkii selvästi erottamaan evankeliumin yhteiskunnallisista tapahtumista ja kirkollisista instituutioista. Jumalan rakkaudesta Jeesuksessa Kristuksessa todistetaan julistaen ja osoittaen hänen rakkauttaan. Lähetysten ensisijainen subjekti on paikallinen seurakunta.²³

3.2. Missiologisten paradigmojen lähentyminen kylmän sodan jälkeen

Tietty käännekohta eurooppalaisen missiologisen keskustelun ja käytännön kannalta oli Berliinin muurin murtuminen 1989 ja Neuvostoliiton romahtaminen 1991. Balkanin sodat 1991–92 merkitsivät kaiken Euro-euforian riisumista niin missiologiasta kuin politiikastakin. Helmikuussa 1992 Euroopan komission puheenjohtaja Jacques Delors kutsui kirkkoja mukaan keskusteluun ”Euroopan sielusta”. Yksi syy tälle lienee ollut itäisen ja läntisen Euroopan yhdistämisen haaste. Optimistiset visiot itäisen Euroopan yhteiskuntien evankelioinnista ja transformaatiosta kokivat kovan kolauksen viimeistään 1995 puhjenneen Balkanin sodan myötä. Sodan pimensivät toivon uskonnollisesta uudistumisesta ja dialogista, kun uskonto instrumentalisoitiin etnisten jakolinjojen syventämiseen. Samoin New Yorkin iskut 2001 sekä Madridin 2004 ja Lontoon 2005 terroriteot vaikuttivat Euroopan missiologiseen kontekstiin. Eri mallit eivät kadonneet, mutta ne näyttävät liikkuneen lähemmäksi toisiaan

entistä integroituneempaan ja samalla monimutkaisempaan suuntaan.²⁴

Vuonna 1995 Euroopan Lausanne-komitean ja Euroopan kirkkojen konferenssin edustajat laativat julistuksen ”Näkökulmia lähetystyöstä ja evankelioinnista Euroopassa tänään: Kohti yhteistä lähetystä”. Siinä tunnustetaan ”yhteisiä uskon sisältöjä ja yhteinen velvoite missioon”, vaikkakin myönnetään, että on ”radikaaleja eroja evankelion tavoissa”. Erityisesti käsitykset eroavat työssä sekularisoituneiden nimikristittyjen parissa. Toiset sallivat toisen tunnustuskunnan sekularisoituneiden jäsenten evankelionnin, kun taas toiset pitivät yleisesti vääränä tuomita toisten uskovien uskoa. Ehdotettiin, että tulisi kunnioittaa toistensa uskoa ja perinnettä, mutta samalla kutsuttaisiin haastamaan toinen toistaan kaikessa rakkaudessa. EKK:n parissa oli joka tapauksessa havaittavissa ristiinpölyttämistä paitsi evankelikaalien myös katolisten kanssa 90-luvun puolivälin jälkeen, mikä näkyi yhteisessä ekumeenisessa keskustelussa ”inkulturaation uusista tavoista”. Samalla kardinaali Walter Kasper kiitti evankelikaalista liikettä missionaarisen idean pitämisestä hengissä toisin kuin suuret kirkot.²⁵

Lisää osoituksia etenevästä ”sovitetusta erilaisuudesta” lähetystyössä ja evankelioinnissa Euroopassa saadaan EKK:n 2002 käynnistyneen missiologisen projektin tutkijan Darrell Jacksonin raportista, jonka mukaan erot ekumeenisen ja evankelikaalisen lähestymistavan välillä ovat vähemmän syviä kuin on uskottu ja että ne tulisi sovittaa yhteen sovitettuun ykseyteen, jotta voisimme yhdessä ”voittaa Euroopan Kristukselle”. Uusi merkittävä askel otettiin myös vuoden 2005 maailman lähetyskonferenssissa, jossa ensimmäistä kertaa olivat mukana paitsi KMN:n jäsenkirkot myös roomalaiskatolinen kirkko sekä osa helluntalaisista ja evankelikaalisista kirkkoista.²⁶

1990-luvulla paneurooppalaiset missiologiset visiot olivat haalistuneet ja tehneet tilaa alueellisille ja tunnustuksellisille näkökulmille. Lähetysteologiassa oli kuitenkin siirrytty kontekstuaalisuuden korostamisesta universaalisempiin näkyihin ja painotettiin pysyviä elementtejä kristillisessä sanomassa. Syntyivät käsitteet ”transkontekstuaalisuus” ja polysentrisyys, moninapaisuus, joita vaikkapa Luterilaisen maailmanliiton pääsihteeri Martin Junge mielellään käytti varsinakin pestinsä alkuvuosina – hänen taustansahan on LML:n lähetysten ja kehityksen yksikön työntekijänä.

23 Walldorf 2011, 62–63.

24 Walldorf 2011, 64–65.

25 Walldorf 2011, 65–66.

26 Walldorf 2011, 66.

Eurooppalainen todellisuus osoittautui monimutkaisemmaksi ja kulttuuriset ja uskonnolliset erot suuremmiksi kuin jotkin missiologiset suunnitelmat olivat esittäneet. Yleiseurooppalaiset visiot 1980-luvulta piti maastouttaa empiiriseen todellisuuteen, ankkuroida paikallisesti ja saada toteuttamiskelpoisiksi. Eurooppalaista ja ekumeenista horisonttia ei kadotettu, mutta siitä tuli alueellisempi ja tunnustuksellisempi.²⁷

Esimerkiksi Saksassa heräsi uusi kiinnostus lähetykseen 1990-luvun lopulla. Lähetyksen uuden tulemisen peruspiirteet voidaan kiteyttää seuraavasti: 1) Lähetys nähdään selkeästi missiona paikallisessa kontekstissa. 2) On selvä painotus lähetyksessä keskusteluna uskonasioista ja kutsuna elävään uskoon Jeesukseen Kristukseen, lähetyksen evankelioiva ulottuvuus. 3) Pyrkimys asettaa lähetys kaikkien kirkkojen asialistan keskukseen eikä jättää sitä vain jonkin tietyn perinteen asiaksi kirkossamme. Yksi konkreettinen esimerkki tästä oli evankelioinnin ja kirkon kehittämisen laitoksen perustaminen Greifswaldin yliopistoon Itämeren etelärannalle. Osittain inspiraatiota oli ammennettu anglikaanien evankelioinnin vuosikymmenestä 1990-2000 Britanniassa ja sen kokemuksista seurakuntien istuttamisesta Englannin kirkossa. Katolisia impulsseja saatiin itävaltalaiselta pastoraaliteologilta Paul Zulehneriltä.²⁸

Lähetystä toteutetaan postmodernissa kontekstissa, jonka tulkintaan ovat vaikuttaneet erityisesti David Boschin ja Lesslie Newbiginin missiologiset ajatukset. Friedemann Walldorf painottaa mielestäni oikein kriittisen postmodernismin merkitystä tässä yhteydessä. Se arvostaa eri näkökulmia sekä ihmisen tiedon ja kommunikoinnin luovuutta samalla, kun se myöntää empiirisen todellisuuden ja teologisen totuuden universaalisen ilmaisemisen mielekkyyden. Sydän ei voi riemuita, jos mieli tietää, että asia ei ole totta.²⁹

Vuonna 2005 tapahtui katolisessa uuden evankelioinnin tulkinnassa käänne vielä lähemmäksi protestanttista ja evankelikaalista asian tulkintaa uuden paavin Benedictus XVI:n myötä. Johannes Paavali II:lle uusi evankeliointi oli pastoraalisen huolenpidon ja todellisen lähetyksen välissä, mutta Benedictukselle kyseessä oli tosi lähetys. Hän perustikin uuden evankelioinnin komission ja asetti muutenkin Euroopan tilanteen aiempaa enemmän asialistan kärkeen. Hän toteutti

visiota, jonka hän jo kardinaali Joseph Ratzingerina oli muotoillut: "Ennen muuta meidän tulee olla lähetystyöntekijöitä... lähetysvastuu tarkoittaa, tarkalleen, yrittää todella uutta evankeliointia. Emme voi tyynesti hyväksyä muun ihmiskunnan vajoamista takaisin pakanuuteen. Meidän tulee löytää tapa tuoda evankeliumi, myös, ei-uskovoille. Kirkon täytyy käyttää kaikki luovuutensa, niin että evankeliumin elävä voima ei katoa." Keskeinen esimerkki Benedictuksen tavasta ymmärtää evankeliointi on hänen Jeesus-kirjojensa trilogia, jossa hän esittelee postmoderneille lukijoille Jeesuksen Kristuksen persoonan.³⁰

Walldorf käsittelee myös helluntailaista käännettä lähetyksessä. Postmodernissa kontekstissa on tapahtunut käänne uudenlaiseen kokonaisvaltaiseen kokeamiseen ja hengelliseen Raamatun lukemiseen. Nämä teemat ovat olleet ja ovat tunnusomaisia helluntailaisille ja karismaattisille kirkkoille, jotka myös ekumeenisen missiologian päävirta on nyttemmin löytänyt. Birminghamin yliopiston helluntailaistutkimuksen professori toteaa helluntailaisten tulkitsevan eurooppalaisten kirkkojen surkastumisen itse aiheutettuna, koska on puutetta uudistumisesta Pyhän Hengen kautta ja uskosta "Raamatun yksinkertaisiin ja keskeisiin totuuksiin". Helluntailaisuus on vastareaktiota valistusrationalismiin, jonka rationalistisen intellektualismin se näkee tuhonneen kristinuskon sielun. Helluntailaisuus antoi yhteiskunnassa marginalisoiduille arvokkuuden kokemuksen kuulumisesta johonkin. Andersonin mukaan kirkot voivat oppia helluntailaisuuden seuraavista piirteistä:

1. entusiastinen, kokemuksellinen ja osallistava jumalanpalveluselämä, kokemus Hengen yhdistävästä voimasta yhteiskunnankin eheyttäjänä
2. karismaattisen lähetyksen orientoituminen tunnetarpeiden mukaan, toivon antaminen paremmasta
3. Helluntaikirkkoilla on voimakas taju Jumalan kutsusta, ja ne tavoittavat aikalaisiaan modernin kulttuurisen kielen kautta musiikissa, elokuvissa, television kautta. He ovat kontekstuaalisia joukkotiedotusvälineiden käytössä, jotka Thomas Hallikin mukaan muodostavat postmodernin yhteiskunnan yhteisen kielen.³¹

27 Walldorf 2011, 66–67.

28 Walldorf 2011, 67–68.

29 Walldorf 2011, 68–71.

30 Walldorf 2011, 71. Uudesta evankelioinnista syvennetysti ks. Synod of Bishops, XIII Ordinary General Assembly. The New Evangelization for the Transmission of the Christian Faith (2011) sekä Grogan and Kim (2015): The New Evangelization.

31 Walldorf 2011, 74–75.

Helluntailainen käänne on käänne holistiseen hengelliseen identiteettiin, ilmaisuvoimaiseen yhteisöön ja ajanmukaiseen kontekstuaalisuuteen olennaisina osatekijöinä eurooppalaisessa missiologisessa mallissa. Halldorf huomauttaa, ettei tule kuitenkaan yliarvioida helluntailaisten potentiaalia eurooppalaisessa missiossa, koska sen vahvuudet voivat samanaikaisesti olla heikkouksia. Paternalistinen johtajuus yhdistettynä voimakkaaseen yhteisöllisyyteen voi helposti johtaa rajoitettuun sosiaaliseen seurakuntakeskeisyyteen, joka ei ole puoleensa vetävää niille eurooppalaisille, jotka etsivät kristillistä sitoutumista paikoista, joissa ei ole velvollisuutta osallistua yhteisön toimintaan palveluksen jälkeen. Tunnetarpeiden ottaminen lähtökohdaksi voi joskus ylittää rajan ja johtaa epäterveyseen "health and wealth" -tyyppiseen menestyksen teologiaan. Myös radikaali ajanmukaisuus voi kääntyä itseään vastaan, kun otetaan huomioon uudelleen palaava arvostus traditionaalista estetiikkaa kohtaan ja kristinuskon kulttuurisia ilmaisuja kohtaan katedraaleissa, liturgioissa, klassisessa musiikissa ja pyhiinvalleuksissa.³²

Walldorf kiinnittää huomiota myös uskonnon ja politiikan välisiin yhteyksiin sekä esimerkiksi Together for Europe -liikkeeseen, joka painottaa kristinuskoa perustana eurooppalaiselle pluralismille. Eivät vain katoliset tai evankelikaaliset protestanttiset teologit ole samaan tapaan painottaneet kristinuskoa perustana rauhanomaiselle moniarvoisuudelle Euroopassa, vaan myös liberaalin Frankfurtin koulukunnan filosofi Jürgen Habermas on tähdentänyt, että kristillinen usko oli perustavaa vapaudelle ja demokraattisuudelle eurooppalaisessa sivilisaatiossa.³³ Sitäkin huolestuttavampaa on se, että myös Euroopassa on yhä enemmän tätä nykyä instrumentalisoitu kristinuskoa vapauden ja demokratian vastaiseksi voimaksi tavalla, joka tiettyissä muodoissa uhkaa perinteisiä eurooppalaisen kristinuskon arvoja, jos ja kun harjoitettu demagogia lisää ihmisvihamielistä ääriajattelua ja ideologista autoritaarisuutta.

Yhteenvedossaan Walldorf toteaa, että kontekstuaalisen eurooppalaisen mission on aina kysyttävä itseltään, onko se aitoa ilmausta raamatullisesta *missio Dei*, Jumalan lähetys -ajatuksesta, vai onko se liukumassa *missio Europae* -ajatuksen suuntaan. Inkulturaatiossa on vältettävä synkretistinen sekoittuminen toimintaympäristön kulttuuriin, vaikka tämä ei ole aina helpoa. Ratkaisevaa on kysyä, säilyykö evankeliumin

ydin prosessissa. Peter Stuhlmacher on pyrkinyt määrittelemään evankeliumin Uuden testamentin mukaan seuraavasti:

Evankeliumin sisältö ja asema on annettu meille evankeliumeissa ja Paavalin kirjeissä. Evankeliumin sanoma, yhden Jumalan ja Jeesuksen Kristuksen Isän auktorisoima, vakuuttaa, että messiaaninen lunastaja, jonka profeetat ilmoittivat Israelille ja kansoille ilmestyi Jeesuksessa, joka ihmisluontonsa puolesta oli Daavidin jälkeläinen ja jonka Pyhyiden hengen puolesta julistettiin voimallisesti olevan Jumalan Poika hänen ylösnousemuksessaan kuolleista (Room. 1:3–4). Ristillä hänet 'annettiin kuolemaan meidän syntiemme tähden' ja pääsiäisaamuna Jumala 'nosti [hänet] elämään vanhurskaudemme tähden' (Room. 4:25). Kaikki pakanat ja juutalaiset, jotka uskovat ristiinnaulittuun ja ylösnouseeseen Kristukseen ja tunnustavat hänet Pelastajaksi ja Herraksi, pelastuvat (Room. 19:9–13).³⁴

Lähetys Euroopassa merkitsee siksi "raamatullisen kertomuksen jokamista elävästä Jumalasta, Isästä, Pojasta ja Pyhästä Hengestä eurooppalaisten kanssa kokonaisvaltaisella tavalla kutsuna elämään ja totuuteen." Koska hermeneuttinen silta Raamatun tekstin ja eurooppalaisen kontekstin välillä on laajalti rikkoutunut, pyhään yhteisö (*communio sanctorum*) eli kirkko tai kristittyjen joukko on todennäköinen rakenne (Peter L. Berger) lähetykselle ja toivon verkostolle Euroopan alueilla, kulttuureissa, uskonnoissa ja tunnustuskunnissa. Se on erilaisista ihmisistä muodostunut dynaaminen joukko, kuten eurooppalainen yhteiskuntaelämäkin. Se on näkyvä merkki Jeesuksesta Kristuksesta. 2000-luvulla lähetyksestä Euroopassa on tullut monimutkainen haaste kristittyjen maailmanlaajalle joukolle, jotka tulevat monista alueellisista, kulttuurisista ja uskonnollisista taustoista. Kristityt Afrikasta, Aasiasta ja Latinalaisesta Amerikasta ovat yhdessä eurooppalaisten kanssa rukoilleet ja tehneet työtä tämän haasteen äärellä jo tovin aikaa.³⁵

3.3. Halpa armo ja Kristuksen seuraaminen sekulaarissa Euroopassa

Missiologisesti itselleni Bonhoeffer-tutkijana puhutteleva ja tuttuja ajatuskulkuja mieleen tuova oli norjalaisen missiologian dosentin Knud Jörgensenin artikkeli kirjassa *Mission in Secularised Contexts of Europe*. Hän tuo esiin, miten hänen norjalaiset teologian opet-

32 Walldorf 2011, 75–76.

33 Walldorf 2011, 76.

34 Walldorf 2011, 80–81. Suom. Tomi Karttunen

35 Walldorf 2011, 82.

tajansa monesti toivat kristikunnan romahtamisesta puhuessaan esiin Dietrich Bonhoefferin vankilakirjeiden ajatukset kristinuskon ja kirkon roolista ”täysikäisessä maailmassa”, jossa metafysiset ajatukset on hylätty ja ihminen on vapauttanut itsensä rajoituksista. Haaste oli Bonhoefferille kuitenkin mahdollisuus kristinuskon uudistumiselle. Jörgensen tuo myös esiin 1960-luvun kriittisten ajattelijoiden hyökkäykset perinteistä kristinuskoa kohtaan ja Bonhoefferin ”luovan väärinkäytön” niin kutsutun Jumala on kuollut -teologian puitteissa. Professori K.E. Skydsgaard antoi kuitenkin näistä ajatuksista järkyttyneelle opiskelijalle luettavaksi Bonhoefferin kirjan *Nachfolge* eli *Kutsu seuraamiseen*, ensimmäisen englanninkielisen käännöksen mukaan *The Cost of Discipleship*. Kirja opetti ymmärtämään, että radikalismi väärästi rankasti Bonhoefferin ajatuksia tehden Jumalasta kulttuurisen artefaktin. *Kutsu seuraamiseen* keskittyy kuitenkin siihen, mitä on seurata Kristusta, jota ei ole kesytetty yleisen humanismin mukaiseksi.³⁶

Jörgensen nostaa esiin Bonhoefferin kuulun ja viime aikoina ehkä aiempaa enemmän kiinnostusta herättäneen erottelun ”halpa” ja ”kallis” armo, jota esimerkiksi Suomen luterilaisen kirkon synodaalikirjassa *Armon horisontit* (2016) pohtii vaikkapa piispa Jari Jolkkonen. Jörgensen tulkitsee Bonhoefferin esittäneen, että kristinuskon levitessä kirkko sekularisoitui, niin että kuuliaisuus Jeesukselle sovitettiin yhteiskunnan vaatimuksiin. Maailma kristillistettiin, ja armosta tuli yhteistä omaisuutta. Vaarana oli kuitenkin, että armosta tuli halpaa ja että vähitellen menetettiin kuuliaisuus elävälle Kristukselle. Lopulta armoa saatettiin myydä taloudellisen hyödyn toivossa. Tämä soveltuu niin anekaupan kuin menestyksen teologian vääristymiin. Koko ajan kirkossa eli kuitenkin elävä protesti tätä kehitystä vastaan: luostariliike. Valitettavasti luostarielämä kosketti vain muutamia, ja muodostui kaksoisstandardi kristityn elämälle: maksimi ja minimi. Tästä seurasi Bonhoefferin mukaan kirkon vastuun pakoi-lua: hurskaus oli ulkoistettu muutamille. Luostarielämä ei rohkaissut elämään kristittyinä, vaan pyhitti *status quon*. Luther reagoi tähän lähtemällä ulos luostarista. Tulevat sukupolvet kuitenkin halvensivat uudelleen armon, mikä on merkinnyt kirkon vakavaa heikentymistä. Armon mekanisoiduttua se ei enää liittynyt ihmisen arkeen.³⁷ Unohtui Kristuksen seuraamisen ajatus, jota vaikkapa vuoden 2018 lähetysten maailmankonferenssi peräsi: ”transformative discipleship”, ihmistä muuttava opetuslapseus.

Jörgensen toteaa nytkin katsovansa Eurooppaa tästä kaksoisnäköalasta käsin: maallistunut Eurooppa ja kutsu kalliiseen opetuslapseuteen. Uskonnonvapaus on hyväksi, mutta se tarvitsee vastapainokseen opetuslapseutta, uskoa ja kuuliaisuutta. Ilman tiettyä kurinalaisuutta rukouselämäkään ei oikein luista ja usko hengitä. Maallistuminen on yhtäältä myönteinen, kristinuskosta nouseva vapautumis- ja kypsymisilmiö. Sillä on sekä omat siunauksensa että omat haasteensa. Esimerkiksi uskonnollinen lukutaidottomuus on kuitenkin merkittävä haaste, kun enää ei ole taustana Vähän katekismuksen ja apostolisen uskontunnustuksen sisäistämisen taustaa. Tämä on kasvava haaste kirkolle ja kristityille. Vaikkapa Norjassa ja Ruotsissa onkin panostettu viime vuosina merkittävästi kristilliseen kasvatukseen. Jörgensen painottaa myös haastetta puhua opetuslapseudesta uudella tavalla. Mistä on kyse maailman lähetyskonferenssin painottamassa ”transformatiivisessa opetuslapseudessa” uusissa konteksteissa? Mihin kutsuu paavi Franciscuksen kutsu ”missionaari-seen opetuslapseuteen” – evankelioimaan Kristuksen tavoin? Miten voimme uusin tavoin kohdata toisia sekulaarissa kulttuurissa ja kontekstissa evankelioinnin, vaikuttamistyön ja profeetallisuuden kautta?³⁸

Kuten Walldorf, myös Jörgensen painottaa, että Eurooppa ei ole suinkaan uskonnollisesti yhtenäinen. PEW-tutkimuslaitoksen vuoden 2015 tutkimuksen mukaan yli 75 % eurooppalaisista identifioituu uskontoon. Uskonnollisista eurooppalaisista 36,7 % on roomalaiskatolisia, 30 % ortodokseja, 15 % muslimeja ja 14,5 % protestantteja. Uskonnollisia protestantteja on siis jopa vähemmän kuin muslimeja Euroopassa. Osa Euroopan maista on syvästi uskonnollisia, osa sekulaareja. Siirtolaisuus tuo Eurooppaan ihmisiä, jotka ilmaisevat uskontoaan hyvin monin eri tavoin. Yleisesti ottaen ihmiset ovat vieraantuneet instituutioista, ja enemmistö uskoo pikemminkin epämääräiseen yliluonnolliseen voimaan kuin persoonalliseen Jumalaan ja noutopöytä-uskonnollisuus kukoistaa. On erilaisia trendejä, niin sekularisaatio kuin pluralisaatio, uskonnon paluu, uskonnon muodonmuutos tai erilaisia yhdistelmiä näistä ideoista. Tarkkaa yleistä teoriaa ei voida esittää. PEW-tutkimuslaitoksen 2018 raportti monimutkaistaa kuvaa entisestään: 71 % eurooppalaisista sanoo olevansa kristittyjä, 18 % käy kirkossa, 46 % on ei uskontoaan harjoittavia kristittyjä. Lähetysten sijaan puhutaan dialogista kohdattaessa muita uskontoja.³⁹

36 Jörgensen 2018, 7.

37 Jörgensen 2018, 7-8.

38 Jörgensen 2018, 9.

39 Jörgensen 2018, 12-15.

Jörgensen tähdentää, että lähetyskäskyssä ei oikeastaan käsketä kastaa, vaan ainoa käsky on "opetuslapsiksi tekeminen". Tämä on kummasti unohtunut meiltä. Tämä oli juuri Dietrich Bonhoefferin huoli 1930-luvulla: miten löytää (uudelleen) yhteys opetuslapsuuden ja uskon välillä uusissa konteksteissa, joissa armo on kallista eikä halpaa. Kristinuskon sisäistäminen jää usein ohueksi. Alfa-kurssit ovat Jörgensenin mukaan yritys vastata tähän, mutta eivät riittävä ratkaisu. Tarvitaan laajapohjaisempaa, vähemmän karismaattista fokusta opetuslapsuskoulutukseen yhdistyneenä uudistuneeseen kalliin armon julistukseen. Ei riitä, että aina puhutaan Jumalan rakkaudesta, jos ei olla valmiita kantamaan Kristuksen ristiä.⁴⁰ Päätteeksi vielä kuvausta Saksan luterilaisten jo 1982 kehitetystä kaksoisstrategian mallista kirkon missionaarisuuden lisäämiseksi luterilaiselta pohjalta.

4. Oppia Saksan luterilaisten kaksoisstrategiasta: "avata" ja "kiinteyttää"?

"Avaamisen" ja "kiinteyttämisen" kaksoisstrategian raamit⁴¹

<i>Kiinteyttävä työn näkökulmia:</i>	<i>Avaavan työn näkökulmia:</i>
Usko saa hahmoa henkilökohtaisessa elämässä	Evangeliumin vaikutus yhteiskunnassa
Yhdysside uskonyhteisöön	Työmuodot, joihin on matala kynnys osallistua
Valmius puhua uskosta	Julkisuussuuntautuneet kommunikaation muodot

<i>Kirkollisen työn kiinteyttävät muodot</i>	<i>Kirkollisen työn avaavat muodot</i>
1.1. Kirkollisen työn kiinteyttävät muodot ovat massiivisen tradition murtumisen merkeissä tulleet maallisessa yhteiskunnassa kirkolle eksistenssikykyä mykäksi. "Uskon saamiseksi" (CA V) ei tarvita vain julistuspalvelua vaan myös yhteisö "jossa" sellainen julistus tapahtuu ja koskettaa ihmisiä (CA V VII)	2.1. Kirkollisen työn avaavat muodot ovat kansankirkolle luovuttamattomia, joka tietää olevansa velvollinen "opettamaan julkisesti" (CA XIV) sekulaarissa yhteiskunnassa ja Jeesusta seuraten haluaa olla kirkko "kansaa" varten.

⁴⁰ Jörgensen 2018, 16.

⁴¹ Rein 2011, 116-117. Saksan luterilaisten sekularisaatiokeskustelusta ks. myös VELKD:n julkaisu Säkularisierung. Eine ökumenische Herausforderung für die Kirchen. Hannover:VELKD 2010.

1.2. Nykyisissä uskonnollisen sosialisointin puutteissa tulee perheelle avainfunktio. Kirkolliselle huolehtimiselle vanhemmista ja aikuisista tulee siksi erityinen paino (uskonnollinen jälkisosialisaatio)	2.2. Kirkon tulee uudelleen oppia ja edistää erilaisia muotoja osallisuudelle evankeliumista ja sen toteuttamiselle kirkossa ja diakoniassa, historiassa ja kulttuurissa. Sen tulisi itse kehittää monipuolista tarjontaa pistemäisille sektoroiduille osallistumismuodoille.
1.3. Aikuisten uskonnollista oppimista varten yhteisö tarvitsee avoimen ryhmän, jossa voidaan yhdistää keskustelussa raamatullinen todistus ja henkilökohtainen kokemus ja niin usko uskoon voi kasvaa. Tämä auttaa uskonnollisen kielitaidottomuuden voittamisessa, jota ilmenee myös uskollisten seurakunnan jäsenten ja kirkossakävijöiden keskuudessa. Kokemuksia toisista luterilaisista kirkkoista, etenkin USAssa, ja katolisesta kirkosta on syytä arvioida.	2.3. Suurkaupunkien elämänmuodoissa anonyymisuudessaan ja liikkuvuudessaan on sellainen tarjonta erityisen tarpeellista. City-kirkot ovat yhtäältä tradition kantajia ja samalla symboleja itsensä avaavan kirkon itseymmärrykselle. Toisaalta ne tarjoavat kristallisaatio-kohtia tähän suuntaan osoittaville ihmisten tarpeille ja työmuodoille, jotka pyrkivät vastaamaan niihin.
1. 4. Intensiivisten oppimisohjelmien kehittämiselle uskon ydinaiheista on tarpeen harjoittaa perusasioita ja kertaamisen arvoista. Tämä tulee toteuttaa ajankohtaisen käsittelemisen ohella. Hengelliset ohjelmat tähtäävät pitkäjänteisyyteen. Usko tarvitsee elävän ja toistettavan hahmon.	2.4. Nuorison uskonnollinen sosialisointi on tärkeä edellytys sille, että tämänlaatuinen kirkollinen tarjonta voi saada vastakaikua. Se tarvitsee täydennyksekseen mm. tarjontaa perusasioista medioissa sekä syventämistä uuden yksinkertaisen kirkkovuoden painottamisen kautta, joka seuraa yhteiskuntamme elämänrytmiä.
1.5. Hengelliset elämänmuodot kirkossa merkitsevät sekulaarin yhteiskunnan heikentyvän arvo- ja käyttäytymis-järjestelmän valossa haastetta. Hengellisen kokemuksen tulee olla valmis ajateltavaksi ja valmis kielellistettäväksi, ja se tarvitsee rajankäyntiä nykyisen totuustietoisuuden kanssa.	2.5. Kirkko ottaa yhteiskunnan haasteisiin osaa myös sellaisten julkisuussuntatuneiden työmuotojen kautta ja yrittää sisällyttää niihin arvo- ja merkityssisältöjä.
1.6. Uskoa ei voi välittää medioiden kautta. Tarvitaan ehdottomasti henkilökohtaista välittymistä. Henkilökohtaisen johdon ja esimerkin kautta kasvavat rohkeus ja myös valmius todistukseen ja uhriin.	2.6. Kirkon on tulevaisuudessa laskettava yhä enemmän sen varaan, että sen ympäristössä on sympatisoijia, joiden jäsenyyteen sen tulee pyrkiä. Kirkollisten toimitusten pitää painottaa myös tästä näkökulmasta evankeliumin lahjaluonnetta.

Into on hyvä, mutta niin ovat myös maltti ja terve järki. Niinpä loppukaneetissaan luterilaisen kirkon kaksoisstrategian arvioinnista Matthias Rein lainaa lausumaa, joka palauttaa mieleen apostoli Paavalin korostuksen heikkoudessa täydellistyvästä armosta: "Kutsuva on kirkko, joka tietää hengellisestä köyhyydestään ja kieltäytyy kaikesta triumfalistisesta omistamisesta eikä tee itsestään numeroa, mutta joka ei jää heikkouteensa, vaan odottaa Jumalan uudistavaa Henkeä ja on valmis tulemaan sen muuttamaksi."⁴²

Taloudellisesti turvattu asema kansan suuren enemmistön kirkkona on pitkään tarjonnut resurssit kehittää Suomessa luterilaisen kirkon toimintaa palvelevana kansankirkkona. Maailmanlaajasti ajatellen lähes ainutlaatuisella tavalla se on voinut palkata eri alojen osaajia tekemään monipuolista seurakuntatyötä. Kulttuurisesti vahva asema on edesauttanut myös matalan profiilin toimintakulttuurin vahvistumista. Näkyvyys ja vaikuttavuus on ollut pitkälti sidoksissa kirkon asemaan osana suomalaista yhteiskuntaa. Kuten muidenkin perinteisten instituutioiden, myös kirkon vaikuttavuus aseman ja vakiintuneen auktoriteetin perusteella on kuitenkin murentunut. Vaikuttavuus ja kiinnostavuus perustuu siihen, miten "brändi" erottuu kilpailevan tarjonnan joukossa. Tarpeet vaihtelevat nopeasti, eikä niiden perässä kilpajuoksulle tule konsumeristisessä yhteiskunnassa loppua.

Kirkon oma sanottava nousee ikuisuusnäkökulmasta ja ikuisuuden tulosta aikaan. Sana ja sakramentit ovat edelleen kirkon tuntomerkit. Kirkon vaikuttavuus perustuu siihen, miten kirkon virkaan kutsutut ja maallikot Jumalan kansana puhaltavat yhteen hiileen. Tarvitaan taitoa kutsua ja kohdata, niin että sekä sanoma että ihmisestä välittäminen tulevat esiin. Luterilaisen ja ekumeenisen, koetellun hengellisen perinteen pohjalta voidaan edelleen julistaa apostolista evankeliumia, joka ruokkii ihmisiä.⁴³ Globaalisti kirkko kasvaa. Lainsäädäntö turvaa edelleen uskonnonvapauden. Tarvitaan rohkeutta ja kärsivällistä viisautta – rukousta ja työntekoa.

⁴² Rein 2011, 148.

⁴³ Apostolisen evankeliumin tarjolla pitämistä tänään käsittelee esimerkiksi piispa Matti Revon juhla kirja Yksi, pyhä, yhteinen – apostolinen usko muuttuvassa maailmassa (toim. Tomi Karttunen 2019).

Kirjallisuus

AHONEN, RISTO A.

1992 Evankelioiminen kirkon perustehtävänä. Evankelioimisen teologiset perusteet. SKSK-kustannus.

ARMON HORIZONTIT. HUOMISEN LUTERILAISUUS

2016 Toim. Anna-Kaisa Inkala ja Jyri Komulainen. Helsinki: Kirjapaja.

CALLED TO ONE HOPE. THE GOSPEL IN DIVERSE CULTURES.

1998 Edited by Christopher Duraisingh. WCC Publications, Geneva.

EVANGELII GAUDIUM. EVANKELIUMIN ILO

2013 Paavi Franciscuksen apostolinen kehotuskirje 24.11.2013. Katolinen tiedotuskeskus 2014.

JÖRGENSEN, KNUD

2018 The Diverse Contexts of Europe, teoksessa: Mission in Secularised Contexts of Europe: Contemporary Narratives and Experiences. Toim. Marina Ngursangzeli Behera, Michael Biehl, Knud Jörgensen. Oxford: Regnum Studies in Mission. S. 7–16.

KAIKKIALTA KAIKKIALLE. KIRKON MISSIO NYT

2018 Missiologian tuntemus ja osaaminen kirkon työssä. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 67. Helsinki: Kirkkohallitus.

THE NEW EVANGELIZATION

2015 Faith, People, Context and Practice. Edited by Paul Grogan and Kirsteen Kim. T&T Clark Theology. Bloomsbury.

REIN, MATTHIAS

2011 Öffnen und Verdichten – Besser organisieren – Wachsen. Theologische Würdigung und Kritik aktueller Gemeindeaufbaustrategien aus Sicht einer lutherischen Ekklesiologie, teoksessa: Zum Glauben Reizen. Mission und Glaubensvermittlung in der postsäkularen Gesellschaft. Herausgegeben von Tim Unger. Bekenntnis Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. Band 40. S. 112-148.

SYNOD OF BISHOPS, XIII ORDINARY GENERAL ASSEMBLY. THE NEW EVANGELIZATION FOR THE TRANSMISSION

2011 of the Christian Faith. Lineamenta, Vatican City 2011.

SÄKULARISIERUNG. EINE ÖKUMENISCHE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE KIRCHEN

2010 Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des DNK/LWB, herausgegeben von Joachim Track, Oliver Schuegraf und Udo Hahn im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).

WROGEMANN, HENNING

2013 Secularized Europe and the Quest for a New Paradigm for Mission: Empirical Data and Missiological Reflections, julkaisussa: Mission and Theology. Vol. 31, Spring 2013. S. 41-88.

YHDESSÄ KOHTI ELÄMÄÄ

2013 Alkuperäisteos: Together towards Life. WCC Publications, Geneva.

YKSI, PYHÄ, YHTEINEN – APOSTOLINEN USKO MUUTTUVASSA MAAILMASSA

2019 Yksi, pyhä, yhteinen – apostolinen usko muuttuvassa maailmassa. Piispa Matti Revon 60-vuotisjuhlakirja. Toim. Tomi Karttunen. Helsinki: Tampereen hiippakunta ja Kirjapaja.

2. KIRKON NÄKYVÄ YKSEYS TAVOITTEENA LUTERILAISTEN JA ORTODOKSIEN DIALOGISSA

Avaussanat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XIV teologisissa neuvotteluissa 14.-15.3.2019 Kajaanissa

Seppo Häkkinen

Ensi syksynä tulee kuluneeksi kolmekymmentä vuotta siitä, kun Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Suomen ortodoksinen kirkko aloittivat teologiset neuvottelunsa. Ensimmäinen virallinen dialogi käytiin Mikkelissä syyskuussa 1989.

Kolme vuosikymmentä, siis yksi sukupolvi, on hyvin lyhyt aika Kristuksen kirkon kahden vuosituhannen historiassa. Silti kuluneet vuosikymmenet ja käydyt kolmettoista neuvottelut ovat olleet tärkeitä ainakin kolmesta eri syystä. Nämä asiat ovat usein olleet esillä neuvotteluissamme. Ne eivät siten ole uusia, mutta dialogimme kannalta olennaisia.

Ensinnä teologiset neuvottelumme osoittavat sen, että kirkkoina otamme todesta Jeesuksen rukouksen: ”Minä rukoilen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa.” (Joh. 17:21a). Ollakseen uskollisia Jeesukselle ja omalle olemukselleen kirkkojen on käytävä dialogia toistensa kanssa. Tämänkertaisten neuvottelujemme teemat ”Yksimielisyys ja ykseys tähänastisessa ekumeenisessä dialogissa” ja ”Kristittyjen ykseys yhteisenä tavoitteena ja eukaristisen yhteyden edellytykset” porautuvat tästä näkökulmasta katsottuna ekumenian ytimeen. Ykseyden päämäärän on pysyttävä mielessämme.

Vuoden 2016 neuvottelujemme tiedonannon mukaan ”Käytyjä oppikeskusteluja arvioivien alustusten ja niistä käydyin keskustelun pohjalta todetaan, että aiemmin oppikeskustelulle asetetut tavoitteet on pitkälti saavutettu. Keskinäisessä tuntemisessa ja ekumeenisen kanssakäymisen taidoissa on edetty niin pitkälle, että myös vaikeista ja haastavista teemoista voidaan keskustella avoimesti. Ehdotammekin, että oppikeskustelujen tavoitteita tarkennetaan ja syvennetään.”

Toiseksi teologiset neuvottelumme ovat auttaneet ymmärtämään toisen kirkon traditiota, niin uskon, etiikan kuin käytännönkin alueella. Molempien kirk-

kojen oppi ja hengellinen elämä on tullut kirkoissa entistä tutummaksi. Näin dialogi on lähentänyt kirkkojamme toisiinsa, vaikka samalla ovat esille tulleet myös kirkkojemme erot ja meitä erottavat asiat. Hyvin merkittävä seuraus on ollut se, että teologiset keskustelut toimivat peileinä myös omalle traditiolle. Näin ne kirkastavat ja vahvistavat kummankin kirkon omaa identiteettiä. Lisäksi Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon dialogi palvelee maailmanlaajaa ekumeniaa ja laajemminkin kirkkojen välisiä yhteyspyrkimyksiä. Neuvottelut ovat siis edesauttaneet kirkkojemme itseyttä ja siten vaikuttaneet välillisesti myös muihin dialogeihin.

Kolmanneksi erityisesti kahden kansankirkon välinen dialogi on merkittävä yhteisen todistuksen vuoksi. Kirkkomme toimivat suomalaisessa yhteiskunnassa aikana, joka monella tavalla haastaa kirkkoja. Toimintaympäristön, yhteiskunnan arvomaailman ja mielipideilmaston muutokset vaikuttavat kirkkojemme elämään. Yhteinen dialogi voi auttaa kirkkoja palvelemaan yhdessä suomalaista yhteiskuntaa täällä asuvien ihmisten ajalliseksi ja iankaikkiseksi parhaaksi. Näin toteutamme äsken lukemani Jeesuksen rukouksen jatkoa: ”Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut.” (Joh. 17:21b).

Arvioidessaan kirkkojemme välisen dialogin 25-vuotistaivalta piispa Kalevi Toiviainen päätti esityksensä kysymykseen: ”Voisivatko kirkot yhteisessä uskossaan artikuloida sanomansa siten, että uskosta voisi tulla ei vain kirkoillemme, vaan maamme kansalaisille käytettäväksi tarjottu agenda, jota nämä hämmennyksissään tarvitsevat?” Tähän kysymykseen on helppo yhtyä. Vuosikymmenten mittaan dialogimme on todellakin tullut yhä tärkeämmäksi, ”jotta maailma uskoisi”.

Siunatkoon hyvä Jumala nyt alkavat XIV oppikeskustelumme.

Tiedonanto Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon XIV teologisesta dialogista

Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntien väliset neljännettoista teologiset neuvottelut pidettiin Suomen ortodoksisen kirkon kutsusta 14.–15. maaliskuuta 2019 Kajaanissa. Neuvottelujen aiheena oli ”Kirkon näkyvän ykseyden perusehdot”. Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntaa johti metropoliitta Elia. Muina jäseninä olivat hiippakuntasihtööri Artturi Hirvonen, apulaisprofessori Pekka Metso, kirkkoherra Jyrki Penttonen, pastori, TT Mikael Sundkvist ja Ph.D. Grant White. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaa johti piispa Seppo Häkkinen, ja muina jäseninä olivat pastori, TT Heta Hurskainen, pastori, TT Tiina Huhtanen, johtava asiantuntija, dosentti Tomi Karttunen, kirkkoherra TL Marko Miettinen ja asiantuntija, TT Ari Ojell.

Metropoliitta Elia esitti tervetuliaissanoissaan toiveenaan, että keskustelut koituisivat myös paikallisen seurakuntaelämän hyväksi, vaikka myös ylätason keskusteluna teologisella dialogilla on merkitystä.

Piispa *Seppo Häkkinen* toi esiin avauspuheessaan sen, että kirkkojen välisen dialogin käynnistymisestä Mikkelissä vuonna 1989 tulee tänä vuonna kuluneeksi 30 vuotta. Kolme asiaa ovat hänet mukaansa tehneet näistä dialogien vuosikymmenistä merkittäviä:

1. Kirkkoina me otamme todesta Jeesuksen rukouksen ykseyden puolesta, mikä merkitsee myös kirkon olemuksen todesta ottamista.
2. Molempien kirkkojen oppi ja elämä ovat tulleet entistä tutummaksi. Samalla myös erot ovat tulleet esille. Neuvottelut ovat toimineet peilinä toisillemme. Dialogimme liittyy myös maailmanlaajaan dialogiin kirkkojemme välillä.
3. Kahden kansankirkon välinen dialogi on merkittävä kirkkojemme yhteisen todistuksen vuoksi. Yhteiskunnan muutokset vaikuttavat kirkkojemme elämään. Yhteinen dialogi voi auttaa yhteistä palvelua ja todistusta maamme ihmisten ajallisen ja iankaikkisen hyvän parhaaksi.

Kirkon näkyvän ykseyden perusehdot

Aiheesta alustivat teologian tohtori Pekka Metso, dosentti Tomi Karttunen ja Ph.D. Grant White. Pastori, väitöskirjatutkija Miika Ahola piti esityksen näkyvän ykseyden edellytyksistä yleisessä ekumeenisessa keskustelussa.

Pekka Metso käsitteli aihetta näkökulmasta ”Yksimieliisyys ja ykseys tähänastisessa ekumeenisessa dialogissa”. Julkilausumissa on tuotu toistuvasti esille yksimieliisyyttä eli yhteisesti jaettuja käsityksiä tai vähintäänkin kirkkoja yhdistäviä tekijöitä. Yksimieliisyyttä on osoitettu huomattavasti enemmän kuin koettuja erottavia tekijöitä. Tätä selittää dialogin lähtökohdaksi otettu pyrkimys rakentaa yhteyttä niiden tekijöiden varaan, joissa yhteyttä on havaittu ja koettu. Yksimieliisyyttä ilmentävän ymmärryksen varassa on voitu tarkastella myös erottavia kohtia, ”jotta vahvistaisimme sitä, mikä meitä yhdistää eikä sitä, mikä meitä erottaa.”

Samalla kun tuntemus toisesta on kasvanut, dialogi on toiminut myös itsetuntemuksen edistäjänä. Kumpikin dialogin osapuoli on arvioinut suhdetta omaan perinteeseensä. Sen kantavien tekijöiden uudelleen ymmärtämistä luterilainen osapuoli on ilmaissut ainakin pyrkimyksessä etsiä liturgiassa tasapainoa sanan julistamisen ja ehtoollisen sakramentin välille sekä pohdinnassa ”Jumalan kirjoitetun sanan” palauttamista ”alkuperäiselle paikalleen” luterilaisessa perinteessä. Ortodoksisen delegaation piirissä puolestaan on pyritty tavoittamaan ”perinteelle uskollista ja kirkon opetuksen huomioivaa raamatuntulkintaa, joka samalla voisi olla älyllisesti ja hengellisesti uskottavaa” sekä palauttamaan ”sanan palvelus” sille kuuluvalla paikalla liturgiassa.

Luterilaisen delegaation johtajana alkuvuosina toiminut piispa Kalevi Toiviainen erotteli ”jumalanpalveluskeskeisen ekumenian” omaksi mallikseen. Siinä painottuu Jumalan toiminta sanassa ja sakramenteissa. Tämän rinnalla on ”palveluskeskeinen ekumenia”, jossa kirkkojen yhteinen toiminta muodostaa ykseyden kanavan. Koska dialogissamme on pidetty tärkeänä

myös sosiaalieettisen ulottuvuuden ja yhteisen todistuksen näkökulmaa, molemmat Toiviaisen esittelemät ekumenian mallit ovat jäsentäneet käytyjä keskusteluja.

Kun nämä opin ja uskon yksimielisyyttä osoittavat kohdat ilmaistaan tunnustusmuodossa, voitaisiin Pekka Metson mukaan saada aikaiseksi esimerkiksi seuraava uskontunnustus, jota yhteisessä keskustelussa vielä hieman tarkennettiin:

Uskomme kolmiyhteiseen Jumalaan, Luojaan, jonka Sanalla kaikki on luotu.

Uskomme Jumalaan, jonka olemuksen mysteeri on tutkimaton, mutta joka kaiken Luojana ja meille itsensä ilmoittaneena on tunnettu: "Jumala on rakkaus"(1 Joh. 4:16).

Uskomme, että Jumala on luonut ihmisen omaksi kuvakseen ja kaltaisuuteensa, jotta ihminen eläisi Hänen osallisuudessaan ja rakkaudesta. Syntiinlankeemuksen jälkeenkin Jumalan hyvä luomistyö on säilynyt ihmisessä, vaikka Kristuksen, toisen Aadamin, kuvan kaltaisuuteen kasvamiseen tarvitsemme Jumalan armoa, hänen Henkensä työtä meissä.

Uskomme Jeesukseen Kristukseen, Jumalan Sanaan, jossa Jumala on tullut lihaksi ja ihmiseksi sekä ilmoittanut itsensä meille. Jeesus Kristus on todellinen Jumala ja todellinen ihminen yhdessä persoonassa. Pidämme Jeesuksen Kristuksen lihaksitulemista kirkon ydinsanomana.

Uskomme, että rukouksessa, jumalanpalveluksessa ja sakramenteissa (kuten kasteessa ja ehtoollisessa) emme vain julista sanomaa ihmiseksi tulleesta Jeesuksesta Kristuksesta vaan myös tulemme osallisiksi Jumalasta.

Uskomme kasteeseen, jossa tulemme kuninkaallisen papiston ja Jumalan kansan jäseniksi, osaksi Kristuksen ruumista.

Uskomme, että Raamattu on Jumalan sanaa ja tosi ilmoitus Pyhästä Kolminaisuudesta.

Tämän uskontunnustushahmotelman pohjana olevat lausumat osasta kristillisen uskon keskeisiä opinkohтия eivät ortodoksisen kirkon kannalta kuitenkaan muodosta riittävää perustaa sellaiselle ykseydelle, jossa kirkkomme voisivat olla aidosti ja syvästi yksi kirkko. Näkyvän ja rakenteellisen ykseyden eukaristisesta luonteesta kirkoillamme on silti yhteisymmärrys: "Molemmat osapuolet käsittävät ehtoollisen ykseyden

päämääräksi ja ilmaukseksi eikä sen välineeksi." Tätä päämäärää ei ortodoksisen kirkon mukaan ole kirkkojemme kesken vielä saavutettu, koska yksimielisyyttä edellytetään opin ja elämän ykseytenä eli laajasti kirkon olemukseen, rakenteeseen, järjestykseen ja toimintaan sekä kristittyinä elämiseen liittyvissä seikoissa.

Keskustelussa todettiin, että nyt olisi ehkä aika keskustella enemmän myös eroista käsityksissämme. Tähdennettiin myös, että ortodoksisen käsityksen mukaan näkyvän ykseyden etenemisessä ei ole portaittaista etenemistä. Ykseys joko on tai ei. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö näkyvän ykseyden toteutumista voisi prosessinomaisesti valmistella ja ilmaista yhteistä apostolista uskoa yhä laajemmin.

Pekka Metso totesi myös, että paikallisen kirkon täyteen ajatus on keskeinen periaate ortodoksisessa ekklesiologiassa. Varhaisen patristisen ajattelun pohjalta 1900-luvulla hahmotellun eukaristisen ekklesiologian mukaisesti jokainen paikallinen eukaristinen kokoontuminen manifestoi kirkon katolisuuden, kunhan se toteutuu kirkon piispakeskeisen järjestyksen puitteissa. Toisin sanoen, paikallisen eukaristisen kokoontumisen katolisuus ilmenee jännitteettömänä sovittumisena apostolisen sukcession, apostolisen uskon täyteen, kanonisen perinteen ja kirkon rakenteen puitteisiin. Tämä vastannee intentialtaan luterilaista ymmärrystä kirkon ykseydestä apostolinen sukcession uskon, opin ja viran jatkuvuuden perustalla. Ortodoksinen ymmärrys näkyvästä ykseydestä ja luterilainen ymmärrys kasvavan ykseyden mallista ovat lähtökohdiltaan mahdollisesti suurelta osin samankaltaiset.

Miika Ahola esitteli keskustelua näkyvästä ja näkymättömästä (tai kätketystä) kirkosta, koinonian kirkko-opista, oikeutetusta erilaisuudesta ja näkyvän ykseyden ehdoista ekumeenisessa teologiassa ja ekumeenisessa liikkeessä. Esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvoston ja roomalaiskatolisen kirkon välisen dialogin asiakirjassa *The Church: Local and Universal* määritellään "välttämätön kehys" ykseydelle oikeutussa moninaisuudessa:

Matka kohti Jumalan lahjoittaman kirkollisen yhteyden täyttää toteutumista edellyttää, että kristilliset yhteisöt ovat yhtä mieltä kirkon elämän perusasioista "Kirkolliset elementit, joita vaaditaan ekumeenisen liikkeen tavoitteena olevaan täyteen kirkolliseen yhteyteen näkyvästi yhdistyneessä kirkossa ovat yhteys **apostolisen uskon** täyteen, **sakramentaalisessa elämässä**, yhdessä vastavuoroisesti **tunnustetussa virassa**, konsiliaaristen suhteiden ja **päätöksenteon rakenteissa** sekä yhtei-

sessä **todistuksessa ja palvelussa** maailmassa” Nämä ominaisuudet luovat välttämättömän kehyksen, jonka sisällä voidaan ylläpitää ykseyttä oikeutetussa moninaisuudessa.

Yhteisessä keskustelussa havaittiin, että keskinäisen tuntemisen ja yhteyden prosessi on edistynyt pisteseen, jossa koetun hyvän luottamuksen ilmapiirissä on mahdollista ottaa tarkasteltavaksi myös kysymyksiä, joissa kirkkojemme käsitysten tiedetään poikkeavan toisistaan. Millä tavalla tällaiset kysymykset vaikuttavat keskinäisen yhteyden kokemiseen ja kirkkojen ykseyspyrkimykseen? Olemme tietoisia siitä, että paikallinen dialogimme on riippuvainen kirkkoperheitemme laajemmasta ekumeenisesta yhteydestä. Eriytisesti Suomen ortodoksisen kirkon piirissä koetaan, että paikallisen tason ekumeeniset askeleet ovat riippuvaisia yleisortodoksisesta konsensuksesta. Tähän liittyen päädyttiin viemään tieto paikallisen dialogimme saavutuksista ja suunnitelma jatkotyöskentelystä ekumeenisen patriarkaatin tietoon.

Tähdennettiin myös sitä, että velvollisuutemme on tuoda arjen kysymykset teologiseen dialogiin mukaan. Yhteisen rukouksen näkyvyyden edistämiseksi voisivat piispat arkkipiispoista lähtien järjestää eri hiippakunnissa ja paikallisissa seurakunnissa yhteisen ekumeenisen rukouspalveluksen patriarkka Bartolomeuksen luomakunnan päiväksi julistamana 1. syyskuuta.

Tomi Karttunen esitelmöi aiheesta ”kristittyjen yhteys ja Kirkon näkyvä ykseys yhteisenä luterilais-ortodoksisena tavoitteena”. Hän kävi lävitse aiempien dialogien keskustelua ekumeenisten synodin arvovallasta, kirkon kanonisesta perinteestä ja kirkon ykseyden ehdoista. Karttunen tiivisti johtopäätöksensä: Vuoden 2001 kokouksen julkilausuman ja esitelmässä todetun pohjalta voitaisiin hahmotella yhteistä luterilais-ortodoksista viiden askelen tiekarttaa kohti läheisempää luterilais-ortodoksista yhteyttä Suomessa ja sitä kautta toivon mukaan myös globaalissa kristikunnassa, Kristuksen maailmanlaajassa kirkossa.

Ortodoksinen näkökulma ykseyteen: apostolinen suksessio sekä vihkimyksessä että oppiperinteessä edellytyksenä sakramentaaliselle ykseydelle. Seitsemän ekumeenisen synodin oppilausumat ja kaanonit tukevat kirkon ja sen jäsenten uskoa ja elämää. Niiden tulkinnan tulee ilmentää ”uskollisuutta kerran lausuttuja tavoitteita ja periaatteita kohtaan”.

Luterilainen näkökulma ykseyteen: Ehtoollisyhteyden edellytyksenä on yksimielisyys apostolisesta uskosta ja evankeliumista sekä sakramenteista, etenkin kas-

teesta ja ehtoollisesta, ja niitä palvelevasta kirkon virasta. Tämä tekee mahdolliseksi virkojen vastavuoroisen tunnustamisen ja ehtoollisyhteyden.

Näin ollen tavoiteltaessa näkyvää ykseyttä yhteisenä tavoitteena tulisi olla erot sovittava yksimielisyys seuraavissa kirkon elämän kannalta keskeisissä asioissa, joita kutakin tulisi käsitellä ainakin yhdessä dialogita- paamisessa, niin että tapaamisen pohjalta laadittaisiin yhteinen teksti käsitellyistä teemasta. Lisäksi käsiteltäisiin ajankohtaisia teemoja tarpeen mukaan:

1. Nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi
2. Oppi pelastumisesta
3. Kaste ja eukaristia, sakramentit kirkon elämässä
4. Kirkon virka ja apostolinen suksessio kirkkojen sakramentaalisessa kommuuniossa
5. Seitsemän ekumeenisen synodin kanonit, kirkko-oikeus ja moraalikysymykset

Keskustelussa annettiin tukea tiekartasta ja nähtiin Pekka Metson ja Tomi Karttusen paperien yhdessä antavan pohjaa jäntevöittävän työnäyn löytämiselle dialogin edistämiseksi pitkällä tähtäimellä, ei vain kokous kerrallaan. Esitelmille on hyvä jatkossa sopia yhteisesti jäsentelyä; kirjoittajat voisivat muutenkin olla vuorovaikutuksessa ja harjoittaa tietynlaista prosessikirjoittamisen metodologiaa.

Grant White totesi Pekka Metson nostaneen esiin kysymykset antropologiasta ja tradition sitovasta roolista.

Yhteisesti todettua

Yhteisiä teologisia oppikeskusteluja päätettiin jatkaa. Opillisia kysymyksiä pyritään käsittelemään järjestelmällisesti hyödyntäen esitettyä tiekarttaa. Lisäksi olisi tarpeen mukaan ajankohtaisia asioita. Seuraavaksi aiheeksi päätettiin ottaa ”nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi” sekä ”yhteinen todistus suomalaisessa yhteiskunnassa”. Luterilainen kirkko on isännöintivuorossa. Ajankohta olisi 10.-11.12.2020. Käytettyä metodologiaa uudistettaisiin siten, että esitelmien kirjoittajat valmistelisivat jo tekstiä siitä näkökulmasta, mitä voimme asiasta sanoa yhdessä. Ei kuitenkaan pyritä pienimpään yhteiseen nimittäjään, vaan sanoittamaan yhteistä pohjaa ja sitä missä kysymyksissä on erilaisia käsityksiä ja voidaanko erot sovittaa keskenään. Kirjoittajat voivat kerätä palautetta myös omalta de-

legaatioltaan. Dialogin tuloksille on hyvä saada lisää julkisuutta. Niitä tunnetaan liian vähän.

Yksimielisyyden kohdat ja perusteet tähänastisessa dialogissa

Suomen evankelis-luterilaisen ja Suomen ortodoksisen kirkon oppikeskustelut 14.–15.3.2019

Pekka Metso

1. Johdanto: ”Totuuden ja rakkauden dialogi”

Albert Einsteinin mukaan vaikeampaa on murtaa ihmisen ennakkoluulot kuin halkaista atomi. Jos toteamus- ta soveltaa Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon käymien oppineuvotte- lujen kolmikymmenvuotiseen historiaan, voi todeta, että neuvottelut ovat tuottaneet suuren määrän eku- meenista ja hengellistä atomienergiaa. Ortodoksis- luterilainen dialogi on osa ekumeenista kehitystä, jonka seurauksena kirkkojemme kesken 1900-luvun jälkipuoliskolle vallinneet ennakkoluulot ovat suurel- ta osin murtuneet. Dialogi on tuottanut oikeaa tietoa kirkkoistamme ja vahvistanut yhteisesti jaettua molem- minpuolista ymmärrystä. Metropolilta Ambrosius on luonnehtinut käytyjä neuvotteluja ”keskinäisen kasvamisen ja oppimisen prosessiksi, totuuden ja rakkauden dialogiksi.”¹ Tällaista prosessia tarkastel- taessa yksimielisyyden kysymyksen tarkastelemista voi pitää perusteltuna. Millainen yksimielisyyys opissa voidaan havaita ”keskinäisen kasvamisen ja oppimisen prosessin” tuloksissa? Millaisia yksimielisyyttä ilmai- sevia hedelmiä ”totuuden ja rakkauden dialogista” on vuosikymmenien aikana tuottanut? Näihin kysymyk-

siin etsin vastausta dialogimme tuottamista yhteisistä julkilausumista.

Julkilausumissa on tuotu toistuvasti esille yksimie- lisyyttä eli yhteisesti jaettuja käsityksiä tai vähin- täänkin kirkkoja yhdistäviä tekijöitä. Yksimielisyyttä on osoitettu huomattavasti enemmän kuin koettuja erottavia tekijöitä.² Tätä selittää dialogin lähtökoh- daksi otettu pyrkimys rakentaa yhteyttä niiden teki- jöiden varaan, joissa yhteyttä on havaittu ja koettu. Yksimielisyyttä implikoivan ymmärryksen varassa on voitu tarkastella myös erottavia kohtia, ”jotta vah- vistaisimme sitä, mikä meitä yhdistää eikä sitä, mikä meitä erottaa.”³ Antti Raunion arvion mukaan dialogin edetessä ”käsitykset asioiden välisistä suhteista kum- massakin perinteessä ovat tarkentuneet, ja samalla on löytynyt monia liittymäkohtia ja samansuuntaisia teo- logisia näkemyksiä.”⁴

Samalla kun tuntemus toisesta on kasvanut, dialogi on toiminut myös itsetuntemuksen edistäjänä.⁵ Kumpi- kin dialogin osapuoli on arvioinut suhdetta omaan pe- rinteeseensä. Sen kantavien tekijöiden uudelleen ym- märtämistä luterilainen osapuoli on ilmaissut ainakin pyrkimyksessä etsiä liturgiassa tasapainoa sanan julis- tamisen ja ehtoollisen sakramentin välille⁶ sekä poh-

1 Sofia 2009.

2 Neuvottelujen ensimmäisellä kierroksella delegaatioitten johtajat, arkkipiispa Johannes ja arkkipiispa John Vikström totesivat, että ”vaikka kirkot ovat kulkeneet eri teitä ja ajautuneet erilleen, on kuitenkin myös yhteisiä lähtökohtia ja yhteistä perintöä.” Mikkeli 1989. Ks. myös Joensuu 1999, jossa pelastuksen ja pyhityksen prosessia sekä sakramenttien merkitystä sanotaan kummankin perinteen käsitteistöl- lä kuitenkin kommentoimatta mitä käsitteiden erilaisuus tarkoittaa koetun ykseyden kannalta.

3 Mikkeli 2016. Yhteisen korostaminen erottavan sijaan näkyy esim. seuraavassa: ”Keskustelussa todettiin, että pohjamme uskontoteolo- giassa on hyvin yhteinen ja samansuuntainen. Luterilaisella puolella luomisen teologiassa on painotus enemmän Isän Jumalan työssä ja orto- doksisessa teologiassa Kristuksen universaaliin merkitykseen perustuvassa sakramentaalisessa todellisuuskäsityksessä. Ero ei kuitenkaan ole suuri.” Sofia 2009.

4 Mikkeli 2016 (Antti Raunion esitelmä). Ks. Sofian julkilausuma 2009: ”Yhteisesti todettiin että kirkkojen pyrkimyksenä on rukous- ja jumalanpalveluselämän sekä uskon sisällön elävä yhteys (lex orandi, lex credendi).” Luterilainen osapuoli ilmaisi Mikkelin julkilausumassa vuonna 2016 havainneensa liturgisen ajattelun kehittyneen suuntaan, jossa ”on alettu korostaa kirkon trinitaarista ja sakramentaalista perus- taan.” Asia yhteydestä käy ilmi, että kehitystä pidetään yhteistä ymmärrystä edistävänä.

5 Voitto Huotari on todennut, että samalla kun tuntemus toisen osapuolen tunnustuksesta kasvaa, dialogi auttaa tunnistamaan myös oman tunnustuksen erityispiirteet. Oulu 2001; Joensuu 2007.

6 Joensuu 2007.

dinnassa "Jumalan kirjoitetun sanan" palauttamisesta "alkuperäiselle paikalleen" luterilaisessa perinteessä.⁷ Ortodoksisen delegaation piirissä puolestaan on pyritty tavoittamaan "perinteelle uskollista ja kirkon opetuksen huomioivaa raamatuntulkintaa, joka samalla voisi olla älyllisesti ja hengellisesti uskottavaa"⁸ sekä palauttamaan "sanan palvelus" sille kuuluvalla paikalla liturgiassa.⁹ Voidaan havaita, että Raamatun tulkinnan sekä Raamatun ja liturgian yhteyden kysymyksissä dialogin osapuolet ovat arvioineet omien käytänteitensä perinteenmukaisuutta.

2. Liturgia ja yhteisen opin ilmaiset

Opillista yksimielisyyttä ja ykseyttä on hahmotettu ennen kaikkea liturgian kautta. Liturgian korostaminen ja opillisten kysymysten liturginen tarkastelu ovat luonteenomainen piirre kansallisessa dialogissamme. Dialogin osapuolet jakavat käsityksen rukouksen ja jumalanpalveluksen keskeisyydestä kirkossa ja ekumeniassa. Kirkkoa on yhdessä luonnehdittu "Jumalan kohtaamisen ja ylistämisen paikaksi"¹⁰ sekä "ennen muuta rukoilevaksi ja Jumalaa palvelevaksi yhteisöksi".¹¹ Lisäksi "molempien kirkkojen käsityksen mukaan sakramentit ja pyhät toimitukset ovat olennaisia kirkon elämälle."¹² Jumalanpalvelus on kirkkojemme mukaan alue, jossa kirkon toiminta ja olemus yhdistyvät, kuten Oulun julkilausuma 2001 osoittaa: "Molemmat kirkot pitävät tärkeänä diakonian, kirkon olemuksen, jumalanpalveluksen ja eukaristian yhteenkuuluvuutta."¹³

Lex orandi, lex credendi -periaatteen ekumeeninen merkitys ilmaistiin Mikkelin julkilausumassa vuonna 2016 seuraavasti: "Yhdessä voitiin jakaa se raamatul-

linen ja vanhakirkollinen lähtökohta, että kristillisen jumalanpalveluksen perustana on kolmiyhteisen Jumalan salaisuus ja osallisuus (partisipaatio) Kristukseen. Kristillinen rukous on syvimmiltään Isän rukoulemista 'hengessä ja totuudessa'. Kirkon elämän sydän ja viitekehys on ehtoollisjumalanpalvelus eli liturgia tai messu."¹⁴

Periaatetta on sovellettu esimerkiksi inkarnaation teemaan, jota tarkasteltiin lisälnessä vuonna 1993. Kirkot totesivat tuolloin, että inkarnaation avaama näkökulma todellisuuteen tulee ilmaistuksi jumalanpalveluksessa – veisuissa, virsissä ja teksteissä. Tämän perusteella päädyttiin toteamaan, että "molempien kirkkojen jumalanpalveluselämä ilmaisee kirkkojen oppia".¹⁵ Tässä liturgian merkitystä henkivän yksimielisyyden ilmauksessa huomio kiinnittyy siihen, että kirkkojen opin – siis monikossa 'kirkkojen' – sanotaan tulevan näkyviin molempien kirkkojen jumalanpalveluksessa. Ilmaisua antaa tilaa ajatella, että kirkkoilla on ainakin jossain määrin yhteinen ja jaettu oppi, jota kummankin osapuolen liturgiset perinteet ilmaisevat omalla tavallaan.

Luterilaisen delegaation johtajana alkuvuosina toiminut piispa Kalevi Toiviainen erotteli "jumalanpalveluskeskeisen ekumenian" omaksi mallikseen. Siinä painottuu Jumalan toiminta sanassa ja sakramenteissa. Tämän rinnalla on "palveluskeskeinen ekumenia", jossa kirkkojen yhteinen toiminta muodostaa ykseyden kanavan.¹⁶ Koska dialogissamme on pidetty tärkeänä myös sosiaalieettisen ulottuvuuden ja yhteisen todistuksen näkökulmaa, molemmat Toiviaisen esittelemät ekumenian mallit ovat jäsentäneet käytyjä keskusteluja.

7 Sofia 2010 (Sammeli Juntusen esitelmä).

8 Sofia 2010 (Mikael Sundkvistin esitelmä).

9 Joensuu 2007.

10 Kouvola 1996.

11 Järvenpää 1991.

12 Joensuu 1999.

13 Oulu 2001.

14 Mikkeli 2016. Samassa julkilausumassa todettiin myös: "Jumalanpalveluksessa sykkii kirkon elämän sydän. On arvokasta tunnistaa yhteiset juuret ja jumalanpalvelustemme sisällölliset yhtenevyydet. Samalla luonnollisesti nousevat esille myös erot ja ekumenian kipukohdat, kuten se, ettei meillä ole ehtoollisyhteyttä keskenämme." Traditioiden eroista huolimatta rukouksen alue on koettu yhdistäväksi. Yhteisiä korostuksia on esimerkiksi havaittu "siinä, miten pyhyys voi olla osa arkea ja siinä tapahtuvaa kilvoitusta. Tämä havainnon pohjalta on ollut mahdollista todeta, että luterilaista käsitystä rukouksesta ja katekismuksen mietiskelystä voi verrata ortodoksisen perinteen mukaiseen rukoukseen ikonin edessä." Joensuu 2007.

15 Iisalmi 1993.

16 Järvenpää 1991. Jumalanpalveluskeskeisen ekumenian näkökulma tulee hyvin esille seuraavassa yhteiseen ymmärrykseen perustavassa toteamuksessa: "Kolmiyhteinen Jumala on reaalisesti läsnä jumalanpalveluksessa Jumalan sanassa ja pyhissä sakramenteissa (mysteereissä). Niissä Jumalan pelastusteot nykyistyvät. Jumalanpalveluksessa kirkko on aidoimmillaan kirkko, jossa Jumala kohtaa ihmisen ja ihminen omaksuu hänen lahjoittamansa pelastuksen." Järvenpää 1991.

3. Yhteisten toteamuksien uskontunnustus

Olen käynyt läpi dialogimme yhteiset julkilausumat ja poiminut niistä kohdat, joissa ilmaistaan kirkkojemme yhteisesti jakamat käsitykset. Uskoakseni ne yhdessä muodostavat alueen, jolla kirkkojemme kesken vallitsee suuri yksimielisyyys. Tämä ei tarkoita, että uskoa ilmaistaisiin aina samalla tavalla. Dialogissa onkin tuotu esille, että "kirkkojemme kesken ja niiden omissa traditioissa pyritään ymmärtämään uskon perustuuksia erilaisia käsitteitä käyttäen. Termien merkitys ei aina ole helposti ymmärrettävissä toisen tradition näkökulmasta. Kirkon yhteinen usko on kuitenkin enemmän kuin yksittäisten teologioiden näkemykset."¹⁷ Tästä erilaisten käsitteiden taustalla havaitusta "kirkon yhteisen uskon" alueesta kirkot ovat julkilausumissa yhteisesti todenneet seuraavasti:

- "...yhteistä on kristillinen usko Jumalaan luojana. Se merkitsee, että alkuperäistä on läsnä ihmisessä Jumalan kuvana ja luomakunnassa Jumalan tekona."¹⁸
- "...ihminen on luotu Jumalan kuvaksi"¹⁹, "osallisuuden Jumalasta ja hänen rakkaudestaan (Jumalan kuva ja kaltaisuus)."²⁰
- "Teologianhistoriallisesti jakoa itäiseen apofaattiseen, Jumalan tuntemattomuutta korostavaan ja läntiseen katafaattiseen, Jumalan tuntemista korostavaan perinteeseen ei ole ollut. Kummassakin on selvä apofaattinen ja katafaattinen puoli."²¹
- "...uskontojen kohtaamisen perustana voidaan pitää uskoa kolmiyhteisen Jumalan luomistyöhön ja sitä, että Sana (Logos), johon ja jonka kautta kaikki on luotu, tuli lihaksi Jeesuksessa Kristuksessa. Tältä pohjalta kirkko voi tulkita uskontoja myönteisesti..."²²
- "... Jumalan tuntemisessa ja Jumalasta puhumisessa keskeiseksi nousee kokemus elävästä Jumalasta, joka Jeesuksessa Kristuksessa on tullut ihmiseksi ja ilmoittanut itsensä. Tämä ilmoitus on

kirkon julistuksen ja rukouselämän perusta."²³

- "...kirkkojen opetuksessa on keskeinen sija Kristuksen persoonan todellisella jumaluudella ja todellisella ihmisyydellä. Kristuksen lihaksitulemisessa näkyy myös koko luomakunnan arvo."²⁴
- "...Raamattu on kirkon kirja, kolmiyhteisen Jumalan pelastusteoista annettu ilmoitus, Jumalan sana. Sen merkitys avautuu syvällisesti kolminaisuusopillisesta, uskontunnustuksen tarjoamasta näkökulmasta käsin."²⁵
- "...kirkkojen pyrkimyksenä on rukous- ja jumalanpalveluselämän sekä uskon sisällön elävä yhteys (lex orandi, lex credendi)."²⁶
- "...kaikki kastetut ja uskovat ovat kuninkaallisen papiston jäseniä."²⁷
- "...todettiin useita yhteisiä näkökohtia mm. kirkon sakramentaalisuudessa, kasteessa ja ehtoollisessa."²⁸

Kun nämä opin ja uskon yksimielisyyttä osoittavat kohdat ilmaistaan tunnustusmuodossa, saadaan aikaiseksi seuraava uskontunnustus:

Uskomme kolmiyhteiseen Jumalaan, Luojaan, jonka Sanalla kaikki on luotu.

Uskomme Jumalaan, joka on olemuksessaan tuntematon, mutta kaiken Luoja ja meille itsensä ilmoittaneena tunnettu.

Uskomme, että Jumala on luonut ihmisen omaksi kuvakseen ja kaltaisuuteensa, jotta ihminen eläisi Hänen osallisuudessaan ja rakkaudesta. [Syntiinlankeemuksen jälkeenkin] Jumalan kuva on säilynyt ihmisessä.

Uskomme Jeesukseen Kristukseen, Jumalan Sanaan, jossa Jumala on tullut lihaksi ja ihmiseksi sekä ilmoittanut itsensä meille. Jeesus Kristus on todellinen Jumala ja todellinen ihminen yhdessä persoonassa. Pidämme Jeesuksen Kristuksen lihaksitulemistä kirkon ydinsanomana.

17 Järvenpää 2012.

18 Joensuu 1999.

19 Kouvola 1996.

20 Järvenpää 1991.

21 Mikkeli 2016 (Antti Raunion esitelmä).

22 Sofia 2009.

23 Järvenpää 2012.

24 Iisalmi 1993.

25 Sofia 2010.

26 Sofia 2009.

27 Kouvola 1996.

28 Oulu 2001.

Uskomme, että rukouksessa, jumalanpalveluksessa ja sakramenteissa (kuten kasteessa ja ehtoollisessa) emme vain julista sanomaa ihmiseksi tulleesta Jeesuksesta Kristuksesta vaan myös tulemme osallisiksi Jumalasta.

Uskomme kasteeseen, jossa tulemme kuninkaallisen papiston jäseniksi.

Uskomme, että Raamattu on Jumalan sanaa ja tosi ilmoitus Pyhästä Kolminaisuudesta.

Näin muotoillun bilateraalisen prosessin seurauksena syntyneen uskontunnustuksen äärellä voin toistaa aiemmin esittämäni havainnon: "Tähänastisen dialogin perusteella kirkkojemme kesken vallitsee fundamentaalinen konsensus kristillisen uskon ja opin perusteista."²⁹ Toki yhteisesti hahmotellusta perustasta löytyy klassisiin uskontunnustuksiin verrattuna aukkojakin (kuten Pyhää Henkeä ja kirkkoa koskien), mutta niitä tulee lähestyä lähtökohtaisesti enemmän auki lausumattomuutta kuin erimielisyyttä implikoivina.

4. Yksimielisyys yhteisestä palvelusta

Opillisen yksimielisyyden lisäksi dialogissa on ilmaistu yksimielisyyttä, joka vallitsee "palvelukeskeisen ekumenian" alueelle sijoitettavissa teemoissa, kuten kirkkojen yhteisessä todistuksessa yhteiskunnassa, kristillisessä elämässä sekä asennoitumisessa toisiin uskontoihin ja katsomuksiin. Kirkkomme ovat niihin liittyen yhdessä todenneet, että...

- "...käsitksemme kotien kristillisestä kasvatuksesta ja vastuusta ovat yhdensuuntaiset. Ajatus perheestä 'pikku kirkkona' kiteyttää molempien kirkkojen peruslähdekohdan kotien kristilliselle kasvatukselle [- -]."³⁰
- "...Suomessa tulee suoda tilaa eri uskonnoille ja vakaumuksille [- -], kirkoillamme tulee olla rohkeutta ja vapaus toimia uskonsa mukaisesti suo-

malaisessa yhteiskunnassa [- - ja] että kirkkoja ja uskonnollisia yhteisöjä tulee maassamme kohdella tasavertaisesti."³¹

- "...Raamattua ja sen tulkintaa koskeva suomalainen keskustelu haastaa kirkkoja selkeyttämään Raamatun merkitystä kristilliselle uskolle."³²
- "... Kirkkojen ja seurakuntien tehtävänä on sekä opetuksessaan että siitä nousevissa konkreettisissa teoissaan toimia nykyistä vastuullisemmin ja profeettallisemmin, etenkin ympäristökysymyksissä."³³
- "...[kirkot] pitävät yhteisenä tärkeänä tehtävänäään vahvistaa yleisen pappeuden sisällön ja tehtävien opettamista jäsenilleen."³⁴

Yhteisessä palvelussa vallitsevaa yksimielisyyttä on ilmaistu myös käyttämällä muotoiluja, joissa tuodaan ilmi kirkkojen toiminta yhdessä ja yhteistä päämäärää varten.³⁵ Kaiken kaikkiaan kirkoillamme on halu toimia yhdessä ja kyky viestiä samanmielisyydestä kristillistä elämää ja uskontojen asemaa koskevissa sekä yhteiskunnallisissa asioissa. Koettua palvelukeskisyyden yksimielisyyttä ei kuitenkaan ole toistaiseksi testattu sellaisissa etiikkaan ja tasa-arvoon liittyvissä kysymyksissä, joissa kirkoillamme on lähtökohtaisesti eriäviä kantoja.

5. Ihmiskuva ja kanoninen perinne erimielisyyden kysymyksinä

Kirkkojemme opetuksen eriävyyttä keskeisissä opin-kappaleissa on ilmaistu huomattavan vähän. Yhteisten julkilausumien teksteissä tätä on tuotu esiin vain ihmiskuvan ja kanonisen perinteen velvoittavuuden kysymyksissä.

Kirkkojen ihmiskuvan perustana on käsitys ihmisestä Jumalan kuvaksi ja kaltaisuuteen luotuna, mutta ortodoksinen käsitys synergiasta eli ihmisen ja Jumalan yhteistoiminnasta on koettu erottavaksi. Sitä on luonnehdittu "keskeiseksi jatkokeskustelua edellyttäväksi

29 Mikkeli 2016 (Pekka Metson esitelmä). Myös Raimo Sissosen mukaan "monissa tärkeissä teologisissa aiheissa on saavutettu yhteistä teologista ymmärrystä". Mikkeli 2016.

30 Järvenpää 2012.

31 Oulu 2014.

32 Sofia 2010.

33 Sofia 2010.

34 Kouvola 1996.

35 "Molemmat kirkot ilmaisivat huolensa siitä, miten lapsen oikeus uskontoon toteutuu maassamme myös tulevaisuudessa." Järvenpää 2012; "Tehtävämme kirkkoina on rohkaista yhteiskuntaa etsimään sellaisia toimintamalleja, jotka edistävät tasapainoa yksilön, yhteisön ja luomakunnan hyvän välillä myös globaalissa mittakaavassa." Sofia 2010; "Kirkkojen tulee tarttua mahdollisuuteen nostaa uskonnolliset kysymykset uudella tavalla yhteiskunnalliseen keskusteluun." Sofia 2009.

aiheeksi”.³⁶ On arvioitu, että kysymyksessä voitaisiin ”ehkä saavuttaa lisääntyvää ymmärrystä ja lähentymistä”.³⁷ Lisäksi kirkkojen käsityksissä on ihmiskuvaan liittyen ”havaittavissa tietty ero” ennen muuta tavassa käyttää käsitteitä ’kuva ja kaltaisuus’ sekä ’laki ja evankeliumi’. Niihin liittyen on havaittu, että käytetyn terminologian erilaisuus vaikeuttaa ongelmakohtien erittelyä.³⁸ Tätä voitaneen tulkita siten, että havaittua eroa perinteiden ominaisissa korostuksissa on sekä hankala kääntää toisen perinteen kielelle että vaikeaa lähteä sanoittamaan uudenlaisella yhteisen kielen käyttämisellä.

Ortodoksisen kirkon kannalta ekklesiologisesti keskeinen kysymys kanonisen perinteen sitovuudesta on nähty teemana, joka edellyttäisi tarkempaa pohdintaa opin ja kanonien välisestä suhteesta. On esitetty ”mahdollisimman laajaa ekumeenista selvitystä siitä, mikä on kanonien velvoittavuus kirkkojen nykyisessä käytännössä ja mikä merkitys niillä on eri kirkkoille.”³⁹ Tämä toive pohjautuu keskusteluun kanonien luonteesta yhtäältä uskon ilmauksina ja toisaalta historialliseen kontekstiin sidottuina. Kanonien arvovaltaan liittyvää kysymystä ei kuitenkaan ole lähdetty pohtimaan vaan on tyydytty toteamaan, että niihin sisältyy ykseyttä koskeva haaste.⁴⁰

6. Paikalliskirkkojen yksimielisyys ja ykseys kirkkoperheiden kesken

Edellä olen rakentanut yksimielisyydestä syntyvää kuvaa sellaisena kuin se kirkkojemme dialogin perusteella näkyy oppia ja yhdessä toimimista koskien. Mitä siitä on pääteltävissä? Kuinka vahvalle perustalle näin hahmoteltu yksimielisyys perustuu? Voidaanko sen pohjalta edetä aitoon jaetun elämän ykseyteen? Vastauksena kysymyksiin esittelen tapaa, jolla kirkon ykseyden kysymystä on dialogissamme käsitelty.

Edellä formuloimani uskontunnustuksen pohjana olevat lausumat osasta kristillisen uskon keskeisiä opinkappaleita eivät ortodoksisen kirkon kannalta muodosta riittävää perustaa sellaiselle ykseydelle,

jossa kirkkomme voisivat olla aidosti ja syvästi yksi kirkko. Raimo Sissonen on määritellyt orgaanisen ja konkreettisen ykseyden edellytykset seuraavasti: ”Ortodoksisen käsityksen mukaan kirkon aito ja syvällinen ykseys ilmenee näkyvänä ykseytenä opissa, virassa, kanonisessa perinteessä, kirkon rakenteissa ja sakramenteissa. Eukaristinen ykseys on rakenteellisen ykseyden merkki ja ekumenian päämäärä.”⁴¹ Näkyvän ja rakenteellisen ykseyden eukaristisesta luonteesta kirkoillamme on yhteisymmärrys: ”Molemmat osapuolet käsittävät ehtoollisen ykseyden päämääräksi ja ilmaukseksi eikä sen välineeksi.”⁴² Tätä päämäärää ei ortodoksisen kirkon mukaan ole kirkkojemme kesken vielä saavutettu, koska yksimielisyyttä edellytetään opin ja elämän ykseytenä eli laajasti kaikessa kirkon olemukseen, rakenteeseen, järjestykseen ja toimintaan sekä kristittynä elämiseen liittyvässä.

Tällä tavoin nähdyn ykseyden kysymystä ja ykseyden malleja on dialogissamme käsitelty vuonna 2001. Risto Cantell esitteli tuolloin erilaisia ykseyden malleja, joita ovat: 1) rakenteellinen eli konkreettinen ykseys; 2) toiminnallinen eli vallitsevien rakenteiden puitteissa toteutuva ykseys yhdenmukaisessa toiminnassa; sekä 3) spontaani eli omatoiminen hetkellinen ykseys. Lisäksi hän mainitsi 4) sovitun erilaisuuden, joka on luterilaisten kirkkojen keskinäinen ykseysmalli. Sen mukaan ”kirkon ykseys edellyttää täyttä yksimielisyyttä uskon ja opin keskeisestä sisällöstä sekä erottavien tekijöiden, erimielisyyksien ja hajaannusta aiheuttavien erilaisuuksien sovittamista”. Cantellin esittelemien mallien rinnalle arkkipiispa Johannes toi ortodoksisen ekklesiologian perustana olevan käsityksen näkyvästä ykseydestä.⁴³ Se vastannee lähinnä Cantellin kuvailemaa rakenteellisen ykseyden mallia, mutta kenties myös sovitun erilaisuuden mallia siten kuin sen voidaan nähdä toteutuvan ortodoksisten paikalliskirkkojen keskinäisessä yhteydessä. Ortodoksisen käsityksen mukaan kirkon ykseyteen on sovitettavissa sellaisia erottavia tekijöitä, jotka eivät kuitenkaan aiheuta erimielisyyksiä ja hajaannusta. Tällaisia ovat esimerkiksi paikalliseen kristilliseen perinteeseen ja tapakulttuuriin, liturgisiin käytänteisiin ja

36 Mikkeli 2016.

37 Mikkeli 2016 (Antti Raunion esitelmä).

38 Järvenpää 1991.

39 Mikkeli 1989; Uusi-Valamo 1990.

40 Dialogin arvioissa onkin todettu, että ”ekumeenisten kirkolliskokousten kanonien asemaa ja sitovuutta koskeva kysymys on osoittautunut vaikeaksi ratkaista. Ei ole käynyt täysin selväksi, mikä on kanonien merkitys kirkon ykseydelle.” Mikkeli 2016 (Antti Raunion esitelmä).

41 Mikkeli 2016.

42 Oulu 2001.

43 Oulu 2001 (Risto Cantellin esitelmä).

kieleen sekä kanonisen perinteen tulkintaan liittyvät kysymykset.

Ykseyden luonnetta koskien kirkkomme ovat yksimielisiä siitä, "että toiminnalliset tai funktionaaliset yhteyspyrkimykset ovat hyödyllisiä, mutta eivät riittäviä. Ykseyteen kuuluu myös rakenteellinen ulottuvuus."⁴⁴ Luterilaisen käsityksen mukaan ykseyden saavuttaminen voidaan nähdä "kasvavana yksimielisyytenä, askeleittain etenevänä prosessina." Ykseys rakentuu silloin sekä uskontunnustuksen sisällön varaan että apostolinen suksektion uskon, opin ja viran jatkuvuudelle.⁴⁵ Antti Raunio on esittänyt, että dialogin osapuolet lähtisivät etsimään sellaista ykseyden mallia, joka mahdollistaisi nyt vallitsevan yhteisymmärryksen pohjalta etenemisen kohti suurempaa ykseyttä.⁴⁶ Esitys osoittaa luterilaiseen perinteeseen ja sen perustalta hahmotettuun ekklesiologiaan sisältyvän ekumeenisen sovitteluvuuden ja monimuotoisuuden toleranssin, jolla on korostuneen paikallinen luonne.⁴⁷ Kyseessä on ykseys, joka samanaikaisesti rakentuu paikallisen ekumeenisen ekklesiologian katolisuudelle ja siinä koetun ykseyden kasvamiselle.

Paikallisen kirkon täyteen ajatus on keskeinen periaate ortodoksisessa ekklesiologiassa. Varhaisen patristisen ajattelun pohjalta 1900-luvulla eksplikoitun eukaristisen ekklesiologian mukaisesti jokainen paikallinen eukaristinen kokoontuminen manifestoi kirkon katolisuuden, kunhan se toteutuu kirkon piispakeskeisen järjestyksen puitteissa. Toisin sanoen, paikallisen eukaristisen kokoontumisen katolisuus ilmenee jännitteettömänä sovittumisena apostolisen suksektion, apostolisen uskon täyteen, kanonisen perinteen ja kirkon rakenteen puitteisiin. Tämä vastannee intentioltaan luterilaista ymmärrystä kirkon ykseydestä apostolisen suksektion uskon, opin ja viran jatkuvuuden perustalla.

Ortodoksinen ymmärrys näkyvästä ykseydestä ja luterilainen ymmärrys kasvavan ykseyden mallista ovat lähtökohdiltaan mahdollisesti suurelta osin samankaltaiset. Ongelmalliseksi niiden yhteen sovittamisen tekee kuitenkin kysymys erimielisyyksien sijoittamisesta ykseydessä kasvamiseen. Näkyvän ykseyden malli

on ortodoksisen ymmärryksen mukaan normatiivinen ja ontologinen. Se joko toteutuu tai on toteutumatta. Tapaan, jolla ortodoksisen kirkon piirissä näkyvä ykseys ymmärretään ja sitä kuvataan, on vaikea sijoittaa prosessimaisuutta tai ykseydessä kasvamisen ajatusta. Ne kuuluvat ykseyden saavuttamisen edellytyksiin.

Näkemyksien yhteen sovittamisen esteenä on myös erilainen ymmärrys paikallisen kirkon yhteydestä laajempaan kirkolliseen rakenteeseen eli oman kirkkoperheensä kokonaisuuteen. Mitä vaikutuksia kansallisen dialogin edistymiselle on sillä, että "ortodoksinen ja luterilainen kirkko ovat kumpikin osa omaa kansainvälistä kirkkoperhettä?"⁴⁸ Kuten liittyminen Porvoon kirkkoyhteisöön ja Leuenbergin konkordian torjuminen osoittavat, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kannalta voidaan paikallisesti ilmentää ja kokea ekumeenista yhteyttä ja ykseyttä, joka ei välttämättä ole mahdollinen jossain toisessa paikallisessa luterilaisessa kirkossa. Tämä ei vaaranna luterilaisten paikalliskirkkojen keskinäistä yhteyttä, vaan mahtuu luterilaisten kirkkojen keskinäisen sovitettun erilaisuuden piiriin. Sen sijaan Suomen ortodoksisen kirkon kannalta paikallisesti voidaan ilmentää vain sellaista ekumeenista ykseyttä, joka on mahdollista jokaisessa ortodoksisessa paikalliskirkossa. Mikäli ykseyttä edistettäisiin muulla tavoin, se vaarantaisi Suomen kirkon yhteyden osana ortodoksista kirkkoperhettä.

Dialogin eri vaiheissa on useaan kertaan toistettu, että osapuolet ovat tietoisia sen kansallista kontekstia suuremmasta merkityksestä: sen lisäksi, että kyse on kahden paikallisen kirkon dialogista, on kyse myös "idän ja lännen perinteen kohtaamisesta".⁴⁹ Suomen ortodoksisen kirkon kannalta katsottuna ortodoksisen kirkkoperheen sisäinen yhteys on velvoittavampi kuin paikallinen ekumeeninen yhteys. Tämä on seurausta ekklesiologiasta juontuvasta realiteetista: Suomen ortodoksinen kirkko on aidosti ortodoksinen kirkko ainoastaan silloin, kun se on yhteydessä toisiin ortodoksisiin kirkkoihin. Tämä tekee käytännössä mahdottomaksi ottaa sellaisia ekumeenisia askelia, jotka vaarantaisivat yhteyden muihin ortodoksisiin paikalliskirkkoihin. Kuten arkkipiispa Johannes on jo dialogimme alkuvaiheessa todennut, "ratkaisevat

44 Oulu 2001.

45 Oulu 2001 (Risto Cantellin esitelmä).

46 Mikkeli 2016.

47 Seppo Häkkisen mukaan "ekumeenisuus kuuluu keskeisesti luterilaiseen identiteettiin." Sofia 2010.

48 Iisalmi 1993 (Voitto Huotarinen avaussanat).

49 John Vikström totesi näin ensimmäisen dialogikierroksen avaussanoissa 1989. Tähän on palattu viimeksi 2016 käytyjen neuvottelujen yhteisessä lausumassa. Ks. myös Uusi-Valamo 1990; Joensuu 2007, Sofia 2009; Sofia 2010.

askelet” ovat mahdollisia vain ”laajemmalla kirkkojen välisellä tasolla.”⁵⁰ Tätä vasten on helppo yhtyä Seppo Häkkisen toteamukseen, että kysymys kirkosta on ”samalla sekä yleispiirteiltään selkeä että monitahoinen ja vaikea.”⁵¹

7. Lopuksi: Mitkä ovat dialogimme tavoitteet?

Paikallisesti käymämme dialogin tavoitteen tulee olla yhdenmukainen ortodoksisten kirkkojen ekumeenisen vision kanssa. Kreetalla 2016 kokoontuneen pan-ortodoksisen synodin mukaan ortodoksisten kirkkojen tavoitteena ekumeniassa on näkyvä ykseys uskossa ja rakkaudessa.⁵² Ortodoksille kirkolle tämä tarkoittaa ehtoollisyhteyttä, joka ilmentää täyttä kirkollisen rakenteen ja kristillisen elämän yhteyttä. Dialogimme nykyisten tulosten sekä paikallisen kirkkomme voimavarojen ja arvovalan perusteella en pidä todennäköisenä, että Suomen ortodoksinen kirkko voisi vielä esittää oman äitikirkkonsa eli Konstantinopolin patriarkaatin välityksellä yleisortodoksille foorumille konkreettisten ykseyden askelien ottamista ortodoksinen kirkon ja luterilaisen kirkon välillä.⁵³

Paikallisen dialogimme viimeisimmän keskustelukierroksen yhteydessä todettiin, että ”keskinäisessä tun-

temisessä ja ekumeenisen kanssakäymisen taidoissa on edetty niin pitkälle, että myös vaikeista ja haastavista teemoista voidaan keskustella avoimesti.”⁵⁴ Tämän luonnehdinnan rohkaisemana esitän, että tämän neuvottelukierroksen yhteydessä pohtisimme sitä, mikä on ekumeenisesti realistista tilanteessa, jossa kirkkojenvälistä laajaa yhdentymistä yleisortodoksisella tasolla ei ole näköpiirissä lähitulevaisuudessa (eikä Suomen ortodoksinen kirkko voi harkita ottavansa uudenlaisia konkreettisia ykseyttä ilmentäviä askelia). Kysymys kuuluu, ”mikä kahden paikallisen kirkon välillä on mahdollista?”⁵⁵

Näkinsin, että kysymykseen vastaaminen ohjaa meitä syventymään kysymyksiin, joista kirkkojemme kesken ei vallitse yksimielisyyttä. Näitä ovat ainakin ihmiskuva ja kirkon perinteen velvoittavuus. Ensimmäiseen liittyy kysymys pyhistä ihmisistä. Jälkimmäinen puolestaan on paljon laajempi kuin kysymykset kanoonisen perinteen asemasta ja ekumeenisten kirkolliskousten arvovallasta.

Dialogia jatkaessamme voimme samalla jatkaa rukousta ”kaikkien yhdistymiseksi” ja toivoa, että paikallista aluettamme laajempi kirkkojenvälinen yhdentyminen edistyisi suotuisasti kohti näkyvää ykseyttä.

Lähteet

Suomen ortodoksinen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oppineuvottelujen yhteiset julkilausumat 1989-2016. [<http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content4342D1>]

Kreetan pan-ortodoksinen synodin 2016 asiakirja Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World [https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world?_101_INSTANCE_VA0WE2pZ4Y0I_languageId=en_US]

50 Järvenpää 1991. Tätä vasten ei ole yllättävää, että arkkipiispa Johannes arvioi 2000-luvun alussa, ettei oppineuvotteluissa ole ”kyetty ottamaan sellaisia teologisia askeleita eteenpäin, jotka olisivat vaikuttaneet kirkkojen rakenteisiin.” Oulu 2001.

51 Oulu 2014.

52 ”It is clear that in the theological dialogues the common goal of all is the ultimate restoration of unity in true faith and love. The existing theological and ecclesiological differences permit, however, a certain hierarchical ordering of the challenges lying in the way of meeting this pan-Orthodox objective. The distinctive problems of each bilateral dialogue require a differentiation in the methodology followed in it, but not a differentiation in the aim, since the aim is one in all the dialogues.” Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World §12.

53 Mahdollista ja mielenkiintoista voisi kuitenkin olla kysyä Konstantinopolin patriarkaatilta kantaa paikallisen dialogimme jatkoon: mitä kysymyksiä olisi käsiteltävä ja mitä tavoitella.

54 Mikkeli 2016.

55 Näin on esittänyt Antti Raunio. Mikkeli 2016 (Antti Raunion esitelmä).

Kristittyjen yhteys ja Kirkon näkyvä ykseys yhteisenä luterilais-ortodoksisena tavoitteena

Suomen evankelis-luterilaisen ja Suomen ortodoksisen kirkon oppikeskustelut 14.-15.3.2019

Tomi Karttunen

1. Aiemmat keskustelut ja niiden ekumeeninen konteksti

Ortodoksisen kirkon ykseysnäkemyselle perustavan tärkeänä on pidetty seitsemän ekumeenisen konsiilin auktoriteettia. Luther vastaavasti tunnetusti esittää kritiikkiä kirkolliskokousten auktoriteettia kohtaan, jos se ei hänen tulkintansa mukaan ole yhtäpitävä Raamatun, Jumalan sanan kanssa. Voisiko nämä kaksi lähestymistapaa sovittaa keskenään? Oppikeskusteluissamme otettiin heti ensimmäisillä kierroksilla 80–90-luvun taitteessa esille ekumeenisten synodiin perintö sekä luterilaisille hieman vieraaksi jäänyt kirkolliskokousten kanonien ekumeeninen merkitys. Luonnollisesti lähestymistapaan vaikutti myös se, että ortodoksien delegaation johtaja metropoliitta Johannes oli väitellyt kirkollisista kanoneista ja niiden tulkinna.

Kaanonkysymyksen aiempaa myönteisemmälle ekumeeniselle käsittelylle 1980–90-luvun taitteessa oli luonut pohjaa siihenastinen teologinen keskustelu Raamatun ja tradition välisestä suhteesta sekä suomalaisen Luther-tutkimuksen uuspatristiseen ja *ressourcement*- sekä yleiseen, jakamattoman kirkon perintöä hyödyntävään ekumeeniseen teologiaan liittyvä pyrkimys nähdä reformaattori varhaiskirkon ja keskiajan teologian kontekstissa. Ytimessä on tällöin käsitys kirkosta sakramentaalisena kommuuniona, jonka teologian sieluna on Raamattu ja sen teologinen ja hengellinen eksegeesi. Luther toteaa *Kirkolliskokouksista ja kirkosta* -teoksessaan: "...parempi on juoda itse lähteestä kuin purosta. Ja samoin kaikki ihmiset tekevät: jos he ovat tilaisuudessa juomaan lähteestä, unohtavat he puron, vaikka ovatkin siitä saaneet hyötyä lähteelle pyrkinessään. Raamatun täytyy siis pysyä mestarina ja tuomarina." Reformaattori myöntää näin ollen myös purojen eli traditioiden pulppuavan lähteestä, mutta

puro voi samentua tai ehtyä, joten on syytä priorisoida itse lähteen vesi eli Raamattu Jumalan sanana.

Myöskään ortodoksit eivät pitäydy vain traditioon, vaan arvostavat Raamatun Jumalan sanana ja ilmoituksena. Ivan Dimitrov kirjoittaa: "Turvallisin tapa lähestyä kristittyjen, so. Kirkon ykseyttä, oli lukea uudelleen Raamatun, ainutta kiistämätöntä auktoriteettia kristittyjen keskuudessa, unohtamatta tietenkään apostolista traditiota."¹ Kirkkoisä Irenaeus, niin idän kuin lännenkin tärkeä kirkkoisä, oli yksi varhaisimmista "yksilähdeteorian" edustajista: Raamattu on lähteiden lähde. Samanaikaisesti hän painotti Raamatun, piispanviran ja tradition vuorovaikutuksen merkitystä. Yhteinen nimittäjä näille on apostolinen sessio tai jatkumo, joka viime kädessä on Kristus itse läsnäolevana kirkossaan Pyhä Hengen kautta. Hän on lähettänyt Kirkkonsa julistamaan evankeliumia sanoin ja teoin kaikkeen maailmaan.

Ekumeenisten kirkolliskokousten päätökset, Raamattu, piispanvirka ja evankeliumi kietoutuvat siten yhteen. Kehien ydin ja sydän on kolmiyhteisen Jumalan pelastava läsnäolo Kirkossa sanan ja sakramenttien kautta. Niinpä vuoden 1963 Montrealin Faith and Order -konferenssissa todettiin: "...elämme kristittyinä evankeliumin Traditiosta (*kerygman paradosis*), josta todistaa Raamattu ja joka on välittynyt kirkossa ja kirkon toimesta Pyhän Hengen voiman avulla. Traditio sanan tässä merkityksessä aktualisoituu Sanan saarnaamisessa, sakramenttien jakamisessa ja jumalanpalveluksessa, kristillisessä opetuksessa ja teologiassa sekä lähetystyössä ja kirkon jäsenten elämällään antamassa Kristus-todistuksessa. Se, mitä traditioprosessissa välitetään, on kristillinen usko, joka ei ole vain tiettyjen oppien summa, vaan Pyhän Hengen työn välittämä elävä todellisuus. Voimme puhua kristillisestä Traditiosta (isolla alkukirjaimella), jonka sisältönä on Jumalan ilmoitus ja itsensä antaminen Kristuksessa ja joka on läsnä kirkon elämässä. Tämä Traditio, joka

1 Dimitrov 2014, 61.

on Pyhä Hengen työtä, on kuitenkin ruumiillistunut traditioissa (tämän sanan kummassakin mielessä) tarkoittaen sekä ilmaisumuotojen erilaisuutta että eri yhteisöjä”.²

Luterilaiset perinteisesti painottavat ison T:n Traditiota. Sitä voidaan kuvata käsitteillä ”apostolinen usko” tai ”apostolinen evankeliumi”. Traditiot pienellä alkukirjaimella kuitenkin ruumiillistavat eleyssä historiallisessa todellisuudessa ison T:n sisältöä. Sitä ei voi tavoittaa ohi niiden. Usko ja sen lausuttu sisältö kuuluvat yhteen. Siksi luterilaisessa tunnustuksessa Raamattu on ylin arviointiperuste, mutta se hyväksyy traditiot, kun ne ovat päälähteen mukaisia ja välittävät samaa sanomaa ja elävää vettä. Uskon säännöt (*regula fidei*) ja ekumeeniset uskontunnustukset ovat tämän raamatullisen ytimen kiteyttäneet ja ohjanneet osaltaan myös Raamatun kaanonin vakiintumista. Kristuskeskeisyyden näkökulmasta jo ensimmäinen Nikean synodi 325 oli ratkaisevan tärkeä. Nikean(-Konstantinopolin) uskontunnustus tunnusti, että Jeesus Kristus Jumalan Poikana ”meidän ja meidän pelastuksemme tähden ihmiseksi tulleen” on ”samaa olemusta” (*homoousios*) kuin Isä.³ Muut synodit ovat oikeastaan tämän ”nikealaisen uskon” selitystä. Nikean uskontunnustus tiivistää myös kirkon attribuutit: yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen. Tässä on hedelmällinen yhteinen lähtökohta rakentaa myös pienemmissä asioissa yksimielisyyttä ja tavoitella traditioiden erilaisten korostusten avoimuutta toiselle yhteistä evankeliumia tarjolla pidettäessä.

1.1 Erottelu uskon ja sen kontekstuaalisen ilmaisun välillä kanonien tulkinnan hermeneuttisena periaatteena

Vuoden 1989 oppikeskusteluissa todettiin tältä pohjalta: ”...että ekumeenisten synodien perintö on olennainen osa kirkon elämää ja olemusta. Siksi pidettiin tarpeellisenä pohtia edelleen opin ja kanonien välistä suhdetta sekä kanonien ekumeenista velvoittavuutta kirkolle nykyajassa.” Kanonien tulkinnan ja niiden merkityksen ekumeenisen merkityksen kannalta oli tärkeä tehdä erottelu uskon ja sen kontekstuaalisen ilmaisun välille. Yhtäältä kanonit eivät ole varsinaisia oppilauseumia, mutta ne perustuvat ilmoitukseen kristillisen uskon ja opin kontekstuaalisena tulkintana. 1990 todettiin: ”...kirkon kanonit nousevat uskosta, joskin ne on laadittu vastauksena tietyn historiallisen kontekstin asettamille haasteille. Ne tukevat jatkavas-

ti uskon ja rakkauden mukaista elämää kirkossa ja ne ovat ymmärrettävissä vain uskosta käsin. Pidettiin tärkeänä saada aikaan mahdollisimman laaja ekumeeninen selvitys siitä, mikä on kanonien velvoittavuus kirkkojen nykyisessä käytännössä ja mikä merkitys niillä on eri kirkkoille.”

Aiemmin oli jo Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käydyssä keskustelussa löydetty luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon tulkinnan välinen paralleeli uskossa läsnäolevan Kristuksen ajatuksesta käsin, osallisuudesta kolmiyhteisen Jumalan elämään lahjoittavana rakkautena Kristuksessa Pyhän Hengen työn kautta. Tästä lähtökohdasta käsin todettiin kristityn elämän olevan uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuudesta Kristuksessa kumpuavaa. Kanonien ydin on siis kristillisen uskon perustotuiksissa, ja niiden kirjain ja henki toteutuvat uskon ja rakkauden elämänmuodossa. Tämä yleinen ja yhteinen peruslähtökohta ei kuitenkaan sanonut mitään sen konkreettisempaa kanonien käytännön soveltamisesta ja merkityksestä eri kirkkoille. Toivomuksena oli, että tästä laadittaisiin ”mahdollisimman laaja ekumeeninen selvitys”, mikä vielä antaa odottaa itseään ja on nykyisessä tilanteessa myös kirkon ja valtion suhteita ajatellen ehkä vielä ajankohtaisempi.

1.2. Ykseyden saavuttaminen yhdessä kasvamista, askeleittain etenevä prosessi

Ekumeenisen ykseyden peruskysymyksiin keskittyvien pohdintojen jälkeen vuoden 2001 dialogissa päätettiin käsitellä ikään kuin metatasolla sitä, millainen on ortodoksinen ja millainen luterilainen käsitys kirkon näkyvästä ykseydestä ja sen edellytyksistä. Julkilausumassa todetaan: ”Ortodoksiselle kirkolle on olennaista käsitys ”näkyvästä ykseydestä”, joka ilmenee sekä kirkon opissa että sen rakenteissa. Siihen kuuluu myös yhteisesti tunnustettu virka, apostolinen suksessio sekä vihkimyksissä että oppiperinteessä, jotka ovat edellytyksiä sakramentaaliselle ykseydelle. Yhteisen eukaristian toimittaminen ja yhteinen osallistuminen siihen ilmaisevat näkyvällä tavalla kirkon ykseyttä aina ja kaikkialla. Ykseyden edellytyksiin kuuluvat myös seitsemän ekumeenisen synodin oppilauseumat ja kaanonit, jotka tukevat kirkon ja sen jäsenten uskoa ja elämää. *Kuuliaisuus tätä traditiota kohtaan ei kuitenkaan ole legalistista sitoutumista kirjaimen, vaan uskollisuutta kerran ilmaistuja tavoitteita ja periaatteita kohtaan* [kurs. TK]. Paikalliset perin-

2 Suuntana ykseys, 168.

3 Vrt. Davis 1990, 61; Thuren & Thuren 2017, 88–94.

teet voivat olla arvokkaita, mutta niiden ja synodien arvovalan välillä on periaatteellinen ero. Muut arvovaltaiset linjaukset, kuten ekumeenisen patriarkaatin kirjeet ja niihin sisältyvät suositukset, ilmaisevat nekin osaltaan yhteyden edellytyksiä, lähinnä yhteyttä valmistelemina ja yhteyttä rakentavina toimenpiteinä.”

Ortodoksisissa käsityksissä nostetaan esiin siis kirkon opin ja rakenteen yhteenkuuluvaisuus käsiteltäessä kirkon ”konstituutiota”. Tarkemmin eriteltynä todetaan, että näihin edellytyksiin kuuluvat ”yhteisesti tunnustettu virka, apostolinen suksessio sekä vihkimyksissä että oppiperinteessä, eukaristia, seitsemän ekumeenisen synodin oppilausumat ja kaanonit”. Jälleen etsitään kanonien ja niitä kohtaan osoitetun kuuliaisuuden ydintä: ”Kuuliaisuus tätä traditiota kohtaan ei kuitenkaan ole legalistista sitoutumista kirjaimeen, vaan uskollisuutta kerran ilmaistuja tavoitteita ja periaatteita kohtaan.”

Luterilaiselta puolelta taas tiedonannossa todetaan: ”... Luterilaisen reformaation tarkoituksena ei ollut hajottaa kirkkoa vaan saada lännen katolisessa kirkossa aikaan välttämätön uudistus. Ruotsi-Suomessa *uskonpuhdistus ei merkinnyt välirikkoa menneisyyteen eikä katkosta kirkon jatkuvuuteen, jonka keskeisenä sisältönä oli mm. apostolinen suksessio uskon, opin ja viran jatkuvuutena*. [kurs. TK] Vatikaanin II konsiili toteutti suuren osan reformaation uudistusvaatimuksista. Luterilainen kirkko on opillisesti ja historiallisesti Rooman perillinen ja sen tähden luterilaisuuden itseyttä edellyttää tämän perinnön ja roomalaistollisen teologian tuntemusta.

Luterilaisten tunnustuskirjojen mukaan kirkon ykseyden edellyttää tunnustautumista evankeliumin puhtaaseen oppiin ja sakramenttien oikeaan toimittamiseen. Usko elää ja kasvaa Jumalan sanan ja sakramenttien varassa. Pääsakramentit ovat kaste ja ehtoollinen, mutta luterilaiset tunnustuskirjat eivät rajoita sakramenttien määrittelyä vain niihin, sillä tietyin edellytyksin voidaan niissä pitää myös esim. rippiiä ja pappisvihkimystä sakramenteina. Yhteinen ehtoollinen ilmaisee täydesti olemassa olevan ykseyden, mutta se ei ole väline ykseyden saavuttamiseksi. Kasteen merkitys on perustavaa laatua kirkon ykseydelle. Luterilaisten kirkkojen ykseysmalli on ’sovitettu erilaisuus’, jonka mukaan kirkon ykseys edellyttää täyttä yksimielisyyttä uskon ja opin keskeisestä sisällöstä sekä erottavien tekijöiden, erimielisyyksien ja hajaannusta aiheuttavien erilaisuuksien sovittamista. Ykseyden saavuttaminen voidaan siten nähdä myös kasvavana yksimielisyytenä, askeleittain etenevänä prosessina. [kurs. TK] Tällaista menetelmää on käytetty mm. Porvoon julistuksessa ja Yhteisessä julistuksessa vanhurs-

kauttamisopista, ja se poikkeaa esimerkiksi Leuenbergin konkordian liian kapea-alaisesta mallista.”

Ykseyden perusedellytyksiin luetaan siis evankeliumin puhdas oppi ja sakramenttien oikea toimittaminen. Jo Augsburgin tunnustuksessa vakuutetaan reformaation sitoutuneen jatkuvuuteen apostolisessa uskossa, opissa ja virassa. Luterilainen tunnustus ei ole aukottomasti sitoutunut ainoastaan kahteen sakramenttiin. On siis keskustelun varaa muiden pyhien toimistusten luonteesta evankeliumin tarjolla pitämisessä ja kirkon jäsenten pastoraalisessa tukemisessa kristillisen sanoman pohjalta. Pidetään myös tärkeänä yksimielisyyttä uskon ja opin keskeisestä sisällöstä sekä erottavien tekijöiden, erimielisyyksien ja hajaannusta aiheuttavien erilaisuuksien sovittamista. Eteneminen on kasvuprosessi, joka kypsyä askeleiden ottamiseksi eteenpäin kohti ykseyttä.

Kyse on siis tässäkin, kuten ortodoksisissa mallissa, Kirkon varsinaiseen tarkoitukseen ja sanoman sisältöön keskittymisestä, ei takertumisesta kaikkiin opin muotoilun yksityiskohtiin ja jokaiseen yksityiskohtaan. Kunhan pääajatus, perustotuus, tulee selväksi. Ei tarvita niinkään luterilaista kulttuuria kuin lähen-tymistä yhteisen kristillisen uskon pohjalta ja siihen syventymistä yhdessä Pyhän Hengen johdatuksessa. Ehkä ortodoksien aiemmassa dialogissa ilmaiseman ajatuksen, jonka mukaan kanonien tulkinnessa on pidettävä kiinni alkuperäisestä tarkoituksesta ja periaatteista, voidaan nähdä lähestyvän tällaista differenti-oivan konsensuksen, erot sovittavan yksimielisyyden mallia. Juha Pihkala on puhunut genotyypin säilyttämisen tärkeydestä, vaikka fenotyyppi vaihtelisikin. Luterilaisella puolella korostetaan edelleen, että ehtoollisyhteys edellyttää yksimielisyyttä evankeliumin opista ja sakramenteista sekä niitä palvelevasta virasta. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ekumeenisen toiminnan suuntaviivoissa vuoteen 2020 todetaan: ”Dialogin edetessä voidaan lähestyä mahdollisuutta viettää yhteistä ehtoollista. Sitä edeltää riittävän yksimielisyyden saavuttaminen keskeisissä opinkohdissa. Sellaisia ovat kysymykset kasteesta, ehtoollisesta ja kirkon virasta.”

Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käydyssä teologisessa dialogissa todettiin jo vuoden 1974 oppikeskusteluissa, teesissä II 11: ”Pappisviran sakramentalista luonnetta koskevan ongelman osalta sekä koko sakramenttiopin valossa on tutkittava, mikä merkitys dialogillemme on erällä luterilaisten tunnustuskirjojen kohdilla, joiden mukaan kättenpäällepanemisen kautta tapahtuvaa papiksi vihkimistä voidaan nimittää sakramentiksi.” Tästä opillisesta kysymyksestä muotiltiin sittemmin differentioiva konsensus teologi-

sessä dialogissa luterilaisen kirkkomme ja Helsingin katolisen hiippakunnan kanssa, raportissa *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* (2017). Luterilaiset ja katolilaiset totesivat:

201. Olemme yksimielisiä, että vihkimys pyhään palvelusvirkaan on sakramentaalinen. Se on instrumentaalinen akti, jossa rukoillaan Pyhän Hengen lahjaa ja jossa tuo lahja välitetään Jumalan sanan lupauksien ja kätten päällepanemisen kautta. Katolisen opetuksen mukaan vihkimys on yksi sakramenteista. Luterilaisten tunnustuskirjojen mukaan on samoin mahdollista ymmärtää vihkimys, 'kätten päällepaneminen' sakramenttina, jos se ymmärretään vihkimyksenä Jumalan käskyyn ja lupauksiin perustuvan sanan ja sakramenttien palveluksen virkaan. Vihkimyksessä Isä Jumala lahjoittaa Kristuksen oman palveluviran (*in persona Christi*) ja Pyhä Henki pyhittää ja antaa armolahjoja kirkon virkaan. Siten vihkimysvirka ymmärretään osallistumisena Kolmiyhteisen Jumalan missioon kirkon yhteydessä (*koinonia*). Sen kristologiset ja pneumatologiset juuret ovat koko kirkon apostolisuudessa, jonka hyväksi kaikkien uskovien pappeus ja vihkimysvirka toimivat yhdessä toisiaan täydentäen.

1.3. Nikealaisen uskon tunnustaminen: oppi, kanonit ja eukaristinen ekklesiologia

Ekumeenista ykseysmallia hahmoteltaessa on pidettävä mielessä se, mitä kirkon näkyvä ykseys molempien mukaan tarkoittaa. Pohjimmiltaan sekä ortodoksit että luterilaiset näyttävät liittyvän kirkkoisä Irenaeuksen ajatukseen, jonka mukaan apostolinen suksessio merkitsee kirkon viran - erityisesti piispan kaitsentaviran -, Raamatun ja tradition sekä kirkkoyhteisön vuorovaikutusta. Tämä merkitsee, että kirkollisen yhteyden (*communio*), uskonperinnön (*traditio*) ja viran seuraannon (*successio*) välinen vuorovaikutus kuuluu apostolisen uskon säilyttämisen ja eteenpäin välittämisen kokonaisuuteen.⁴

Piispa on kirkossa ja kirkko piispassa; hänen tulee uskollisesti välittää kirkon oppi eteenpäin yhtenä piispojen kollegion jäsenenä ja edeltäjiensä legitiiminä seuraajana. Yhteys ja uskollisuus koskee siten sekä diakronista uskollisuutta apostoliselle uskolle yhteydessä tätä uskoa välittäneisiin piispoihin ja kirkkoon kokonaisuutena että synkronista yhteyttä ja yksimie-

lisyyttä nykyisen piispojen kollegion ja sitä kautta paikalliskirkkojen kesken. Sekä luterilaiset että ortodoksit painottavat synodaalisuuden ja paikalliskirkon merkitystä. Eroja tulee siinä, miten nämä tarkasti ottaen rajataan ja ymmärretään sisällöllisesti ja kirkon käytännön elämän kannalta.

Apostolisen uskon opillisen sisällön kannalta on keskeistä saavuttaa yksimielisyys Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksen merkityksestä Raamattuun pohjaavan nikealaisen uskon ilmaisuna. Voitaneen näet sanoa, että muut ekumeeniset kirkolliskokoukset ja itse asiassa reformaation teologiakin on "nikealaisen uskon" selittämistä. Raamatun primaarisesta asemasta tässä kokonaisuudessa ja kirkon yhteisestä uskosta sen yleisenä hermeneuttisena avaimena voitaneen löytää erot sovittava yksimielisyys. Tämän konkretisoimiseksi voisi ilmaista ekumeenisten kirkolliskokousten keskeiset opilliset teemat ja sitoutumisemme niihin, esimerkkeinä oppi Kristuksen kahdesta luonnosta sekä Pyhä Kolminaisuus ja yhteinen käsitys kirkolliskokousten antamien kanonien alkuperäisestä tarkoituksesta ja tavoitteista. Yksi käytännön askel "uskon lain ja rukouksen lain" ekumeenisen lähtymisen tiellä on luterilaisen kirkon ekumeenisten asiain toimikunnan piispainkokoukselle valmisteleva esitys, jonka mukaan ekumeenisissa yhteyksissä voitaisiin Nikean uskontunnustuksesta käyttää ekumeenista sanamuotoa ilman *filioque*-lisäystä.

Apostolisen uskon keskeisen sisällön sanoittamisessa voidaan käyttää hyväksi kansainvälisen ja kahdenvälisen luterilais-ortodoksisen teologisen dialogin sekä muiden dialogien, erityisesti ortodoksis-katolisen, luterilais-katolisen, ortodoksis-anglikaanisen ja anglikaanis-luterilaisen teologisen dialogin tuloksia, suomalaisen ja suomalais-venäläisen oppikeskustelun lisäksi. Huomionarvoinen on myös Juha Pihkalan havainto Usko ja rakkaus -kirjassa, että Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käydyt teologisen dialogin pohjalta voitaisiin ehkä jo nyt sanoa luterilaisesta näkökulmasta, että on saavutettu riittävä yksimielisyys Augsburgin tunnustuksen artiklojen 1–21 uskonkohdista.⁵

Ennen kuin voidaan keskustella virasta ja sakramenteista, erityisesti eukaristiasta, tulee sanoittaa yhteinen käsitys kirkosta. Monesti on todettu, että etenkin silloin, kun virkakäsitys on selkeän sakramentaalinen, se liittyy selkeästi käsityksiin kirkosta ja eukaristiasta. Eukaristinen yhteys ja kirkollinen yhteys ovat saman

4 Vrt. Kasvavaa yhteyttä III 1.2 Patrinen aika: yhteys kommuunion, tradition ja suksession välillä.

5 CA:n artiklojen 1–21 aiheet ovat: Jumala, perisynti, Jumalan Poika, vanhurskauttaminen, kirkollinen virka, uudesta kuuliaisuudesta, kirkosta, mitä kirkko on?, kaste, Herran ehtoollinen, rippi, parannus, sakramenttien käyttö, kirkollinen järjestys, kirkon säätämät tavat, yhteiskunnallinen elämä, Kristuksen tuomiolle tulo, vapaa ratkaisovalta, synnin alkusyy, usko ja hyvät teot, pyhien palvonta.

asian eri puolet. Ajatellen käsityksiä kirkosta, eukaristiasta ja virasta ja yksimielisyyden saavuttamista niitä koskevista perustotuksista hyvänä apuna on suomalainen luterilais-katolinen raportti *Kasvavaa yhteyttä*. Kirkon ydintehtävää, evankeliumin julistamista sanoin ja teoin, ajatellen olisi hyvä sanoittaa yhdessä myös aiempaa kattavammin vallitseva paralleeli ortodoksisen jumalallistumiskäsityksen ja luterilaisen, Kristuksen elävää vaikutusta uskovassa korostavan vanhurskauttamiskäsityksen välillä. Hyvänä pohjana on tällöin se dialogi ja keskustelu, jota tästä teemasta on käyty kirkkomme ja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa sekä tämän jälkeen myös kansainvälisesti.

Kanonien ja opin välisestä suhteesta on jo saavutettu hyvä peruslähtökohta, kun Hannu Kampuri vuoden 1990 neuvotteluissa totesi kanon-tutkimusta hyödyntäen: "Opin ja kanonien välinen suhde määritellään usein siten, että kanonit ovat muuttumattoman opin soveltamista tiettyihin konkreettisiin kysymyksiin."⁶ Tämä peruslähtökohta on linjassa "erot sovittavan yksimielisyyden" menetelmän (differentioitu tai differentioiva konsensus) kanssa, kun lähdetään siitä, että sama asia voidaan sanoittaa hieman eri tavoin eri traditioissa. Oppiperustasta meillä on jo aiempien keskustelujen valossa varsin pitkälle menevä yksimielisyys, joten on eväitä saavuttaa lähentymistä myös "nikealaisen uskon" soveltamisesta kirkon käytännön elämän järjestykseen liittyvissä kysymyksissä yhteisen teologisen pohjan valossa.

Vuonna 1990 Hannu Kampuri esitti luterilaisesta näkökulmasta kokoavia, ekumeeniseen sillanrakennukseen tähtäviä periaatteita, joiden pohjalta voidaan edelleen kehittää myös yhteistä näkemystä: "luterilaiset... hyväksyvät ja puolustavat synodien päätöksiä sikäli kuin ne eivät ole ristiriidassa Raamatun kanssa... a) luterilaisuus torjuu sekä legalismin että antinomismin b) luterilaisuus pitää kirkollista lainsäädäntöä tarpeellisenä c) luterilaisuus vetoaa ekumeenisiin synodeihin sekä uskon että kirkko-oikeuden asioissa d) luterilaisuus ei ole määritellyt kantaansa ekumeenisten synodien lukumäärään e) luterilaisuus ei ole muodollisesti määritellyt kantaansa synodien kanoneihin."⁷ Ja vielä: "Molemmat, sekä kanoniset fundamentalistit että liberaalit ovat periaatteessa väärässä jo suhtautumistavassaan kanoneihin."⁸

Julkilausumattomana edellytyksenä tässä voidaan nähdä sakramentaalinen ekklesiologia, jonka lähtökohtana on analogia Kristuksen kahteen luontoon sekä luterilaisen ehtoolliskäsityksen reaaliapresens ja ajatus sanan sakramentaalisuudesta: "CA:n periaate torjuu ekklesiologisen monofysitismen."⁹ Vastaavasti ortodoksit ovat esimerkiksi globaalissa dialogissa roomalaiskatolisen kirkon kanssa yhdessä todenneet vuoden 1982 Münchenin julkilausumassa: "Kirkko manifestoi sitä, mikä on trinitaarisen *koinonian* sakramentti, 'Jumalan asuminen ihmisten keskellä' (vrt. Ilm. 21:3)."¹⁰

2. Kohti erot sovittavaa yksimielisyyttä apostolisesta nikealaisesta uskosta, kirkosta, eukaristiasta ja virasta?

Niin luterilaiset kuin ortodoksit sitoutuvat kirkon näkyvää ykseyttä tavoiteltaessa apostoliseen uskoon ja evankeliumiin sekä niitä palvelevaan, jumalallisesti asetettuun apostoliseen virkaan. Ytimeltään apostolisuuden korostamisessa on kyse kolmiyhteisen Jumalan ilmoituksesta Jeesuksessa Kristuksessa Herranamme ja Vapahtajanamme. Hänet on lähetetty maailmaan "meidän ja meidän pelastuksemme tähden". Kirkko on hänen asiallaan, ja hän on Kirkossa itse läsnä.

Kirkon sisäiset ristiriidat nakertavat sanoman uskottavuutta ja samalla uskollisuutta meille annetun perustehtävän hoitamisessa. Siksi ekumeniaakin harjoitetaan Herramme ylimmäispapillisen rukouksen viitoittamana. Kun tavoitellaan yhteyttä, "jotta maailma uskoisi", on hyvä aina palata tuohon perustehtävään ja kysyä myös, keitä me olemme. Miten voimme yhdessä – erilaisista perinteistämme huolimatta – ilmaista sitoutumisemme nikealaiseen uskoon ja mitä se käytännössä tarkoittaa, kun pyrimme sen pohjalta julistamaan evankeliumia, armoa, uskoa ja rakkautta?

I. Ensimmäinen askel olisikin nähdäkseni laatia yhteinen julkilausuma teemasta "Nikealainen usko ja apostolisen evankeliumin julistus tänään". Tämä pitäisi sisältää ensinnäkin yhteisen näkemyksen muodostamista Raamatun ja kirkon tradition, erityisesti seitsemän ekumeenisen kirkolliskokouksen, sekä toisaalta luterilaisten tunnustuskirjo-

6 Kampuri 1990, s. 2.

7 Kampuri 1990, s. 6.

8 Kampuri 1990, s. 7.

9 Kampuri 1990, s. 8.

10 Lainattu Coman 2018, 203 mukaan.

jen, etenkin Augsburgin tunnustuksen, välisestä suhteesta. Toiseksi tulisi selvittää Jumalan kuvan ja kaltaisuuden korjaantumista eli jumalallistumisen ja vanhurskauttamisen paralleelisuutta.

- II. Toinen askel olisi lähestyä kysymystä kirkon sakramentaalisuudesta, kirkkoa kolmiyhteisen Jumalan kirkkona ja mystisenä Kristuksen ruumiina, jossa päästään osalliseksi pyhän Kolmiyhteyden elämästä sanan ja sakramenttien, erityisesti eukaristian kautta. Koska ortodoksisen kirkon jäsenyyteen siirtyminen ja eukaristiaan osallistuminen edellyttää mirhavoitelun sakramenttia, olisi tätä kokonaisuutta syytä käsitellä erikseen. Tarvittaisiin siis julkilausuma teemasta "Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen liittäminen: kaste, mirhavoitelun sakramentti ja konfirmaatio".
- III. Vasta kolmanneksi voitaisiin edetä käsittelemään kirkkoa eukaristisena yhteisönä, liturgista elämää ja sakramenteja yleensä kirkon elämän yhteydessä.
- IV. Neljäs askel olisi keskustelu kirkon virasta ja yhteisen näkemyksen muotoilu kirkon sakramentaalisesta virasta - diakoni, pappi ja piispa - sekä viran kytkeytymisestä koko kirkon apostolisuuteen ja synodaalisuuteen sekä uskovien yhteiseen pappeuteen.
- V. Viidenneksi käsiteltäisiin kysymystä kirkon yhteyden käytännöllisestä toteutumisesta seitsemän ekumeenisen synodin, kirkon järjestyksen ja moraalikysymysten valossa.¹¹

3. Kirkon ykseys ja eukaristinen ykseys: lähentymisen askeleiden hahmottelua

Vuoden 2001 teologisen dialogin aiheena oli siis "kirkon yhteyden edellytykset." Aiheesta esitelmöivät metropoliitta Johannes ja kirkkoneuvos Risto Cantell. Kokouksen julkilausuman ja edellä todetun pohjalta voitaisiin hahmotella yhteistä luterilais-ortodoksista viiden askelen tiekarttaa kohti läheisempää luterilais-ortodoksista yhteyttä Suomessa ja sitä kautta toivon mukaan myös globaalissa kristikunnassa, Kristuksen maailmanlaajassa kirkossa.

Ortodoksinen näkökulma ykseyteen: apostolinen suksessio sekä vihkimyksessä että oppiperinteessä edellytyksenä sakramentaaliselle ykseydelle. Seitsemän ekumeenisen synodin oppilausumat ja kaanonit tukevat kirkon ja sen jäsenten uskoa ja elämää. Niiden tulkinna tulee ilmentää "uskollisuutta kerran lausuttuja tavoitteita ja periaatteita kohtaan".

Luterilainen näkökulma ykseyteen: Ehtoollisyhteyden edellytyksenä on yksimielisyys apostolisesta uskosta ja evankeliumista sekä sakramenteista, etenkin kasteesta ja ehtoollisesta, ja niitä palvelevasta kirkon virasta. Tämä tekee mahdolliseksi virkojen vastavuoroisen tunnustamisen ja ehtoollisyhteyden.

Näin ollen tavoiteltaessa näkyvää ykseyttä yhteisenä tavoitteena tulisi olla erot sovittava yksimielisyys seuraavissa kirkon elämän kannalta keskeisissä asioissa, joita kutakin tulisi käsitellä ainakin yhdessä dialogitaapamisessa, niin että tapaamisen pohjalta laadittaisiin yhteinen teksti käsitellystä teemasta. Lisäksi käsiteltäisiin ajankohtaisia teemoja tarpeen mukaan:

1. Nikealainen usko ja apostolinen evankeliumi
2. Oppi pelastumisesta
3. Kaste ja eukaristia, sakramentit kirkon elämässä
4. Kirkon virka ja apostolinen suksessio kirkkojen sakramentaalisessa kommuuniossa
5. Seitsemän ekumeenisen synodin kanonit, kirkko-oikeus ja moraalikysymykset

11 Esimerkiksi Pekka Metson ja Heta Hurskaisen artikkelissa 2018, 206 todetaan: "Kysymyksiä, joissa kirkot voisivat syventää keskenään yhteisymmärrystä, ovat ainakin virka, traditio, koinonia ja kommuunioekkesiologia sekä moraalikysymykset. ...Rinnakkaisessa tarkastelussa lausunnot aukeavat toistensa suuntaan. Tällaisia kohtia ovat etenkin apostolisuus sekä viran keskeisyys ja merkitys kirkon ykseydelle. Ajatus koinoniasta näyttää myös olevan tällainen, vaikka koinonian luonne onkin ymmärretty eri tavoin etenkin suhteessa virkaan."

Eucharist, Intercommunion, Church: A “more difficult question” for future dialogue

Suomen evankelis-luterilaisen ja Suomen ortodoksisen kirkon
oppikeskustelut 14.-15.3.2019

Grant White

Dear brothers and sisters in Christ, as we prepare for the celebration of our Lord's Passover, allow me to begin by asking us to hear the word of the enigmatic, yet ever fruitful Letter to the Hebrews:

Therefore, since we are surrounded by so great a cloud of witnesses, let us also lay aside every weight and the sin that clings so closely,^[a] and let us run with perseverance the race that is set before us, 2 looking to Jesus the pioneer and perfecter of our faith, who for the sake of ^[b] the joy that was set before him endured the cross, disregarding its shame, and has taken his seat at the right hand of the throne of God. (Hebrews 12:1-2, NRSV) . . . Therefore, since we are receiving a kingdom that cannot be shaken, let us give thanks, by which we offer to God an acceptable worship with reverence and awe; 29 for indeed our God is a consuming fire. (12:28-29)

Therefore let us give thanks to him who suffered and died “outside the city gate” for bringing us together this far and ask mercy, grace, humility, and wisdom for our conversation, that God will accept and purify our worship today with God's consuming fire.

Introduction: Eucharist, church, intercommunion

As Professor Metso noted at the conclusion of his presentation yesterday, the 2016 Mikkeli consultation stated that *keskinäisessä tuntemisessa ja ekuumeenisen kanssakäymisen taidoissa on edetty niin pitkälle, että myös vaikeista ja haastavista teemoista voidaan keskustella avoimesti* [“mutual knowledge and the skills of ecumenical interaction have progressed so far that difficult and challenging themes can also be discussed openly”]. As you will recall, Professor Metso proposed the subjects of the human person and the binding nature of tradition as two such themes for future discussion. The purpose of my presentation today is to suggest a third “difficult and

challenging theme”: Eucharist and intercommunion. In Orthodox perspective, the interrelationship of Church and Eucharist has to do with the basic conditions for the visible unity of the Church. In turn, this interrelationship, expressed in the so-called “eucharistic ecclesiology” espoused by Orthodox theologians in the twentieth century, has to do in turn with the related question of intercommunion and the painful reality of our inability to share the Eucharist at the same table. This reality is not only a source of personal pain to Orthodox and Lutheran Christians, it also presents a shameful sign of contradiction to a world which sees our division and draws its own conclusions about what we claim to profess.

Why this theme? In my view, a variety of reasons compel us to take up this painful topic: 1. The centrality of the Eucharist not only to Orthodox life but as well to Orthodox ecclesiology; 2. The mission of the Church as witness to the reconciling love of God in Christ, healing and transforming our hatreds, prejudices, and divisions in a community purchased by Christ's own blood and energized by God's Spirit; 3. The felt need, after so many years of profound and fruitful dialogue at the international and local levels, to manifest in our local settings the fruits of dialogue in concrete, prophetic acts witnessing to the reconciliation wrought by God in Christ.

I will begin with a very brief discussion of Eucharistic ecclesiology and its relationship to the question of intercommunion. This section will conclude with the observation, well known to all here, that an Orthodox Eucharistic ecclesiology does not admit of Orthodox and Lutheran Christians sharing the Eucharist without full agreement in liturgy, the faith “once delivered to the saints,” and the structure of the church gathered at the Eucharist around the bishop. My presentation will then turn to brief discussion of four attempts by Orthodox theologians in the 20th and 21st centuries to respond to the challenges of Eucharistic ecclesiology in the context of ecumenical dialogue and conversa-

tion: 1. The 1934 and 1935 proposals of Fr. Sergius Bulgakov for the practice of “partial intercommunion” among the members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius; 2. the proposals of Paul Meyendorff for Orthodox articulation of a baptismal ecclesiology as a necessary counterweight to Eucharistic ecclesiology; and 3. the proposals of Petros Vassiliadis for an “eschatological ecclesiology” which not only counterbalances but challenges the current Eucharistic ecclesiology from the perspective of a Pauline theology of the Eucharist; and 4. the reflections of Ion Bria regarding the significance of the so-called “liturgy after the Liturgy” for ecumenical life and mission today.

Eucharistic ecclesiology and sharing the Eucharist

It is important to note at the outset that, especially in the context of ecumenical dialogue, Orthodox theologians continue to reflect on ecclesiology. At the same time, however, I think it is fair to say that Eucharistic ecclesiology, as it has been articulated in the work of Nikolas Afanasieff, Georges Florovsky, Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, and others, is the dominant ecclesiological model held by Orthodox theologians in ecumenical conversations today. For our purposes here, the central feature of this ecclesiology is its assertion that the local church is that which is gathered around one bishop, together celebrating one Eucharist. In broad outline: drawing especially upon St. Ignatius of Antioch, Afanasieff and those who followed him emphasize the catholicity of the local church as gathered around one bishop at the celebration of the Eucharist. Thus, catholicity is understood as a matter of depth rather than breadth; in this view, the “villain” of early Christian ecclesiology is St. Cyprian of Carthage and his introduction of the idea of a “universal church” whose catholicity is guaranteed by the bishop in communion with all other bishops of the church.

In concluding his overview of eucharistic ecclesiology in the twentieth century, Metropolitan Kallistos Ware summarizes this view of the church as follows: “Eucharistic ecclesiology” implies therefore a threefold unity: Eucharistic unity, that is, unity in the one loaf and the one cup of Holy Communion; dogmatic unity, that is, unity in the one faith; and ecclesial unity, that is, unity in the bishop. Together they form a threefold cord. Let us take care to keep the three strands intertwined.”¹ What then does a eucharistic ecclesiology understood in these terms mean for the possibility of sharing communion?² Metropolitan Kallistos succinctly notes, quoting Dumitru Staniloae:

A sound eucharistic ecclesiology, then, so far from involving the acceptance of intercommunion, implies rather its repudiation. As Father Staniloae insists: “Ecclesiastical unity, unity in faith, and unity in the Holy Eucharist are all three inseparable and interdependent . . . Consequently, the Orthodox Church cannot accept ‘intercommunion,’ which separates communion in the Holy Eucharist from unity in faith and ecclesiastical unity. More exactly, such intercommunion is a danger than threatens to destroy the Church.”³

Responses to eucharistic ecclesiology: Bulgakov, Meyendorff, Vassiliadi

In spite of the centrality of eucharistic ecclesiology for Orthodox participants in ecumenical contexts (and indeed for the general pastoral practice of the local Eastern Orthodox churches today) and its implications for the (im)possibility of sharing communion with other Christians, I think it important to note that in spite of this situation, there are other Orthodox approaches to the question of church and sharing the Eucharist. Again, time does not permit me to discuss any of the following approaches in detail; my hope is that noting that Orthodox discussions of Eucharist and sharing the Eucharist have not been and are not limited to those that flow from a particular reading of eucharistic

1 Metropolitan Kallistos (Ware) of Diokleia, “Communion and Intercommunion,” in: Thomas Fisch, ed., *Primary Readings on the Eucharist* (Collegeville: Liturgical Press, 2004), p. 194. This essay, as the author notes, is a revised 1980 version of an earlier version published as “Church and Eucharist, Communion and Intercommunion,” *Sobornost* 7:7 (Summer 1978), pp. 550–567. Ware’s essay provides an excellent overview of the content of Eucharistic ecclesiology and the approaches to intercommunion that stem from it. For a more recent and comprehensive list of sources on this question, see note 24 of: Brandon Gallaher, “Great and Full of Grace: Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov,” in: William C. Mills, ed., *Church and World: Essays in Honor of Michael Plekon* (Rollinsford, New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2013), pp. 77–79. Also available at: https://www.academia.edu/4452478/Great_and_full_of_Grace_Partial_Intercommunion_and_Sophiology_in_Sergii_Bulgakov_in_Church_and_World_Essays_in_Honor_of_Michael_Plekon_ed_William_C_Mills_Rollinsford_New_Hampshire_Orthodox_Research_Institute_2013_69-121. Accessed 10 March 2019.

2 I deliberately use the phrase “sharing communion” here rather than “intercommunion,” in spite of the latter term’s currency in ecumenical conversation. As has been noted by Florovsky and others, for Orthodox Christians there is either communion or no communion because communion means membership in the Church. See Ware, “Communion and Intercommunion,”

3 Ibid., p. 189., quoting Staniloae, *Gia ena Orthodoxo Oikoumenismo*, p. 33.

ecclesiology will contribute to our common journey toward not only sharing the Eucharist but living the Eucharist in the life we live when we exit the liturgical assembly.

Sergius Bulgakov and “partial communion”

In the context of his intensive ecumenical work in the context of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, the great Russian theologian Sergius Bulgakov proposed a plan for what he called “partial communion” between the two churches, based on what he (and others in the Fellowship) believed was an existing spiritual communion in prayer and shared dogmatic faith. The history of Bulgakov’s initial proposal of what the English Orthodox theologian Brandon Gallaher has called “a well thought out if still very much preliminary plan for reunion of the Anglican and Orthodox churches that was fundamentally sacramental and canonical in character” has been treated extensively by Gallaher in a series of articles.⁴ In brief outline, Bulgakov drafted two proposals for partial communion, one in June 1933 and the second in June 1935. Gallaher characterizes the proposals as having been based on what Bulgakov believed was:

‘a substantial dogmatic agreement with one another [...] more complete than that which exists within the Anglican Church itself.’ “Spiritual intercommunion,” therefore, already existed in the Fellowship insofar as there existed a common basis of belief which was expressed in common worship, what Bulgakov termed the ‘sacrament of prayer,’ seen in shared worship and similar liturgical forms in the Office developed for the Fellowship and the Moleben (intercession service). Given this common background of faith and worship, the Fellowship, he argued, needed to move from the realm of ideas to concrete facts through creative catholic action that would have at its end eucharistic reunion. To perpetually discuss differences was, Bulgakov claimed, a spiritually dangerous state.”⁵

Required of both sides was what Bulgakov termed “a sacrifice of love on both sides . . . without which no act of love can be accomplished.” That sacrifice was

to involve, eventually (in Bulgakov’s second proposal) a kind of conditional blessing to receive the Communion at the altar of the other church, and a kind of conditional, episcopal blessing to preside at each other’s altar. As the proposal developed by 1935, this episcopal blessing was described by Bulgakov not as a reordination but at least on the part of the Orthodox, a recognition of Anglican orders in the context of their function: the celebration of the Eucharist. Ultimately Bulgakov’s 1935 proposal was not accepted by the Fellowship, and for many years it lay under the shadow of accusations of theological and canonical unsoundness put forth by Fellowship members who would eventually come to be associated with the so-called Neo-Patristic revival. Gallaher’s study seeks to rehabilitate Bulgakov’s work, and in my view he succeeds in doing so. Gallaher sums up Bulgakov’s proposal this way:

Perhaps [Nicholas] Zernov, who attempted to revive the proposal several times in the Fellowship with no success, was most accurate when he said that the limited/partial intercommunion or ‘controlled intercommunion’, as he called it, did not deny that doctrinal differences matter but it acknowledged that these differences ‘can be resolved only by divine grace acting through those members of these two churches who have found their unity in mutual love and common faith.’ In other words, the proponents of partial intercommunion like Bulgakov and Zernov believed that, when there is an already existing fullness of faith and life, the last barriers, which very often are not substantive theological differences but sinful intransigence born of long cultural antipathy to another Christian group, will only be healed by the healing power of the sacraments. Disunion can finally only be overcome by the grace of God flowing from the place where the Church actualizes itself as the Body of Christ – the Eucharist.⁶

The genesis of the idea to include Bulgakov’s unsuccessful proposals for “partial communion” in this presentation lies in a question that arose for me from considering the ecclesial status of the Evangelical Lutheran Church of Finland resulting from the Porvoo Agreement. My thought experiment ran something like this: if Bulgakov’s proposals for intercommunion between Orthodox and Church of England members

4 Gallaher’s fullest historical and theological account of Bulgakov’s proposals and the reaction to them can be found in his essay “Great and Full of Grace: Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov,” in: William C. Mills, ed., *Church and World: Essays in Honor of Michael Plekon* (Rollinsford, New Hampshire: Orthodox Research Institute, 2013), pp. 69–121. Gallaher’s work is based upon research in the archives of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius and contains comprehensive documentation and reference to secondary literature on this topic.

5 Gallaher, 84–85.

6 Ibid., 102.

of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius had been successful, and if the Porvoo Agreement had still happened, would that new relationship of communion between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Church of England have allowed for a hypothetically-successful Bulgakovian proposal for intercommunion to have been applied *mutatis mutandis* to the Lutheran and Orthodox churches here? Besides relying on the success of Bulgakov's 1935 proposal, my hypothetical situation of intercommunion would also (among other factors) have to rely on the idea of ecclesiological transivity, an idea raised and discussed in the context of the Porvoo Agreement.

I admit the highly speculative character of this little thought experiment! At the same time, I think that the case of Bulgakov's proposal raises interesting questions for us today about the place of dedicated communities of dialogue and common prayer in the journey toward the visible unity of the Church, questions I will return to at the end of this presentation.

Counterbalances: Baptismal and eschatological ecclesiologies

While not repudiating the dominant eucharistic ecclesiology of 20th- and 21st-century Orthodox theology, Paul Meyendorff and Petros Vassiliadis have argued for the necessity of other ecclesiological approaches that would provide a necessary counterbalance to eucharistic ecclesiology. In his 2018 article "The Sacrament of Hospitality: A Liturgical Understanding of Hospitality and Communion," Meyendorff begins by acknowledging the achievements of the so-called "Eucharistic revival" of the 20th century and of the place of eucharistic ecclesiology in the life of the church today.⁷ He notes the impossibility of Orthodox sharing the Eucharist with Christians of other traditions, and acknowledges that in spite of this reality, Orthodox liturgical tradition (he cites examples from the Byzantine rite) contains numerous calls to exercise hospitality, although not sharing of the Eucharist: the washing of feet at Holy Thursday, the kiss of peace, among others. He further notes that Christians of other traditions are already welcomed in Orthodox churches in ways other than sharing communion: giving a piece of antidoron to guests, welcoming visitors to see our beautiful churches and rites. He cites the visit of the emissaries of Prince Vladimir to Hagia So-

phia, a common trope in Orthodox apologetics today. Meyendorff's conclusion: "But this kind of hospitality, while certainly authentic and genuine, falls far short of the kind of hospitality that Christ offers when he empties himself and offers himself up for the life of the world. More theological reflection on this subject is clearly needed."⁸

Meyendorff locates this further reflection in a call to a baptismal ecclesiology and to a "baptismal revival":

... I would argue that the recent trend toward a eucharistic ecclesiology, which has entered the mainstream of Christian thought, is one-sided and needs to be balanced with an ecclesiology built on baptism – a baptismal ecclesiology. If, in the 20th century, the centrality of the eucharist has been rediscovered, it is now time to rediscover baptism, without which the eucharist, and all that flows from it, is impossible.⁹

Meyendorff argues that a baptismal ecclesiology is not only a necessary response to the late-modern age in which we live, but also that it has implications for how Orthodox approach the question of the ecclesial status of other Christians. After outlining the Slavic practice (dating from the time of Peter Moghila) of receiving Catholic and Protestant Christians by either confession and communion or confession, chrismation, and communion, he asks:

How are we to explain this approach? Is it, as some would have it, an exercise in *oikonomia*, whereby the baptism performed outside the canonical limits of the Orthodox Church is of no value, but it is given value by the authority of the bishop? Or is it rather an exercise of *discernment*, by which the Church recognizes that which is true and authentic – the work of the Holy Spirit – outside its canonical limits? Though there is clearly a consensus on this question within Orthodoxy today, I would argue for the authenticity of the second position. If this latter view is correct, it is based precisely on a baptismal ecclesiology, which sees the Church as being based on the baptism of its members – an ecclesiology based on a correct catechesis about the faith, a correct creed (liturgically, creeds are baptismal statements of faith, hence the formula 'I believe . . .'), a proper baptism in the name of the Trinity followed by ongoing sacramental, eucharistic life. To the extent that these can be discerned outside the visible limits of the Orthodox Church, they are marks of ecclesial reality. And in this

7 Paul Meyendorff, "The Sacrament of Hospitality: A Liturgical Understanding of Hospitality and Communion," SVTQ 62:1 (2018) 131-144.

8 Ibid., 136.

9 Ibid., 137.

way other Christian Churches can be understood as manifesting an ecclesial reality, even if full eucharistic communion is not yet possible.¹⁰

Petros Vassiliadis has argued for a rethinking of eucharistic ecclesiology in light of a rereading of gospel and Pauline witnesses to Jesus' meal practice and the Pauline churches' eucharistic practice.¹¹ Vassiliadis's article "Eschatological Ecclesiology" treats four subjects: "(a) the importance of eschatology and the significance of Afanasiev's eucharistic ecclesiology; (b) the «eschatological ecclesiology» through a biblical (i.e. Christological) approach; (c) the consequences of the eschatological ecclesiology for a proper understanding of the Eucharist; and (d) the doctrinal, missiological, and canonical implications of the eschatological ecclesiology."¹² For our purposes today, I will highlight only the implications of an eschatological ecclesiology for mission:

It is not only the "one-and-many" communal understanding of the Church's magisterium, which is implied by the eschatological ecclesiology; it is also the far-reaching consequences it has for the Church's **mission**. The eschatological ecclesiology makes the Eucharist the springboard of the Church's witnessing Exodus to the world. The Christians are commissioned to proclaim not a set of given religious convictions, doctrines, moral commands etc., but the coming Kingdom, the Good News of a new eschatological reality, which is a life of communion, experienced in their "eucharistic" gatherings. The eschatological ecclesiology calls for a mission that goes far beyond denominational boundaries (the well known common Christian witness), beyond Christian limitations, even beyond the religious sphere in the conventional sense. For its ultimate purpose can be nothing but the manifestation of the Kingdom of God in its majestic eschatological splendour, the restoration of the "household" (oikos) of God, the reconciliation and healing of humanity and the entire creation.¹³

Vassiliadis concludes his article on intercommunion in the Orthodox Handbook on Ecumenism by noting:

Obviously in the early Church there were leaders insisting on separate Eucharistic celebrations, so that the basic rules of cleanness are kept. This tendency followed the line of a "Eucharistic exclusiveness." Paul's line, on the contrary, understood the fundamental issue of salvation "in Christ" in a quite inclusive way. He considered the "separate" Eucharistic tables as an inconceivable practice, and he insisted on a "common" Eucharistic table for both Jews and Gentiles. In other words his view was that of a "Eucharistic inclusiveness." For Paul there was no other way; any compromise would destroy the basis of his faith and the legacy of Jesus of Nazareth.

St. Paul's "inclusive Eucharistic theology" does not by any means question the theological foundation of today's difficulty on the part of the Orthodox in accepting the idea of intercommunion, at least in the form it is generally presented by almost all Protestant theologians and their communities. The Eucharist is, and will remain, an expression of, not a means towards, Church unity. Nevertheless, Jesus of Nazareth's inclusive kerygma, and St. Paul's foundational teaching and praxis of a "Eucharistic inclusiveness," remind us that the original "open," "inclusive" and above all "unifying" character of the Eucharist somewhat challenges our contemporary views and demands a radical reconsideration of our Eucharistic ecclesiology.¹⁴

Ion Bria: ecumenical implications of "the liturgy after the Liturgy"

In his discussion of "The Dynamics of Liturgy in Mission" which form a part of his larger reflections on "the liturgy after the Liturgy," the Romanian missiologist Ion Bria discusses the implications of the healing power of the Eucharist and the liturgy after the Liturgy for which it nourishes and to which it calls the faithful. He cites *Baptism, Eucharist and Ministry* E14 on "solidarity in the eucharistic communion of the body of Christ" and its implications for the unity of the Church:

Solidarity in the Eucharistic communion of the body of Christ and responsible care of Christians for one another and the world find specific expression in the liturgies:

10 Ibid., 142-143.

11 Petros Vassiliadis, "Eschatological Ecclesiology: Beyond the Conventional Eucharistic Ecclesiology," https://www.academia.edu/1896478/eschatological_ecclesiology_beyond_the_conventional_eucharistic_ecclesiology. Accessed 10.3.2019. See also Petros Vassiliadis, "Basic elements of Church Unity/Intercommunion according to Orthodox Understanding," in: Pantelis Kalaitzidis et. al., eds, *Orthodox Handbook on Ecumenism* (Oxford: Regnum Books International in cooperation with WCC Publications, 2014), 636-638. Vassiliadis's article is one of two on the subject of church unity and intercommunion in this volume; the first is by the Georgian theologian Tamara Grdzeldze.

12 Vassiliadis, "Eschatological," 1.

13 Ibid., 8-9.

14 Vassiliadis, "Basic Elements," in *Orthodox Handbook on Ecumenism*, 638.

in the mutual forgiveness of sins, the sign of peace; intercession for all; the eating and drinking together; the taking of the elements to the sick and those in prison or the celebration of Eucharist with them. All these manifestations of love in the Eucharist are directly related to Christ's own testimony as a servant, in whose servant-hood Christians themselves participate...

Reconciled in the Eucharist, the members of the body of Christ are called to be servants of reconciliation among men and women and witnesses of the joy of resurrection. As Jesus went out to publicans and sinners and had table fellowship with them during his earthly ministry, so Christians are called in the Eucharist to be in solidarity with the outcast and to become signs of the love of Christ who lived and sacrificed himself for all and now gives himself in the Eucharist.

Bria comments:

All this inevitably raises the issues of concelebration and Eucharistic communion with churches which have different ecclesiological views on the liturgy. "Liturgy after the liturgy" stands for the catholicity of the Eucharist . . . Of course, the way for full Eucharistic communion needs solid preparation. For the Orthodox this will mean re-examining their deeply entrenched, evasive attitude regarding the history and vocation of those Christians who do not belong to their own church. It is important to conceive all churches in the framework of an ecumenical conciliarity and from the perspective of the catholicity of the Eucharist, no longer taking for granted that the particular traditions of other churches have merely secondary authority. To blame other Christians for being Catholics or Protestants or Evangelicals, to describe them as "heterodox" and treat them as strangers, will only deepen the wounds of separation. All Christians ought to feel settled and joyful with their origin and church affiliation and travel together with other Christians as pilgrims on the way to fuller koinonia.

At the same time, we must clearly identify the concrete points of separation which continue to constitute a defeat for all the churches. Ecumenism challenges our sinful clinging to sectarianism and integrism. We have to rediscover such ecumenical resources as the litany for unity which is a part of many Christian liturgies, for as long as there is a prayer "for peace in the whole world, for the stability of the holy churches of God and for the unity of all" there is hope for unity in koinonia.¹⁵

Thus for Bria, the catholicity of the liturgy after the Liturgy has profound implications for the search for the visible unity of the Church, and especially for the ways in which Orthodox Christians view and understand their brothers and sisters in Christ who live in other traditions.

Conclusions and suggestions

This presentation has attempted to cover a lot of ground in a short space. My goal has been not to provide a comprehensive discussion of the issues having to do with Orthodox and Lutheran Christians coming to be able to share the Eucharist. Instead, my hope has been to highlight what I see as some of the issues around Eucharist, ecclesiology, and sharing of the Eucharist that might affect the steps forward this dialogue takes in the future. It is clear that, on the basis of our understanding of the integral connection between Church and Eucharist, we Orthodox are unable to share the Eucharist with our Lutheran sisters and brothers outside the context of the visible unity of the Church. Much less is it possible for us to suggest concrete steps toward the sharing of the Eucharist on a local level; such decisions must be made by the entire Church.

Given that this is the situation, is there nothing more to be said or done? In my view, far from it. I hope that this presentation has shown that there have been and continue to be Orthodox efforts to face the painful situation of separation at the Eucharist and to address this situation in ways that are creative and faithful to Tradition. I think that we can learn from each of the examples I've sketched here, and my hope is that they might stimulate our creative reflection on how to move forward together even in the face of division at the Eucharist.

Bulgakov and the Fellowship of St. Alban and St. Sergius: although Bulgakov's proposals ultimately were not accepted by the Fellowship or the churches represented in it, it seems to me that we here could take note of the fertile soil of the "communion in prayer and faith" shared by the Fellowship members that led to Bulgakov's proposals. Do we here in Finland have such a context like the Fellowship of St. Alban and St. Sergius (whatever its equivalent today might be) in which the members of our churches share such a communion in prayer and shared faith? The concreteness of the Fellowship's life of prayer particularly strikes

15 Ion Bria, "The Liturgy after the Liturgy," in: Petros Vassiliadis, *Orthodox Perspectives on Mission*, Regnum Edinburgh Centenary series 17 (Oxford: Regnum Books International, 2013) 54–55.

me, as it included the liturgical rites of both traditions as well as the use of liturgical materials created especially for the use of the Fellowship. If such a fellowship doesn't exist in Finland today, is there the will to create it? What would such a fellowship entail both liturgically and dogmatically? More broadly, where is it that we regularly, deliberately, and conscientiously experience each other's liturgical traditions? Sometimes I get the impression that we both are happy to agree that we have much in common liturgically but in spite of our common insistence on the centrality of the Eucharist for the life and mission of the Church, we rarely are present at each other's celebrations. Sometimes I think we run the risk of being content with a relatively abstract relationship to the other's liturgical life. Finally, I am struck by the prophetic insistence of Bulgakov's proposals – where do we act upon the call the Eucharist makes upon us as a prophetic sign of God's redemption of the universe?

Counterbalances to Eucharistic ecclesiology: while affirming the Orthodox Church's insistence on the necessary relationship between Eucharist and Church, and thus refusing to share the Eucharist with our sisters and brothers in other Christian traditions, some Orthodox theologians have begun to ask how we might complement or counterbalance or even rethink Eucharistic ecclesiology in light of the rites of initiation and the critical rereadings of the scriptural foundations of such an ecclesiology. In our context, how might the international Orthodox-Lutheran dialogues' work on Baptism inform our own "baptismal revival"? What might be the effect on our dialogue of such a revival?

The "liturgy after the Liturgy" and life together: Both our churches affirm the centrality of the Eucharist. To the best of my knowledge, neither church has argued that the sacraments/mysteries of the other church are completely devoid of salvific power; Meyendorff's observations about the reception of converts brings this point home, at least for us here if not necessarily everywhere in the Orthodox world. I continue to be struck by Bria's point about the catholicity of the liturgy after the Liturgy. If we understand our churches' ministries with people who are marginalized, oppressed, suffering, and alienated as the fruit of our reception of the Eucharist, how might we here in Finland manifest and live out this catholicity in concrete ways? I mean this not simply as an "ecumenism of service," as important as that is, but in terms of a common participation in the liturgy after the Liturgy, each in our own location, in the context of deliberate, liturgical reflection upon the vital relationship between the

Eucharist and our performing our liturgy at the altar of our suffering brother or sister.

I conclude with Bria's observation (and on a liturgical note): "as long as there is a prayer "for peace in the whole world, for the stability of the holy churches of God and for the unity of all" there is hope for unity in *koinonia*."

3. YHTEINEN JULISTUS VANHURSKAUTTAMISOPISTA TÄNÄÄN

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista 20 vuotta – mikä on julistuksen merkitys tänään?

Tomi Karttunen

Avauspuheenvuoro juhlaseminaarissa 31.10.2019

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista (1999) on latautunut, painava teksti. Käsittelee se 1500-luvun reformaatioon ja lännen katolisen kirkon jakautumiseen johtaneen kiistakysymyksen ydinkysymystä, oppia vanhurskauttamisesta, pelastuskysymystä. Oppi vanhurskauttamisesta, pelastuksen lahjasta uskon kautta Kristukseen oli olennaisella tavalla se kriteeri, jonka valossa luterilaiset reformaattorit Luther ja Melancthon arvioivat omaa kirkkoaan ja siinä havaitsemiaan epäkohtia. Mukana oli eri teologisten virtausten ja niiden tulkinnan lisäksi monenlaisia kulttuurisia, poliittisia, kirkkopoliittisia ja henkilöihin liittyviä tekijöitä, mutta päällimmäisenä on luterilaisen reformaation sanomassa syystä pidetty evankeliumin ydintä eli Kristus-keskeistä oppia uskonvanhurskaudesta ja Raamattua Jumalan sanana uskon ylimpänä auktoriteettina. Traagista on, että uudistuspyrkimykset muodostuivat kaksiteräiseksi miekaksi, joka tuotti sekä hyvää hedelmää että syviä haavoja ja repeämiä.

Lutherin tavoitteena oli uudistaa kirkkoa apostolisen uskon pohjalta. Nykyään tämä näky innoittaa paitsi yksittäisiä kirkkoja myös niiden keskinäisiä yhteys- ja ykseyspyrkimyksiä eli ekumeenista liikettä. Luterilaiset ja katolilaiset ovat käyneet kahdenvälisiä oppikeskusteluja pitkäjänteisesti ja johdonmukaisesti nyt yli 50 vuoden ajan. Vatikaanin II kirkolliskokous oli tähän merkittävä herätteen antaja. Luterilaiselta puolelta mainittakoon, että vuonna 1963 Helsingissä pidetty Luterilaisen maailmanliiton yleiskokous kantoi kortensa kekoon sitä kautta, että se päätti ekumeenisen, oppikeskusteluja osaamiskeskuksena tukevan tutkimuslaitoksen perustamisesta Strasbourgiin. Helsingin yleiskokouksessa oli jo myönteinen ekumeeninen ilmapiiri aistittavissa.

Puheessaan ”Suomi, luterilainen maa” presidentti Urho Kekkonen totesi tervehdyksessään Helsingin yleiskokoukselle: ”Kirkkojen välisen yhteisymmärryksen kasvua pidän eräänä aikamme toivorikkaimmista ilmiöistä. En voi olla tässä yhteydessä mainitsematta, kuinka ratkaisevana pidän sitä ihmisten yhteyden julistusta, mikä niin johdonmukaisesti ja suuren ymmärtämyksen pohjalta tuli esille kaikessa ’hyvän tahdon paavin’ Johannes XXIII:n toiminnassa. Olen vakuuttunut siitä, että nyt Helsingissä kokoontuva Luterilaisen Maailmanliiton IV yleiskokous on antava oman panoksensa tärkeään ekumeeniseen työhön. ... Kokouksen valmistavat asiakirjat osoittavat, että eri maiden luterilaiset ovat tehneet määrätietoista työtä uskonpuhdistuksen sanoman tulkitsemiseksi oman aikamme kielelle. Erityisenä voittona pidän sitä, että tämä työ ei ole merkinnyt asettumista joitakin vastaan, vaan pyrkimystä entistä avaramman yhteyden löytämiseksi ihmisten kesken. Toivorikkaan merkin nykyaikaisen luterilaisuuden tavoitteissa näen siinä tosiasiasa, että tähän uskomme perusteita samoin kuin sen käytännöllisiä seuraamuksiakin tutkivaan kokoukseen on kutsuttu vieraina mukaan kaikkien suurimpien kirkkokuntien, myös roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon edustajat.”¹

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista perustui pitkään ja kärsivälliseen työskentelyyn ja tehtyihin löytöihin niin Lutherin teologian kuin katolisenkin teologian äärellä. Alusta asti on keskustelussa haluttu olla yhdessä apostolisen evankeliumin asialla. Molemmat voivat pitää Raamattua ”pyhän teologian sieluna” ja kirkon ja sen viran ydinasiانا Jumalan rakkaudesta todistamista sanoin ja teoin. Sen ilmestyminen etenkin Kristuksessa on ”kansojen valo”, ”maailman valo”. Se pitää yllä uskoa, toivoa ja rakkautta eilen, tänään ja huomenna. Silti eron ja vastakkainasettelun vuosisadat ovat painaneet leimansa ja luoneet epäluottamuk-

1 Jalovaara 2011, 30 on selvittänyt, että aikanaan suurta myönteistä huomiota saaneen Kekkosen puheen valmisti Mikko Juva. Kekkosen ainoastaan ”stilisoi” sen omaan suuhunsa sopivaksi.

sen ilmapiiriä, joka purkautui esiin 1990-luvulla, kun keskustelua käytiin yhteisestä julistuksesta. Laineet kävivät korkeimpina ehkä Saksassa, mutta osansa niistä saimme mekin.

Merkittävää keskinäisen yhteyden, näkyvän ykseyden edistämisen, todistuksen ja palvelun näkökulmasta on yhtä kaikki se, että saatoimme luterilaisina ja katolilaisina, sittemmin myös yhdessä metodistien, reformoitujen ja anglikaanien kanssa todeta mm. näin (YJV 16): ”Jumala on kutsunut kaikki ihmiset pelastukseen Kristuksessa. Vain hänen välityksellään meidät vanhurskautetaan, kun me otamme vastaan tämän pelastuksen uskossa. Usko taas on Jumalan lahja Pyhän Hengen kautta, joka vaikuttaa sanassa ja sakramenteissa uskovien yhteisössä ja joka samalla johtaa uskovat siihen elämän uudistukseen, jonka Jumala saattaa päätökseen iankaikkisessa elämässä.”

Yhteisessä julistuksessa ei vielä saatu kuitenkaan sovituksi kaikista kirkkojen väliseen ehtoollisyhteyteen tarvittavista asiakokonaisuuksista. Niinpä keskustelua on jatkettu kirkon apostolisuudesta, kasteesta kasvavan yhteyden perustana sekä kirkosta, eukaristiasta ja virasta, kovasta kolmikosta, jotka kaikki osaltaan liittyvät siihen, miten apostolista evankeliumia pidetään tänään tarjolla elämän ja pelastuksen sanomana. Suomalais-ruotsalainen dialogi käsitteli vanhurskauttamista kirkon elämässä (2010) ja 2015 työnsä valmiiksi saanut amerikkalainen komissio sekä pari vuotta siten raporttinsa jättänyt suomalainen dialogikomissio tarvittavaa pohjatyötä yhteisen julistuksen hahmottelemiseksi YJV:n jatkoksi kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Reformaation 500-vuotismuiston ekumeenisen vieton kannalta taas oli 50 vuoden dialogin hedelmiä korjannut kansainvälisen luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission dokumentti *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (2013).

Viime kesänä Luterilaisen maailmanliiton neuvosto otti vastaan luterilais-katolisen ykseyskomission dialogiasiakirjan *Baptism and Growth in Communion* (*Kaste ja yhteyden kasvu*). Sitä luovuttamassa oli luterilainen puheenjohtaja Eero Huovinen, joka oli mukana jo YJV:sta laadittaessa sekä toimi suomalais-ruotsalaisen dialogikomission puheenjohtaja. Asiakirja ottaa syvenevän yhteyden lähtökohdaksi myös vanhurskauttamisen kannalta keskeisen toimituksen eli pyhän kasteen sakramentin sekä sen Kristus-yhteyden, joka siinä on lahjoitettu - syntyminen uuteen elämään Kristuksessa. Kaste on portti elämälle Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteydessä paikallisen seurakunnan jäsenenä. Lisäksi aiempaa enemmän kiinnitetään huomiota

ei vain yhteiseen oppiperustaan ja keskinäisten erojen teologiseen yhteen sovittamiseen, vaan Pyhän Hengen työhön meissä ja kristillisissä kirkkoissa pontimena kasvulle yhteydessä, kunnioituksessa ja keskinäisessä tunnustamisessa. Raportti tarjoaa hyviä lähtökohtia käytännön ekumeeniselle vuorovaikutukselle ja yhteyden syventämiselle eletyn ekumenian kokemusten pohjalta ja rikastamana.

Tunnistan tässä lähtökohdassa sukulaisuutta ajatuksille, jotka Dietrich Bonhoeffer muotoili junamatkalla kirjoittaessaan *Ethik-teostaan* Ettalin luostarissa Baijerissa 1940-luvun alussa. Käsiteltyään ensin luterilaisten ja reformoitujen lähentymistä Saksan kirkkokaisteluun tiimellyksessä koetun ’johdatuksen’ ja sakramentissa objektiivisesti annettun tunnustamisen kautta, vaikka teologisesti jäikin vielä toivomisen varaa, hän kirjoittaa luterilaisten ja katolilaisten välisestä suhteesta: ”Eivätkö molemmat olisi mahdollisia myös suhteessa katoliseen kirkkoon: Jumalan ’johdatuksen’ tunnustaminen viime vuosina, Kristuksen objektiivisen läsnäolon tunnustaminen (vanhoille luterilaisille suhteessa katolilaisiin helpompaa kuin suhteessa kalvinisteihin!). Minusta näyttää kuin kirkot yhdistyisivät ei niinkään primaarisesti teologisesti vaan uskovan päätöksen myötä mainitussa mielessä! Se on hyvin vaarallinen lause, varmasti! Sillä voi tehdä mitä vain! Mutta emmekö käytännössä ole toimineet niin tunnustavassa kirkossa? Luonnollisesti johdatus oli tuolloin vielä näkyvämpää. En myöskään tarkoita, että se voisi tapahtua huomenna tai ylihuomenna, mutta haluaisin pitää silmäni auki tähän suuntaan!”²

Vanhurskauttamisjulistuksesta eteenpäin

Eero Huovinen

Yhteinen vanhurskauttamisjulistus (YJV) oli jo alun perin tietoinen, että kirkkojen välillä tarvitaan lisää teologista yhteistyötä, jotta voitaisiin edetä kohti syvempää näkyvää ykseyttä.

Julistuksen 43. artikla sanoo:

"Konsensuksemme vanhurskauttamisopin perustuksista tulee ilmetä ja osoittaa merkityksensä kirkkojen opissa ja käytännössä. Tässä katsannossa on vielä jäljellä painoarvoltaan erilaisia kysymyksiä, jotka kaipaavat lisää selvitystä:

Ne koskevat mm. Jumalan sanan ja kirkon opin välistä suhdetta samoin kuin oppia kirkosta, kirkollisesta auktoriteetista, kirkon ykseydestä, virasta ja sakramenteista kuten myös vanhurskauttamisen ja sosiaalietiikan suhteesta.

Olemme vakuuttuneita, että saavutettu yhteisymmärrys antaa sellaiselle selvitykselle kestävä perustan. Luterilaiset kirkot ja roomalaiskatolinen kirkko jatkavat ponnisteluaan yhteisymmärryksen syventämiseksi niin, että se kantaa hedelmää kirkon opissa ja kirkollisessa elämässä."

Jatkotyöskentelyä on viimeisen 20 vuoden aikana harjoitettu eri puolilla maailmaa. Suomen ja Ruotsin luterilais-katolisen dialogiryhmän raportti *Justification in the Life of the Church* (suomeksi *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä*) valmistui vuonna 2009. Se käsitteli juuri niitä kirkko-opillisia aiheita, joihin YJV:n mukaan tulee syventyä. Merkittävää lähentymistä saavutettiin siinä, miten Jumalan sana, sakramentit, kirkko ja virka voitaisiin yhdessä ymmärtää.

Vuonna 2015 Yhdysvalloissa paikallinen katolinen piispainkokous ja Amerikan evankelis-luterilainen kirkko (ELCA) julkaisivat yhteisen asiakirjan *Declaration on the Way*. Suomalais-ruotsalaisen asiakirjan tavoin sekin keskittyi kirkko-opillisiin aiheisiin, erityisesti kirkkoa, virkaa ja ehtoollista koskeviin kysymyksiin. Asiakirja halusi YJV:n tapaan olla suppea "julistus", siis dokumentti, jolla olisi tavallista teologista raporttia velvoittavampi luonne. Toisaalta julistus on

vasta "matkalla" (on the way) kohti näkyvää ykseyttä. Avoimia kysymyksiä on vielä edessä.

Vuonna 2017 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja katolisen hiippakunnan asettama työryhmä julkaisi asiakirjan *Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry. A Report from the Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland*. Sekin on nimeltään "julistus", jolla halutaan korostaa yhteisymmärryksen merkitystä ja velvoittavuutta kirkkojen elämälle. Asiakirja on perusteellinen ja huolellisesti kirjoitettu dokumentti, joka vahvistaa kirkkojen lähentymistä.

Keväällä 2019 kansainvälinen Luterilais-roomalaiskatolinen ykseyskomissio sai valmiiksi asiakirjansa *Baptism and Growth in Communion*, joka luovutettiin sekä Luterilaiselle maailmanliitolle että Paavilliselle kristittyjen ykseyden edistämisen neuvostolle.

Asiakirjan esipuheessa kerrotaan lyhyesti komission työstä vuosina 2008-2019. Linaan tähän komission puheenjohtajien allekirjoittaman esipuheen tekstin (koko dokumentin suomennos on Katri Tenhusen ja Tomi Karttusen). Esipuhe kertoo komission työstä ja nyt laaditusta uudesta asiakirjasta.

Jeesuksen rukous (Joh. 17:20-21), että hänen seuraajansa olisivat yhtä, on yli 50 vuoden ajan ollut tärkein rohkaisu opillisissa dialogeissa Luterilaisen maailmanliiton ja roomalaiskatolisen kirkon välillä. Viides vaihe näissä dialogeissa alkoi vuonna 2008, kun nykyinen luterilais-roomalaiskatolinen ykseyskomissio nimitettiin. Omasta puolestamme olemme pyrkineet uskollisesti syventämään yhteistä näkyämme näkyvästä ykseydestä kirkkojemme välillä.

Ensimmäisessä asiakirjassamme, *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (2013), komissio halusi auttaa kirkkojamme valmistautumaan teologisesti yhteiseen reformaation muiston viettoon 2017. Syvä ilomme on, että sekä luterilaiset että katolilaiset voivat yhdessä tunnustaa yhteisen uskon Jeesuksen Kristuksen evankeliumiin. Ohjaava sääntömme on vanhurskauttamisoppi, joka il-

maisee evankeliumin sanoman. Vanhurskauttamisoppi suuntaa jatkuvasti kirkkojemme kaiken opetuksen ja käytännön kohti Kristusta. Muovatussa opetus-
tamme ja käytäntöämme se myös kysyy meiltä, missä me kirkkoina olemme asettaneet esteitä Jumalan armon hyvän sanoman tielle.

Ratkaiseva ja rohkaiseva askel matkalla kohti täydempää ykseyttä otettiin reformaation päivänä 31. loka-kuuta 2016, kun paavi Franciscus ja Luterilaisen maailmanliiton edustajat juhlallisesti rukoilivat yhdessä Lundin tuomiokirkossa Ruotsissa. Tuossa rukouksessa esitettiin kutsu etsiä edelleen yhteyden kasvua, jonka lähteenä on kaste.

Tässä työmme toisessa asiakirjassa, *Kaste ja yhteyden kasvu*, iloitsemme laajasta ja syvästä konsensuksesta koskien ekumeenista kasteteologiaa ja sen kirkollisia seurauksia. Luterilaiset ja katolilaiset jakavat yhden ja saman kasteen, ja sen kautta meidät liitetään yhteen Kristuksen ruumiiseen. Nyt voimme myös tunnustaa molemmat yhteisömme Kristuksen ruumiin jäseniksi.

Tämä yhteinen ymmärrys kasteesta rohkaisee meitä yhdessä syventämään hengellistä ja kirkollista elämäämme. Se sallii meidän sitoutua kasvamaan toistemme tunnustamisessa kirkoiksi, lisätä mahdollisuuksia yhteiseen eukaristiaan ja edistää toistemme vihkimysviran tunnustamisessa.

Esitämme nyt tämän asiakirjan kirkoillemme ja rohkaisemme niiden jäseniä ja johtajia tutkimaan näitä pohdintoja. Ekumeenisten asiakirjojen vastaanottaminen ja täytäntöön paneminen on olennainen osa yhteistä matkaamme kohti täyttä yhteyttä.

Evankeliumin hyvän sanoman julistamisen kautta näytämme tien Pelastajamme Jeesuksen Kristuksen luo ja palvelemme maailmaa edistäen inhimillistä arvokkuutta, solidaarisuutta, oikeudenmukaisuutta ja huolenpitoa luomakunnasta.

Helsinki ja Woodstock, helluntaina 2019

Eero Huovinen	William Kenney CP
Helsingin emerituspiispa	Birminghamin
	apulaispiispa
Luterilainen puheenjohtaja	Roomalaiskatolinen
	puheenjohtaja

Uuden asiakirjansa lopussa komissio esittää kuusi ekumeenista sitoumusta, joilla ilmaistaan se, mihin kirkkojen tulisi yhdessä velvoittautua. Sitoumukset

on kirjoitettu lyhyeen muotoon, jotta ne olisivat luontevasti ymmärrettävissä ja omaksuttavissa.

Komissio uskoo, että luterilaiset ja katolilaiset ovat kasvaneet lähemmäs toisiaan siinä, mitä kirkkona oleminen merkitsee, mitä mahdollisuuksia on edistää ehtoollisyhteyttä ja miten kirkon virka palvelee syventymistä uskossa, toivossa ja rakkaudessa.

(1) Luterilaiset ja katolilaiset jakavat yhden ja saman kasteen liittämisenä Kristuksen ruumiiseen ja sitoutuvat vahvistamaan paitsi kasteen yksilökohtaisia seurauksia uskossa kasvamisen kannalta myös kasteen kirkollisia seurauksia yhteyden kasvamisen kannalta.

(2) Katolilaiset ja luterilaiset tunnustavat toistensa yhteisöt Kristuksen ruumiin jäseniksi ja sitoutuvat kasvamaan toistensa tunnustamisessa kirkoiksi.

(3) Luterilaiset ja katoliset yhteisöt jakavat perusymmärryksen eukaristiasta ja sitoutuvat lisäämään mahdollisuuksia yhteiseen ehtoolliseen osallistumiseen.

(4) Katoliset ja luterilaiset yhteisöt molemminpuolisesti kunnioittaen hyväksyvät sen, että Pyhä Henki käyttää toisen yhteisön vihkimysvirkaa säilyttääkseen yhteisön uskossa, toivossa ja rakkaudessa, ja sitoutuvat edistymään toistensa vihkimysviran tunnustamisessa.

(5) Luterilaiset ja katoliset yhteisöt ovat valtuuttaneet ekumeenisia komissioita, jotka ovat tunnistanee yhteisymmärryksen perinteisesti kiistanalaisista aiheista, ja sitoutuvat niiden tulosten vastaanottamiseen ja toteuttamiseen.

(6) Luterilaiset ja katolilaiset ovat vastaanottaneet Jumalan armon ja sitoutuvat julistamaan evankeliumia yhdessä ja edistämään inhimillistä arvokkuutta, solidaarisuutta, oikeudenmukaisuutta ja huolenpitoa luomakunnasta.

20 vuotta yhteisestä julistuksesta vanhurskauttamisopista uskon kautta: entä nyt?

Raimo Goyarrola

Muutama viikko sen jälkeen, kun Augsburgissa allekirjoitettiin yhteinen julistus vanhurskauttamisopista, Johannes Paavali II esitti sydämellisen kiitoksen Jumalalle, joka oli antanut meidän saavuttaa virsitanpylvään kristittyjen täysyksyden jälleenyhdistymisen vaivalloisella tiellä (Johannes Paavaliin puhe 9.12.1999). Paavi vakuutti, että tämä asiakirja voi toimia hedelmällisenä lähtökohtana tulevalle ekumeeniselle toiminnalle. Hän kannusti käynnistämään yhdessä valmistellun opinkappaleen sisällön selittämisen nykyihmisten kielelle jokapäiväistä käyttöä varten. Tarvitaan hyviä tulkkeja, jotka kykenevät välittämään totuuden uskollisina.

Esitykseni tavoitteena ei ole niinkään tehdä yhteen veto eikä tarjota tulkintaa tästä julistuksesta. Niitä on jo paljon. Sen sijaan suosittelen lämpimästi ”Vanhurskauttaminen kirkon elämässä” -nimisen julkaisun (2010) lukemista. Tämän raportin ovat laatineet Ruotsin ja Suomen katoliset ja luterilaiset teologit. Minulta on nyt pyydetty joitakin ajatuksia ja ehdotuksia liittyen uuteen evankelioimistyöhön, joka koskee meitä kaikkia kristittyjä.

Muutamia ajatuksia

Yhteisessä julistuksessa hyväksytään, että vanhurskauttamisen opinkappaleessa on olemassa kaksi lähestymistapaa: katolinen ja luterilainen, jotka eroavat painotukseltaan ja ajattelutavaltaan. Dialogin avulla ei ole yritetty tavoitella täydellistä päällekkäisyyttä eikä löytää synteisiä molempien välillä, vaan luoda pikemminkin keskinäinen yhteys näiden välille selvittämällä ja määrittelemällä molempien varsinainen teologinen tarkoitus. Julistus tarjoaa erot sovittavan yksimielisyyden (*differentiating consensus*), joka muodostuu yhteisistä johtopäätöksistä sekä molempien osapuolten erilaisista korostuksista.

Ekumeenisesta dialogista saamamme kokemus osoittaa, että vaikka onnistuminen teologisen tekstin muodollisessa allekirjoittamisessa on työlää prosessin tulos, se on samanaikaisesti ensimmäinen askel seuraavaan yhtä vaikeaan ja tärkeään vaiheeseen, joka on asiaan liittyvien yhteisöjen omaksumisprosessi.

Omaksuminen vaatii keskustelujen tulosten integroimista jatkamalla kirkon perimätiedon oikeaa tulkintaa, joka on ilmoitettu kerran kaikkiksi ajoiksi. Tämä prosessi, jotta se saavuttaisi kaikki ihmiset ja kaikilla kirkon elämän aloilla, edellyttää ajan lisäksi myös tiettyä ennako-olettamusta: ensiksi, että sama henki, joka mahdollisti tämän ekumeenisen tekstin valmistamisen, säilyy, kun muut sitä tutkivat. Ekumenian soveltaminen merkitsee dynaamisuutta, joka kannustaa ja velvoittaa kirkon sisäistä elämää; kristittyjen yhteys ja kirkon uudistaminen kuuluvat erottamattomasti yhteen. Tämä johtaa vaeltavan kirkon uudistumiseen, joka vaikuttaa myös siihen, miten se esittää oppinsa. Tämä ei aiheuta totuudesta luopumista, vaan sen syvällisempää ymmärtämistä.

Se merkitys, joka vanhurskauttamisopin periaatteella on uskon totuuksien kokonaisuudessa luterilaisesta näkökulmasta, merkitsee sitä, ettei kyseessä ole jälleen uusi doktriini, vaan se muodostaa kaikkien *niiden ytimen ja kriteerin*. Katolisen näkökulman mukaan ajatellaan, että vaikka kyse on välttämättömästä kriteeristä, tämä liittyy kristilliseen uskontunnustuksen kokonaisuuteen, josta totuuksien arvojärjestyksen mukaan ilmenee muiden ehdottomien väittämien arvo kuten sellaisten, jotka liittyvät kirkkoon, virkaan ja sakramentteihin.

Tämä toisenlainen lähestymistapa selittää osaltaan sen, miksi julistuksen allekirjoittaminen ehkä loi erilaisia odotuksia joissakin luterilaisissa piireissä, mitä tulee saavutetun konsensuksen kirkko-opillisiin seurauksiin. Todellakin, asian eteneminen ei johtanut luterilaisen ja katolisen kirkon täydelliseen ykseyden välittömään palautumiseen, ei edes satunnaiseen eukaristian vieraanvaraisuuteen. Mutta näitä seurauksia eivät julistuksen allekirjoittajat tulleet ajatelleeksi silloin, kun mietitiin ekklesiologista vaikutusta. Silloin haluttiin nimittäin molemminpuolisesti poistaa oppituomioita, jotka koskevat vanhurskauttamisopin opettamista.

Muutamia ehdotuksia

Meneillään olevaa ekumeenista suuntaa jatkaen esitän joitakin käytännön ehdotuksia, jotka voisivat nopeuttaa julistuksen sisällön omaksumisprosessia ja edistää katolilaisten ja luterilaisten yhteistä evankeliointia tämänhetkisessä maailmassa, ainakin Suomen osalta.

a. Yksiselitteisen semantiikan käyttö

Eräs riski, joka näkyy yhteiskunnassamme ja joka voi myös ilmetä ekumeniassa, on, että käytetään sanoja, jotka heikentävät niiden todellista sisältöä ja joita käytetään myöhemmin mielivaltaisesti eri merkityksessä. Sen vuoksi on tärkeää, että teologiset perustermit käsitetään oikein ja samalla tavalla molempien osapuolten toimesta. Olisi suositeltavaa julkaista suomeksi ekumeeninen sanakirja, joka sisältäisi keskeiset termit kuten esimerkiksi usko, armo, anteeksianto, sakramentti, virka, katumus ja sovitus.

b. Vanhurskauttamisopin elävä ja eletty usko

Uskon lahja ja armo eivät ole pelkkiä nimikkeitä tai abstraktisia käsitteitä. Uskosta käy ilmi uskovaisten koko jokapäiväinen elämä. Se ei ole mikään vanhurskauttamisopin maaginen avain. Usko ohjaa meitä elämään Jumalan läheisyydessä ja kristillisessä yhteenkuuluvaisuudessa vuorokauden ympäri. Olisi tärkeää saarnata enemmän uskoisten kristittyjen elämän ykseydestä. Kasteen ja uskon ansiosta olen Jumalan lapsi Kristuksessa Pyhän Hengen voimalla aina ja kaikkialla. Nykypäivän yhteiskunta tarvitsee kristittyjen uskon ja elämän johdonmukaista todistamista. Usko on marttyyriyttä; ensimmäisten kristittyjen esimerkki uskonelämästä on suunnanantaja, joka ohjaa yhteiskunnan kääntymään uudelleen kristinuskoon.

c. Rukouksen priorisointi

Jotta voidaan luoda johdonmukainen uskonelämä, on tarpeellista rukoilla. Vieläpä niin, että kristillisen elämän yhdenmukaisuus ohjaa ihmistä rukoilemaan. Meille teologeille on vaarana tyytyä tekemään teologiaa ainoastaan lukemalla, kirjoittamalla ja osallistumalla mielenkiintoisiin seminaareihin. Vaarana silloin on myös, että voimme joutua teoreettisen ajattelun ansaan. Luokistakin tärkeämpää on rukoileminen. Mielestäni rukous on ensimmäinen uskon ilmaisu. Juuri rukouksessa ja Jumalan sanan kuulemisessa usko vahvistuu: mitä enemmän uskoa, sitä enemmän

rukoillaan ja mitä enemmän rukoillaan, sitä enemmän Jumala vahvistaa ihmisen uskoa. Henkilökohtaista ja yhteisöllistä rukousta. Kokemukseni Suomessa luterilaisen ja katolisen kirkon kanssa käydyissä keskusteluissa ovat osoittautuneet uskomattoman onnistuneiksi. Ei ole ollut kokousta tai tapaamista, jota ei olisi aloitettu ja päätetty yhteiseen rukoukseen. Sen vuoksi olen sitä mieltä, että olemme saavuttamassa vakuuttavia tuloksia. Yksi niistä on ”Kasvavaa yhteyttä”, julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Olisikin hyvä järjestää lisää rukoukseen liittyviä tapaamisia luterilaisten ja katolisten uskovien kesken. Myös rukoileminen kristittyjen ykseyden puolesta jokaisessa luterilaisten ja katolisten seurakuntien sunnuntai-messussa olisi enemmän kuin suotavaa.

d. Pyhiinvaellushengen elvyttäminen

Yksi ilmiö, joka on lisääntymässä, ei ainoastaan uskovien katolilaisten vaan myös luterilaisten keskuudessa, on osallistuminen pyhiinvaellusmatkoille: Jumalan kansa, joka kulkee Kristuksen kanssa niin fyysisesti kuin hengellisesti kohti Isää Jumalaa Pyhän Hengen johdattamana. Olisi hyvä järjestää lisää ekumeenisia pyhiinvaellusmatkoja, jotka liittyvät rukoukseen ja katumukseen ja jotka valmistelevat sieluamme vastaanottamaan yhdessä Jumalan pelastavan armon. Vanha testamentti on myös kristityille kuuluva perintö. Jumala pyysi valittua kansaa uhraamaan erämaassa. Matka autiomaasta luvattuun maahan on edelleenkin ajankohtainen. Pidän välttämättömänä tätä todellista pyhiinvaeltajahenkeä, joka kohoaa sydämensä kiittäen ja ylistäen ja pyytäen anteeksi syntejään päästäkseen taivaan luvattuun maahan ja näin ollen saavuttaakseen kristittyjen ykseyden. Autiomaassa vaeltamisen ja pyhiinvaeltajamatkojen henki kertoo meille ihmisen olemassaoloon liittyvästä uhrauksen luonteesta.

e. Yhteisen pappeuden uudelleenelpyminen kasteen ja uskon kautta

Kristillisyyden olemassaolomme uhratuva henki on peräisin yhteisestä pappeudesta. Kasteen kautta osallistumme Kristuksen ainoaan pappeuteen. Olemmeko me kristityt tietoisia yhteisen pappeuden tärkeydestä? Olemme nimittäin kaikki kastetut kutsuttu uhraamaan, korjaamaan vääryyksiä, toimimaan välittäjinä ja olemaan oman olemassaolomme pappeja. Olisi hyvin terveellistä hengellisessä mielessä pyrkiä palauttamaan uhrilahjan alkuperäinen merkitys ilmaisemaan kiitollisuutta kaikesta saamastamme ja uhrilahjana syntien sovittamiseksi ja anteeksipyyntönä. Tämä

katumuksen henki, paaston tai pienten kieltäytymisten muodossa, edistää sielunrauhaa ja iloa, sillä se tarjoaa meille mahdollisuuden rakastaa enemmän Jumalaa ja olla hänen rakastamiaan.

- f. *‘Simul iustus et peccator ja concupiscencia’* -käsitteet
(kristitty on samaan aikaan sekä syntinen että vanhurskas ja himo)

Nämä käsitteet ovat mielestäni edelleenkin niitä aiheita, joita eivät teologit eivätkä tavallisetkaan uskovaiset ymmärrä hyvin. Voitaisiin välttää paljon henkistä kärsimystä, jos nämä käsitteet selitettäisiin totuudenmukaisesti Jumalan armon valossa. Tässä merkityksessä, tarvittaisiin katseen suuntaamista antropologiaan. Se on vielä alue, jota ei ole riittävästi tutkittu, ymmärretty eikä selvitetty. Aiheesta voitaisiin jopa järjestää Suomessa seminaari.

- g. *Kirkon tarpeellisuus vanhurskauttamisprosessissa*

Kristittynä kuulun Kristuksen ruumiiseen, hänen kirkkoonsa. Kirkon jäsenenä oleminen liittyy erottamattomasti siihen, että minä olen kristitty. Tunnen itseni oikeutetuksi kirkossa ja kirkon vuoksi, koska siellä ja sen toimesta minut on kas-tettu, ja koska siellä ja sen toimesta voin vastaan-ottaa uskon ja muut Jumalan armolahjat. Tässä mielessä pitäisi edelleenkin syventää kirkon sakramentaalista luonnetta ja pappisvihkimystä. Tässä piilee yksi teologioidemme syvällisimpiä eroja. Mielestäni tämä aihe on avainkysymys ja -ehto “sine qua non”, jotta voimme edetä eukaristian vastaanottamisessa. Suomessa käytävässä ekumeenisessa dialogissa olemme edistyneet valtavasti ja meidän tulisi edelleen jatkaa samalla linjalla.

- h. *Uskovaisen ja rukoilevan kansan kuuleminen*

Emme saa unohtaa, että teologiaa ja sen vuoksi myös ekumeniaa on osattava kuunnella. Tässä on kyseessä Pyhä Henki, joka on välttämätön pelastuksellemme. Miten voimme saada teologimme ja koko Jumalan kansan osalliseksi Pyhästä Hengestä? Olisi varmaankin hyvä saarnata enemmän Pyhästä Hengestä ja opettaa uskovaisia kuuntelemaan ja olemaan yhteydessä hänen kanssaan. Pyhä Henki puhuu myös uskollisessa kansassa. Miten kuuntelemme Jumalan kansaa? Pystymmekö erottamaan Jumalan äänen maailman äänestä? Näiden hurskaiden henkilöiden, uskovaisten ja uskonnonharjoittajien jokapäiväisessä elämässä myös Pyhä Henki ilmenee ja puhuu meille.

- i. *Parannuksen sakramentin merkitys*

Ainoastaan Jumala voi antaa anteeksi synnit. Katumus jo sinänsä on Jumalan armolahja. Mikä siis on uskon merkitys? Entä toivon ja rakkauden? Monet hurskaat luterilaiset kaipaavat mahdollisuutta syntien henkilökohtaiseen tunnustamiseen. Luther piti sitä sakramenttina. Olisi tärkeätä oppia ymmärtämään tämän sakramentin merkitys ja mahdollistaa sen käyttöönotto, jolloin voitaisiin auttaa uskovaisia merkittävällä tavalla.

- j. *Vanhurskauttaminen kutsuu meidät pyhitykseen*

Luulen, että uskovaiset kaipaavat pyhittymistä. Kyllä, Jumala antaa anteeksi. Olen vanhurskas. Huomaan kuitenkin, että Jumala haluaa, että minusta tulee parempi ihminen, parempi Jumalan lapsi, parempi kristitty; tämä prosessi on nimeltään pyhittyminen. Kristitty haluaa muuttua todelliseksi Jumalan lapseksi, ei vain nimellisesti vaan kokea todellisen kääntymisen, muutoksen, “metanoian”. Miten voimme auttaa ymmärtämään paremmin pyhittymisen? Pyhittymistä varten on olemassa sakramentti, josta ollaan tänä päivänä enenevässä määrin tietoisia: konfirmaatio. Ei ole kyse ainoastaan siitä, että minä hyvällä omal- latunnolla hyväksyn Jeesuksen pelastajana ja hyväksyn mitä kirkko opettaa. On kyse pikem- minkin siitä, että annetaan tilaa Pyhälle Hengelle ja sallitaan hänen tehdä meissä ihmeitä, jotka hän on suunnitellut meille iankaikkisesta iankaikki- seen. On jo aika luovuttaa Pyhälle Hengelle sydä- memme, jotta hän tekisi meistä Jumalan lapsia. Tämä on se suuri vallankumous, jota maailma odottaa meiltä: Jumalan lasten julistusta.

- k. *Messu kristillisen elämän keskipisteenä ja perusta- na*

Eukaristia muodostaa armon ja evankelioimis- työn perustan. Vieläpä niin, että Eukaristia toimii armon antajana. Uskomme Jeesuksen todelliseen, aineelliseen ja sakramentaaliseen läsnäoloon ehtoollisessa. Miten tämä usko vaikuttaa joka- päiväiseen elämäämme? Usko on *liturgiaa*. Ilman kiirastorstaita, pitkäperjantaita ja pääsiäissunnun- taita emme voi ymmärtää Jeesuksen pelastus- suunnitelmaa. Ilman messua, pääsiäissäalaisuuk- sien muistoviettoa, emme voi ymmärtää omaa vanhurskauttamista, pyhitystä tai pelastusta. Olisi tärkeätä saada käyttöön tarkempi ja pysyvä mes- sua koskeva katekeesi. Leipä ja viini muuttuvat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi, meistäkin tulee *Corpus Christi* osallistumalla messuun.

I. Vanhurskauttamiseen ja pyhitykseen liittyvät ulottuvuudet

Loistakoon valonne muille. Usko on palvelemista. Usko on *diakoniaa*. Meidät on kutsuttu auttamaan muita lähestymään Kristusta: ensisijaisesti yhteisössämme olevia lähimmäisiämme, jotka eivät vielä ole osallisina kirkon elämässä. Samoin on autettava Jumalasta etäännyneitä ihmisiä. Suomessa joka neljäs kansalainen ei kuulu kirkkoon. Mitä voimme tehdä heidän puolestaan? Meidän on puhuttava vähemmän itsestämme ja enemmän Kristus Vapahtajasta. Meidän on julistettava kaikille samoin kuin tekivät ensimmäiset kristityt, jotka yhdessä pysyivät uskollisina apostolien opetuksille, ehtoolliselle, leivän murtamiselle ja rukoukselle. Sana ja leipä. Oppi ja sakramentit. Näin vanhurskauttaminen ei ole teoriaa, vaan elävää pyhitystä ja siten pelastus.

Vanhurskauttaminen ja uudet hengelliset yhteisöt – esimerkkinä Focolare-liike

Vera La Mela

Tässä alustuksessa käsittelen *Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista* käytännön puolta italialaisen Chiara Lubichin (1920–2008) ja hänen perustamansa Focolare-liikkeen *ykseyden spiritualiteetin* näkökulmasta. Focolare-liike sai alkunsa vuonna 1943 Pohjois-Italian katolisessa kontekstissa ja sen tärkeimpiä tavoitteita on edistää ykseyttä kirkossa, kirkkojen välillä sekä uskontojen ja eri kulttuurien kesken, universaalin veljeyden hengessä. Ykseyden spiritualiteetille on ominaista korostaa käytännön lähimmäisenrakkautta ja erityisesti sen yhteisöllistä ulottuvuutta, keskinäistä rakkautta. Alustukseni perustuu osittain artikkeliini *Keskinäinen rakkaus Chiara Lubichin yhteisöllisen spiritualiteetin perustana* (2019), joka on julkaistu Teologisen Aikakauskirjan tämän vuoden toisessa numerossa.

Chiara Lubich ja Focolare-liikkeen synty

Aluksi esittelen lyhyesti Chiara Lubichin ja Focolare-liikkeen. Chiara Lubich syntyi Trentossa, Pohjois-Italiassa vuonna 1920. Toisen maailmansodan sytyessä Lubich työskenteli luokanopettajana Trenton lähistöllä ja opiskeli filosofiaa Venetsian yliopistossa. Sota runteli erityisen ankarasti Trenton kaupunkia, ja nuori Lubich ja hänen ystävänsä joutuivat arvioimaan elämänsä tavoitteita uudelleen. Näissä äärimmäisissä olosuhteissa he kokivat konkreettisesti, että ainut ihanne, jota mikään ei voisi hävittää, on Jumala ja että Jumala on Rakkaus. He päättivät omistaa elämänsä tälle ihanteelle ja vastata Jumalan rakkauteen elämällä kaikessa hänen tahtonsa mukaisesti. He alkoivat noudattaa käytännössä erityisesti Jeesuksen kehotuksia lähimmäisenrakkaudesta ja keskinäisestä rakkaudesta ja jäivät sodan hävittämään kaupunkiin auttamaan kaikkein eniten kärsiviä (vrt. Matt. 25:40). Nopeasti heidän joukkoonsa liittyi useita muita ihmisiä, ja ystävysten yhteisestä asunnosta tuli paikka, johon vähäosaisia kutsuttiin ja jonka kautta avustusvirrat kulkivat varakkaammilta kaupunkilaisilta kaikkein köyhimmille. Tästä ensimmäisestä asunnosta ja sen yhteisön palavasta rakkauden hengestä on peräisin myös liikkeen nimi, *Focolare*, joka tarkoittaa tulisijaa.

Kun sota oli kiivaimmillaan, eikä omasta henkiinjäämisestä voinut olla varma, Lubich ja hänen ystävänsä pyysivät erityistä ymmärrystä sille, miten Jumala toivoi heidän elämänsä mahdollisesti viimeisinä päivinä ja hetkinä elävän. Tällöin heille kirkastuivat erityisen armon kautta Jeesuksen sanat: ”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) Tämän rukouksen he valitsivat orastavan liikkeensä *magna chartaksi*.

Focolare-liike levisi seuraavina vuosina koko Italiaan ja myös sen naapurimaihin. Liikkeen evankeliumiin pohjaava elämä herätti kiinnostusta myös protestanttisissa yhteisöissä, ja näin alkoi ekumeeninen dialogi ja arjessa eläminen myös toisten kristittyjen kanssa; ensin Saksan luterilaisten ja pian Ison-Britannian anglikaanien kanssa. Myöhemmin Lubich ystäväystyi patriarkka Athenagoras I:n kanssa ja sitä kautta vuoropuhelu alkoi myös ortodoksien kanssa. Focolare-liike nimesi tavoitteekseen edistää ykseyttä ja universaalia veljeyttä, ja Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen (1962–1965) kannustamana syntyivät myös ensimmäiset kontaktit muiden uskontojen edustajiin. Vuonna 1977 Lubichille myönnettiin Templeton-palkinto uskontojen edistämisestä. Myöhemmin hän sai myös muita kansainvälisiä tunnustuksia työstään rauhan ja ihmisoikeuksien puolesta, mm. Unescolta ja Euroopan neuvostolta.

Nykyisin Focolare-liike on yksi katolisen kirkon suurimmista maallikkoliikkeistä. Se sisältää lukuisia haaroja, kuten nuorten, perheiden, pappien, piispojen ja sääntökuntalaisten haarat, jotka kukin omasta kutsukumuksestaan käsin pyrkivät elämään tästä spiritualiteetista inspiroituneina. Sen ehkä tunnetuin haara ovat ns. focolare-yhteisöt. Näissä yhteisöissä asuu miehiä tai naisia, jotka ovat sitoutuneet evankelisiin hyveisiin (köyhyyteen, kuuliaisuuteen ja naimattomuuteen) ja työskentelevät enimmäkseen maallikkoina yhteiskunnassa. Liikkeeseen ja näihin focolare-yhteisöihinkin on jo vuosikymmenien ajan kuulunut kristittyjä myös muista kirkoista. Focolare-liikkeen inspiroimana on syntynyt myös useita yhteiskunnallisia liikkeitä muun muassa talouden, politiikan, taiteen ja tieteen aloilla.

Eri maanosiin on lisäksi perustettu pieniä focolare-kyliä, joissa eletään ja opiskellaan liikkeen spiritualiteettia.

Ekumeeninen dialogi lasketaan liikkeen yhdeksi tärkeimmistä tavoitteista. Suomessakin tunnetaan liikkeen järjestämät vuosittaiset piispojen ekumeeniset tapaamiset, jotka Luterilaisen maailmanliiton entinen presidentti, piispa emeritus Christian Krause mainitsee pian julkaistavassa puheessaan *Ekklesia*-lehdessä. Krause kertoo, kuinka jo usean vuosikymmenen ajan tätä ekumeenista piispojen ryhmää yhdistää (ykseyden) spiritualiteetti ja jokavuotinen yhteinen sitoutuminen niin kutsuttuun ”rakkauden valaan” (englanniksi *pact of love*). Krause kertoo samassa yhteydessä myös ensitapaamisestaan Chiara Lubichin kanssa. Tämä tapahtui juuri vuonna 1999, *Yhteisen julistuksen* al-lekirjoittamisen juhlallisuuksissa Augsburgissa ja sen jälkeen Ottmaringin ekumeenisessa focolare-kylässä. Krausen mukaan Focolare-liikkeen merkitys erityisesti hengellisten liikkeiden ekumeenisissa suhteissa on suuri, koska ”ykseys on Chiara Lubichin teologian keskeisin käsite” ja koska hänen spiritualiteettinsa pääkohdat tähtäävät Jeesukseen keskellämme. ”Siinä (Jeesuksessa keskellämme) Jumalan rakkaus ihmiskuntaa kohtaan tulee esiin.”

Vanhurskaus kristityn elämässä

Jos nyt lähestymme Lubichin ajattelua tänään juhlistettavan *Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista* kautta, on hyödyllistä tarkastella julistuksen käytännön elämään viittaavia kohtia. Useassa kohdassa julistus mainitsee vanhurskauttamisesta seuraavan elämän uudistuksen. Julistus muistuttaa, että ”Jumalan armosta ja uskossa Kristukseen, saamme Pyhän Hengen, joka uudistaa sydämemme ja varustaa ja kutsuu meidät hyviin tekoihin.” (15) Julistuksen molemmat osapuolet katsovat, että vanhurskauttamiseen liittyvä usko Jumalan armoon ja pelastustekoon sisältää sekä toivon Jumalaan että rakkauden häneen, ja että tämä usko on rakkaudessa toimivaa. (25) Vanhurskauttamiseen perustuva elämän uudistus kasvaa rakkaudesta, jonka ihminen saa lahjaksi Jumalalta. (26)

Julistus muistuttaa, että tämän elämän uudistuksen lähtökohta on syntien anteeksisaamisessa ja vapautumisessa synnin ylivallasta. Kasteen kautta ihminen saa Pyhän Hengen ja hänet otetaan Jumalan yhteyteen. (11) Lubich puhuu kasteen kautta tapahtuvasta pyhittämisestä. Tämän ansiosta kristityn ei tarvitse itse ponnistella pyhyiden jyrkkää vuorenrintettä ylös, vaan hän on jo vuoren huipulla Jumalan rakkauden valossa ja kulkee omaa ”valonsädeään” pitkin kohti

”valonlähdettä”, joka on Jumala. Tätä kulkua vuoren huipulla Lubich kutsuu kasvamiseksi pyhyydessä. Myös vuoren huipulla voi kompastella, mutta tällöin tärkeintä on nousta ylös ja aloittaa alusta katumuksen ja uskon uudistumisen kautta.

Lubich sanoo, että ihmisen asema suhteessa pyhyiden lahjaan ei ole kuitenkaan passiivinen, vaan armo tulee vastaanottaa aktiivisesti. Koska täydellisyys on jo annettu todellisuus, kasvaminen pyhyydessä tarkoittaa tämän uuden olemuksen ilmentämistä. Pyhyydessä kasvaminen tiivistyy Lubichilla itsestään tyhjentymiseen (ital. *essere nulla* – ’olla ei-mitään’); ihminen asettaa itsensä (rakkaudesta) syrjään antaakseen Jeesuksen elää hänessä.

Lubichille on ominaista ajatella, että ihmisen kasvun pyhyydessä – vuoren huipulla – ei tulisi tapahtua yksin, vaan yhdessä ja yhteydessä toisten kanssa. Jumalan luokse mennään yhdessä, pyhiksi tullaan yhdessä. Lubich sanoo, ettei kastettu voi elää pyhyyttään yksin, sillä täydellistyminen koskee koko Kristuksen ruumista. Lubichin ajattelussa tämä yhdessä täydellistyminen edellyttää keskinäistä rakkautta. Hän muistuttaa, ettei Jeesus kehottanut opetuslapsiaan pelkästään rakastamaan Jumalaa kaikesta sydäimestään ja lähimmäistä niin kuin itseään, vaan hän antoi heille myös uuden käskyn, keskinäisen rakkauden käskyn: ”Rakastakaa toisianne! Niin kuin minä olen rakastanut teitä, rakastakaa tekin toinen toistanne. Kaikki tuntevat teidät minun opetuslapsikseni, jos te rakastatte toisianne.” (Joh. 13:34–35)

Lubich uskoo, että kun kaksi tai useampi rakastaa toisiaan (evangeliumien kuvaamalla rakkaudella), Jeesus on lupauksensa mukaisesti hengessään läsnä heidän keskellään. Jeesuksen läsnäolon voi tunnistaa hänen lahjoittamistaan hengen lahjoista kuten rauhasta, ilosta ja ymmärryksestä. Näistä lahjoista suurin on kuitenkin ykseys. Siksi keskinäinen rakkaus on edellytys ykseydelle. Lubichin sanoin: ”rakkaus pyrkii toteuttamaan yliluonnollisen ykseyden, josta syntyy yksi ruumis, Kristuksen ruumis.”

Lubichin mukaan lähimmäisenrakkauden esikuva on Jeesuksen ristinuhri – Johanneksen evangeliumissa Jeesus sanoo: ”Sen suurempaa rakkautta ei ole kenelläkään, kuin että hän antaa henkensä ystäviensä edestä.” (Joh. 15:13) Lubich esittää, että omia rakkauttakoja ja -osoituksia tulisi tarkastella juuri tästä lähtökohdasta käsin. Jos rakkauden mittana on valmius luopua omasta hengestä, on oman huomion, ajan, avun tai omaisuuden antaminen varsin pientä tähän verrattuna.

Keskinäinen rakkaus – Jeesus keskellämme tienä ykseyteen

Rakkaus josta Lubich puhuu, on luonteeltaan hyvin konkreettista. Koska ihminen saa rakkautensa Jumalalta, myös lähimmäisenrakkaudella on Jumalan rakkauden piirteitä. Näistä piirteistä Lubich usein mainitsee kolme tärkeintä. Ensinnäkin tämä rakkaus kohdistuu kaikkiin ihmisiin, erottelematta. Koska Jumala rakastaa kaikkia, myös me voimme suunnata hänet saamamme rakkauden jokaiselle kohtaamallemme ihmiselle ja yrittää nähdä heidät Jumalan silmin. Myös ne, joista emme ehkä henkilökohtaisesti pidä.

Toiseksi, Lubich kehottaa rakastamaan ensimmäisenä. Hän muistuttaa, että Jumalakin rakasti ihmisiä ensin lähettämällä Poikansa sovittamaan heidän syntinsä. Siksi meidänkään ei pitäisi odottaa toiselta ensimmäistä rakkauden elettä, vaan ottaa itse ensimmäinen askel. Lubich toteaa, että tämä vaatii rohkeutta ja nöyryyttä, mutta vain tällä tavalla rakkaus voi muuttaa maailmaa.

Kolmanneksi lähimmäisenrakkaus pyrkii ykseyteen. Lubich esittää, että yhdeksi tuleminen (ital. *farsi uno*) merkitsee tyhjentymistä omista asenteista ja ennakkoluuloista sekä asettumista toisen asemaan. Kuten pyrkimyksessä rakastaa kaikkia tai ottaa ensimmäinen askel kohti toista, myös toisen asemaan asettuminen edellyttää ikään kuin itselleen kuolemista. Lubich esittää tämän niin, että ihminen vaientaa omat ennakkoluulonsa ja ehkä heti tarjolle tulevat mielipiteensä voidakseen kohdata ja vastaanottaa toisen tämän omista lähtökohdista käsin. Hän muistuttaa, että joskus tätä pyrkimystä voivat hämärtää myös omat kiintymykset. Tällöin on erityisesti tärkeää pyrkiä näkemään lähimmäinen siten kuin Jumala hänet näkee. Tätä kautta on myös mahdollista todella iloita iloitsevien kanssa ja surra surevien kanssa, sekä nähdä, kuinka toista voisi parhaiten rakastaa.

Itsestään tyhjentyminen on siis välttämätön osa lähimmäisenrakkautta. Sen esikuva on ristiinnaulittu Jeesus, tai kuten Lubich häntä kutsuu, hylätty Jeesus, jonka kärsimyksen suurin hetki oli, kun hän koki eron Isästä ja huusi ”Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut?” (Matt. 27:46) Jeesus todisti ”loppuun asti” kolmiyhteiselle Jumalalle ominaisinta rakkautta: hän tyhjäntyi itsestään, kääntyi Isän puoleen ja muunsi kärsimyksensä rakkaudeksi toisia kohtaan. Samalla hän palautti ykseyden Isän kanssa sekä Jumalan ja ihmisten välillä ja myös ihmisten kesken. Hylätty Jeesus on näin sen keskinäisen rakkauden malli, jota hänen opetuslapsiltaan edellytetään.

Tässä Lubich yhtyy Ristin Johanneksen (1542–1591) perintöön. Myös Ristin Johannes puhuu itsensä kielämisestä ja hylätyn Jeesuksen seuraamisesta, jotta ihminen voisi saavuttaa ykseyden Jumalaan. Lubich kuitenkin eroaa Johanneksen ajattelusta siinä, ettei hän kehota ihmistä vain etsimään ”omaa itseään Jumalassa” tai ”Jumalaa omassa itsessään”, vaan ”Jumalaa Jumalassa”, keskinäisen rakkauden kautta.

Tätä kautta lähimmäisenrakkauden edellyttämä omista ennakkoluuloista tyhjentyminen ja toisen asemaan asettuminen voi saada entistä syvemmän merkityksen. Oman ihmisyyden ja puutteellisuuden tunnistaminen ja luovuttaminen rakastavalle Jumalalle (aina uudestaan) on armon herättämän uskon ensimmäinen askel, jonka kautta Kristuksen on mahdollista saada sija meissä sekä toimia ja rakastaa kauttamme.

Kun tämä lähimmäisenrakkaus tulee vastavuoroiseksi, sielun sisäiset taivaat kohtaavat, ja Jeesus on hengessään läsnä heidän keskellään. Ja lahjoittaa ykseyden. Siksi Lubich painottaa, että ihmisten tulee etsiä Jumalan valtakuntaa keskuudestaan, sen lisäksi, että kukin etsii sitä sisältään. Sillä myös sisäinen valtakunta kasvaa, kun sitä etsii yhteydestä toisten kanssa. Lubich kuvaa esimerkkinä hehkulampun johtimet, joiden on oltava toisiinsa yhteydessä, jotta ne voivat tuottaa valoa. Samalla tavoin sieluja yhdistävä keskinäinen rakkaus synnyttää valon, joka on Jeesus keskellämme.

Ekumenia ja vanhurskautettujen ykseys

Miten näitä Chiara Lubichin ajatuksia keskinäisestä rakkaudesta ja ykseydestä voi hyödyntää ekumeniasa?

Lubich esittää, että *Jeesus keskellämme* on todellinen ”ekumeeninen työkalu”. Se on Pyhän Hengen lahja ja hyödyllinen kaikilla ekumeenisen dialogin tasoilla. Sen kautta kristittyjen on mahdollista olla entistä yhtenäisempiä Jeesuksessa.

Lubich sanoo, että kaiken vuoropuhelun perustana tulisi olla yhdeksi tuleminen itsestään tyhjentymisen kautta ja lähimmäisenrakkaus. Ilman näitä jäädään vaille Jumalan ohjaavaa valoa ja vuoropuhelu uhkaa muuttua hedelmättömäksi.

Keskinäisen rakkauden kautta juuri Jeesus keskellämme ohjaa dialogia ja siinä mukana olevia ihmisiä. Lubich kutsuu tätä dialogia myös ”kansan dialogiksi”. Tällä hän ei tarkoita dialogia, joka olisi vastakkainen sille dialogille, jota kirkkojen johtajat ja teologit käy-

vät. Kansalla hän tarkoittaa koko kristittyä kansaa, joka käsittää kaikki kristityt, maallikot, papiston ja piispat. Lubich esittää, että tällainen dialogi voi "synnyttää uuden elämän, täyden ja näkyvän yhteyden toteutumiseksi."

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Lubichin ykseyden hengellisyys tarjoaa tunnustusrajat ylittäviä työkaluja, joiden avulla voimme elää käytännössä yhteisen vanhurskauttamisopin jakavaa uskoamme, ilmaistaaksemme ja vahvistaaksemme kristittyjen välistä ykseyttä.

Lähteet

ABIGNENTE, LUCIA

2013 "Santificarsi insieme: La santità nella testimonianza e nel pensiero di Chiara Lubich". *Nuova Umanità* 35(2), 153-174.

CODA, PIERO

2017 "The Unity of Reciprocal Love: The Charism of Chiara Lubich and the Theology of Klaus Hemmerle". *International Journal of Philosophy and Theology* 78(1-2), 155-171.

GALLAGHER, JIM

1999 *Chiara Lubich: Dialogo e profezia*. Milano: Edizioni San Paolo.

LA MELA, VERA

2019 "Keskinäinen rakkaus Chiara Lubichin yhteisöllisen spiritualiteetin perustana". *Teologinen Aikakauskirja* 124(2), 131-143.

LUBICH, CHIARA

1979 *Tutti uno: Scritti Spirituali 3*. Roma: Città Nuova.

2007 *Il dialogo è vita*. Roma: Città Nuova.

2013 *L'amore reciproco*. toim. Florence Gillét. Roma: Città Nuova.

ROSSÉ, GERARD

1997 "Santità e santificazione negli scritti di Chiara Lubich alla luce di S. Paolo". *Nuova Umanità* 19(3-4), 377-386.

TORNO, ARMANDO

2012 *Chiara Lubich: A Biography*. Hide Park: New City Press.

Millaisia näkökulmia vanhurskauttamisen ymmärtämiseen globaalin lähetyksen konteksti voi tarjota?

Kati Kemppainen

Viikko sitten tähän aikaan olin Nairobiassa Keniassa, All African Conference of Churches -järjestön symposiumissa. Aiheena oli "Misleading theologies", harhaanjohtavat teologiat. Tämä ekumeeninen toimija edustaa yli 140 miljoonaa kristittyä 42 Afrikan maassa. Jäsenkirkkoja ja -järjestöjä on lähes 170, kattaen koko Afrikan mantereen. Samalla kun muistutan, että Afrika on nyt tilastollisesti katsottuna maailman kristityin manner ja mm. kaksi maailman suurinta luterilaista kirkkoa sijaitsee siellä, on välttämätöntä tunnustaa sen merkitys globaalille kristinuskolle ja kirkon missiolle. Totean, että puheenvuoroni käsittelee nimenomaan Afrikkaa, josta oma kokemukseni nousee.

Afrika esittää ennen kaikkea haasteen vanhurskauttamisen ymmärtämiselle. Voisi jopa sanoa, että afrikkalaiset kristinuskon manifestaatiot, teologian tekemisen, elämisen ja ymmärtämisen kontekstit edustavat aivan erilaista todellisuutta kuin missä me täällä elämme. Tässä pieni muistelu oman luennoitsijaurani alkuvaiheista Tansaniassa Tumaini Universityn teologian opiskelijoiden parista:

Evangeliumi vastaa aina ihmisen hätään. Mutta mikä tämä hätä kulloinkin on? Kun 1990-luvun lopulla lähdin Tansaniaan teologisiin koulutustehtäviin, olin omaksunut vanhurskauttamisopin ja kaiken muunkin luterilaisuuden erinomaisen hyvin osaksi identiteettiäni. Synti, armo, ihmisen vanhurskauttaminen olivat minulle syvään juurtunutta uskon ydintä. Lapsena saamani kristillinen kasvatus ja hengellinen perintö olivat opettaneet minut siihen, että ihminen on syntinen ja hän pelastuu vain armosta. Teologin koulutukseni oli auttanut minua pukemaan tämän vielä sopivaan akateemiseen muotoon. Niinpä olin innoissani, kun kirkkohistorian kurssilla pääsimme kirkkoisä Augustinukseen. Nyt kävisimme juurta jaksan läpi armo-opin aina Paavalista Lutheriin saakka ja vaikkapa hieman pietismillä maustaen. Kerrassaan hienoa olla uskon ydinasioiden äärellä, tästä tulee erinomaista. Tuskin mikään opettamani kokonaisuus on mennyt niin ohi opiskelijoiden ymmärryksen kuin tämä. "Armo" herätti odottamatta suurta pahennusta opiskelijoideni parissa: "Tämä on vaarallista opetusta." "En minä ainakaan pastorina voi opettaa seurakuntalaisilleni ansaitsematonta armoa." "Tämä armo, siitähän seuraa se, että ihmiset heittävät kaikki hyvät teot ja pyrkimykset

pois ja alkavat elää täysin syntistä elämää. Opettaja hyvä, tämä on vastuutonta."

Toinen kompastuskivi oli synti. Olin sen enempää ajattelemta todennut opiskelijoille, että meitä kaikkia ajaa Kristuksen luokse oma syntisyytemme. Hänen ristinsä äärellä ja hänen kuolemansa tähden meidät kuitenkin vanhurskautetaan, ja tässä on uskomme ydin. Luokassa levinneen hiljaisen hämmennyksen seurauksena mieleeni alkoi hiipiä epäily, että jokin ei nyt mennyt oikein. Oliko kyse siitä, että kommunikoimme englanniksi, joka oli vieras kieli sekä opiskelijoille että minulle? Pitäisikö "vanhurskaus" osata selittää paremmin? Mikä se olikaan kiswahiliksi? Toisin kuin olin kuvitellut, emme löytäneetkään tästä luterilaisuuden perusasiasta yhteistä säveltä. Poistuin luennoilta aivan ymmälläni. Nämä olivat teologian opiskelijoita, dogmatiikan peruskurssinsa käyneitä, luterilaisen kirkon parhainta ja hurskainta nuorisoa, jotka hiippakuntien piispat olivat lähettäneet opintielle papin virka tähtäimessä. Mitä ihmettä tämä kaikki tarkoitti?

Tästä kokemuksesta alkoi tieni kohti kontekstuaalisuuden pohdintaa. Vuosien aikana opin ymmärtämään, mitä tuolla luennoilla oli oikeastaan tapahtunut. En ollut ymmärtänyt kontekstia. Minulla ei ollut pienintäkään käsitystä siitä maailmankuvasta, jossa opiskelijat elivät. Oletin, että se, mitä minä ymmärsin, oli se, mitä opiskelijat ymmärsivät ja vain siksi, että yhteinen nimittäjäme oli luterilaisuus. Jos olisin ilman ennako-oletuksia kysynyt, mikä Kristuksessa teihin vetoaa, en olisi saanut vastaukseksi syntien anteeksiantoa, vaan sen että hän voittaa pelon. Jeesus on henkivaltojen hallitsija, hänelle ovat alamaisia esi-isien henget ja luonnon henget, pahat henget ja demonit. Kun seuraan Kristusta, minun ei tarvitse pelätä. "Usiogope", "älä pelkää" – tähän tiivistyi evangeliumi heille, ja tämä nousi siitä todellisuudesta, maailmankuvasta ja kulttuurista, jossa he elivät. Minulle ehkä vierasta, mutta ei yhtään vähemmän todellista. Minun oli suostuttava siihen, että vanhurskauttamisen teema ei ollutkaan missään keskiössä opiskelijoiden elämässä ja teologisessa horisontissa. Siellä oli jotakin aivan muuta.

Palaan nyt takaisin Nairobiin. Mistä tuo kieltämättä kutkuttava aihe "Harhaanjohtavat teologiat" oikein

kumpusi ja mitä se piti sisällään? Kaikki sata osallistujaa, jotka edustivat presbyteerejä, katolisia, metodisteja, baptisteja, luterilaisia, ortodokseja, erilaisia helluntailaisia, Afrikan itsenäisiä kirkkoja, järjestöjä tai ekumeenisia partnereita totesivat yhteen ääneen: tämän ajankohtaisempaa aihetta ei voisi olla ja olemme liikkeellä viimeisellä mahdollisella kellonlyömällä. Kyseessä olivat yhä kasvavien ja voimistuvien, epäkristillisten menestysteologisten virtausten synnyttämät epäkohdat. Nämä virtaukset eivät ole enää irrallaan ns. historiallisista kirkkoista ja ”jossain tuolla”, vaan ilmiöt vaikuttavat nyt kaikkien kirkkojen sisällä ja ovat repimässä rikki sekä kirkkoja että ennen kaikkea kristittyjä. Millaista teologiaa tai opetusta nämä materialismista nousevat liikkeet tarjoavat? Mitä tunnusmerkkejä on havaittavissa? Mainitsen muutamia.

1. ”Never die” -teologia. Kuolemattomuuden tavoitteleminen
2. Jumalan auktoriteetilla esiintyminen. Kun traditionaalisessa uskonossa on henkilöitä, joilla on erityinen tehtävä ja valtuutus kääntyä Jumalan, Supreme Being, puoleen ja toimia ihmiskunnan viestinviejänä, nyt suunta on toinen: profeetta käyttää Jumalan valtaa ihmisiin ja siinä ohimennen vääristää Raamatun sanoman omien tarkoituksiensa mukaan.
3. Pyhien esineiden ylenpalttinen, magistinen käyttö ja niillä rahastaminen.
4. Rahan lahjoittaminen siinä toivossa, että sen saa moninkertaisesti rahana takaisin.
5. Kirkon varojen väärinkäyttö, mikä on johtanut ylenpalttisten rikkauksien ja ylellisyyksien kasaantumiseen karismaattisille johtajille samalla kun seurakuntalaiset vajoavat yhä suurempaan köyhyysen.
6. Uskonnollisten johtajien itsekorostus ja glorifiointi: ”minä-teologia”
7. Uskonnollisten titteleiden väärinkäyttö: tässä on profeetta, tuolla on apostoli.
8. Sellainen rukouksella parantamisen teologia, joka johtaa lääketieteellisen avun ja hoidon hylkäämiseen.
9. Valheellisen toivon tuominen
10. Tekaistut ihmeet, kuolleista herättämiset, ja muut vaaralliset käytännöt, esim. myrkyn juominen, jot-

ka ovat johtaneet kuolemiin ja pysyviin vammautumisiin.

Mistä tämä kaikki johtuu, pohdimme. Moni asia selittyy maailmankuvallisilla ja filosofiasta nousevista tulkinnoista. Kun Raamatun mukaan Jumalan valtakunta nousee köyhistä ja marginaaleista käsin, sieltä missä risti on, afrikkalainen kosmologia näkee Jumalan kaiken materiaalsen hyvän (kuten sadon, vaurauden, terveyden jne.) antajana. Näinhän se onkin, mutta kun ristin teologian paradoksi on ohitettu, tuloksena on ollut materialistinen uskonkäsitys. On tapahtunut paradigman muutos, jonka mukaan menestys ja vauraus ovat todiste uskosta ja Jumalan siunauksesta, kun taas köyhyys todistaa päinvastaista.

Mutta mitä vastuuta historialliset kirkot tässä kantavat? Mitkä aukot teologiassa ja praxiksessa ovat heidän omistaneet tällaiset ihmisiä hyväksikäyttävät ilmiöt ja niiden taustalla olevat eriskummalliset teologiat?

1. Ihmisten hengellisiä tarpeita ei ole otettu vakavasti. Sielunhoito on puutteellista
2. Kokonaisvaltainen terveyden teologia (health and wholeness) on puuttunut.
3. Yliluonnollisen pahan olemassaolo on ignoroitu.
4. Vaurauden, kehityksen, inhimillisen kukoistuksen, siis elämän täyteen ja Jumalan hyvien lahjojen teologia on puuttunut ja tehnyt tilaa aineelle materialismille, joka on pukeutunut uskonnolliseen asuun.
5. Vammaisuuden teologia on puuttunut.
6. Sukupuolten välisen tasa-arvon teologia on puuttunut. Naisia on alistettu ja vaiennettu. Naisia esineellistetään.
7. Sosiaalinen vastuu on unohtettu.

Johtopäätös on, että paradigman muutos ja afrikkalaisen kristinuskon reformaatio on välttämätön ja kiireellinen. Paitsi että näihin laiminlyönteihin on nyt puututtava, on palattava siihen mistä on lähdetty: teologien ja kirkon johtajien ja pastoreiden on paneuduttava kristologiaan ja Raamatun hermeneutiikkaan. --Näin professori Prof. Kwabena Asamoah-Gyadu, Ghana.

Jos Martti Lutherin mieltä ja sielua polttava kysymys oli, miten minä löydän armollisen Jumalan ja päästääkö hän minut pahasta, niin loppujen lopuksi emme ole sittenkään kovin kaukana tämän päivän afrikkalaisesta

kristinuskon todellisuudesta. Ihmistä piinaavat siellä sairaudet, köyhyys, heikot korruptoituneet instituutiot, ilmastonmuutoksesta aiheutuvat katastrofit, sodat, konfliktit, tribalismi, työttömyys, mahdollisuuksien puute ja psyykkiset ongelmat. Usein nämä nähdään demonisina, eli niiden alkuperä on hengellinen ja ne ovat ratkaistavissa sellaisten käytäntöjen avulla kuin eksorkismi ja kaupankäynti tuonpuoleisen kanssa. Ihminen haluaa päästä Jumalan suosioon ja vapauden häntä piinaavista vastoinkäymisistä.

Kun symposiumissa kuulutettiin tarvetta afrikkalaisen kristinuskon reformaatioon, sen tulee käsitellä yllämainittuja vitsauksia. Se ei kaipaa globaalilta pohjoiselta opetusta siitä, mikä on kristinuskon keskiössä, mitkä aiheet ovat polttavia ja mitkä voidaan ohittaa. Vaikka symposium oli akateeminen, akateemisen teologian todettiin olleen kyvytön ja hedelmätön näiden yllämainittujen asioiden edessä. Kelpaako ihminen Jumalalle on vähemmän tärkeä kuin kysymys siitä, päästääkö hän minut pahasta. Ja koska maailmankuva on holistinen, tämä pahuus kattaa koko ihmisyyden spektrin: psyykkisen, fyysisen, hengellisen, henkisen, emotionaalisen, sosiaalisen, taloudellisen ja poliittisen todellisuuden. Tähän tarvitaan perusteltua, kestävää, hermeneuttisesti oivaltavaa siunauksen teologiaa. Tämä teologia tunnustaa Jumalan hyvyyden ja rakauden koko luomakuntaa kohtaan, hänet elämän ja kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin lähteenä. Se palauttaa Kristuksen pelastuksen keskiöön. Se haastaa voimakkaasti ja päättäväisesti ahneuden, materialismin, sorron, hyväksikäytön, väkivallan ja valheet, joilla ihmiset uskon nimissä johdetaan harhaan. Siunauksen teologian sanoittaminen Afrikan konteksteissa edellyttää sitä, että erotetaan materialismi ja Jumalan ihmiseen istuttama inhimillinen toive elää hyvää elämää, menestyä elämän eri aloilla kuten perhe-elämässä, työssä, koulutuksessa ja myös taloudellisesti.

Tämä puheenvuoro on sijoitettu kategoriaan ”Täydentäviä näkökulmia opilliseen teologiaan”. Haluaisin luoda nyt eteenne mielikuvan. Kuvitelkaamme huone, joka edustaa meille uskon, hengellisyyden ja kristittyinä elämisen tilaa ja paikkaa. Huoneen jokaisella seinällä on ovi, ja toden totta, on mahdollista astua tuohon huoneeseen neljästä eri ovesta. Huone on kalustettu: siellä on piano, kirjahylly, sohvut, taulut. Kun astut jostakin ovesta sisälle huoneeseen, se näyttää erilaiselta kuin jos olisit käyttänyt eri ovea. Silti se on sama tila. Mitkä nämä ovet ovat? Yksi ovi voisi olla ortodoksia, oikean opetuksen ja opin ovi. Rohkenen sanoa, että tämä ovi on käynyt ahkerasti globaalissa pohjoisessa. Opillisuus, opetus, oppikeskustelut, teologinen viisaus ja akateeminen lähestymistapa ovat olleet ominaista meille aivan seurakuntien raamattupiireistä lähtien.

Mutta tämä ei ole se ovi, jota afrikkalainen kristitty ensimmäiseksi käyttää. Viereisellä seinällä on ovi, jossa lukee ortopraksia, oikea käytäntö ja etiikka. Miten eletään kristittyinä, miten rukoillaan ja lähestytään Jumalaa. Miten kuuluu tehdä ja olla? Kolmas ovi on ortocordia tai ortospiritus, oikea hengellisyys ja oikeasydämys. ”Autuaita ovat puhdassydämiset, sillä he saavat nähdä Jumalan.” Mitä on hengellinen elämä, miten sitä eletään, miltä se tuntuu, mitä sydämeni todistaa. Miten oikea hengellisyys näkyy ja ruokkiiko se itseni lisäksi yhteisöäni? Miten olen suhteessa toisiin?

Neljäs ovi on ortopatia, oikea tunne ja oikein voiminen. Olenko terve ruumiiltani, sielultani ja hengeltäni? Miten jaksan? Mihin minua koskee? Miksi minua koskee? Miten voisin voida paremmin, miten voisin tulla terveeksi? Minne suruni ja murheeni on kehosani asettunut, päänsärkyä vai rinnan puristukseksi, vatsan poltteen vai selän kipeydeksi? Voiko täällä uskon huoneessa, jonne on neljä ellei useampiakin ovea, kokea uskon todellisuutta näin kehollisesti ja konkreettisesti?

Käsitykseni on, että laitamme tuonne huoneeseen minkä asian tahansa, vaikka kysymyksen siitä miten minä kohtaan armollisen Jumalan ja miten minä pääsen pahasta, niin afrikkalainen, aasialainen ja latinalaisamerikkalainen kristitty ei astu sitä kohden ortodoksian ovesta. Hänen lähtökohtansa on ortopraksia, ortocordia tai ortopatia – ja niinpä kun he kuvailevat huoneen kalustusta aina eri näkökulmasta käsin, meidän tulee ymmärtää oman näkökulmamme asettamat rajoitukset ja ehkä kysyä, mitä uutta, mullistavaa ja epäsovinnaista minä voisin oppia, jos astuisin tällä kertaa eri ovesta sisään.

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista ja seurakuntaelämä

Minnamari Helaseppä

Palaan aluksi ajassa 22 vuotta taaksepäin. Lokakuussa 1997 uusi talvilukukausi Münchenin Ludwig Maximilianin yliopistossa oli juuri alkanut. Olin kesällä aloittanut kirkkohistorian jatko-opinnot ja muuttanut arkistojen perässä Saksaan. Väitöskirjatutkimukseni lisäksi minulla oli mahdollisuus haarukoida Münchenin yliopiston opinto-ohjelmasta muutamia erityisen kiinnostavia kokonaisuuksia. Niinpä valitsin tarjonasta evankelisen teologisen tiedekunnan ja katolisen teologisen tiedekunnan yhteisseminaarin, jonka aiheena oli ”Einig in der Rechtfertigungslehre? – Yhtä mieltä vanhurskauttamisopista?” Kyse oli siis seminaarista, jossa käsiteltiin erittäin ajankohtaista, viime metreillä valmisteilla olevaa Yhteistä julistusta vanhurskauttamisopista (YJV). Seminaarin vetäjinä toimivat professorit molemmista teologisista tiedekunnista, evankelisesta ja katolisesta, mikä jo sinänsä tuntui suomalaisesta opiskelijasta inspiroivalta.

Käsiteltävän asian luonteesta, mutta myös saksalaisesta käsittelytyylistä johtuen asiassa edettiin kaiken aikaa yksityiskohdista kokonaisuuteen tai jäätiin kokonaan yksityiskohtien tarkastelemisen tasolle. Keskusteluun osallistuminen oli haastavaa ja mietin jo silloin, miten vaikeaa julistuksen merkityksen ymmärtäminen olisikaan aikanaan muille kuin ammattiteologeille. Tämä kokemus ja ajatus on jäänyt vahvasti mieleeni, kun olen myöhemminkin pohtinut tärkeiden ekumeenisten asiakirjojen tulkkaamisen ja soveltamisen tärkeyttä paikalliselle tasolle. YJV-asiakirjan loppuluvussa 5. todetaankin: ”Konsensuksen vanhurskauttamisopin perustotuuksista tulee ilmetä ja osoittaa merkityksensä kirkon opissa ja käytännössä.”¹

YJV-asiakirjan näin viitoittamaa työtä on viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana jatkettu alkupe-
räisten suositusten mukaisesti monella saralla tarkoituksena erityisesti lisätä asiakirjan tosiasiallista vaikuttavuutta kirkkojen käytännön elämään. Tämän vuoden kesäkuussa valmistunut luterilaiskatolisen

ykseyskomission asiakirja ”Baptism and Growth in Communion” (BGC) (2019), jonka tuottamiseen arvoisa emerituspiispa Eero Huovinen on työryhmän luterilaisen puheenjohtajan ominaisuudessa merkittävästi vaikuttanut, nostaa osaltaan monia seurakuntaelämälle keskeisiä soveltavia näkökulmia esiin.

Minkälaisia johtopäätöksiä YJV- ja BGC -dokumenttien pohjalta olisi siis tehtävissä tämän päivän suomalaisessa kontekstissa ja paikallisseurakunnan elämää ajatellen? Mitkä käytännön askeleet toisivat siis vanhurskauttamisopin ymmärryksessä saavutetun konsensuksen pohjalta kirkkoja lähemmäksi toisiaan?

Haluaisiin keskittyä tänään erityisesti yhteen näistä näkökulmista, joka on ainakin luterilaisen seurakuntaelämän perspektiivistä katsoen erityisen ajankohtaista: mikä on kasteen merkitys seurakunnan ja kristittyjen yhteisön luojana ja miten se sitoo ei vain kastetun, vaan koko uskonyhteisön, Kristuksen ruumiiseen.²

Tärkeänä lähtökohtana yhteyden kasvulle katolilaisten ja luterilaisten välillä on kasteen vastavuoroinen tunnustaminen. Baptism and Growth in Communion -dokumentissa todetaan, että kaste on jo itsessään yhteisöllinen tapahtuma (a communal event). Dokumentin perusteella käy selväksi, että vaikka YJV-asiakirjan laatineet kirkot ovat tietoisia kasteen yhteisöllisestä ulottuvuudesta (communal dimension), se ei aina näy kovinkaan vahvasti kirkkojen opetuksessa. Tilanteessa on asiakirjan mukaan ollut viime vuosikymmeninä ollut havaittavissa jonkin verran muutosta parempaan suuntaan. Siinä, missä kaste yhdistää kastetun Kristukseen, antaa hänelle Pyhän Hengen lahjan ja muo-
vaa suhdetta Jumalaan, Luojaan ja Isään, siis koko kolmiyhteiseen Jumalaan, kaste samalla yhdistää kastetun myös kaikkiin muihin kastettuihin. Kastetun kristityn tarkoitus ei ole koskaan jäädä yksin, vaan kasvaa seurakunnan, Kristuksen ruumiin jäsenenä. BGC-dokumentti toteaa, että koska kaste merkitsee

¹ YJV 43.

² BGC s. 41 “... as a result of the mutual recognition of baptism and the identification of a shared ecclesial reality through the discernment of the fruit of the Spirit, not only individuals, but also faith communities, are to be seen as members of the body of Christ. This provides the foundation for a mutual recognition of churches.”

liittymistä Kristuksen ruumiin osaksi, kyse ei ole vain henkilökohtaisen suhteen syntymisestä Jumalaan. Kyse on yhteisöllisestä tapahtumasta, joka johtaa uuteen elämään kommuuniossa, yhteydessä toisten kristittyjen kanssa.³

Olisi siis paikallaan, että vahvistaisimme kaikessa opeuksessamme puhetta kasteen yhteyttä synnyttävästä todellisuudesta ja siirtäisimme puheen horisontin useammin paikallisesta oman uskonyhteisön todellisuudesta kohti toisia kirkkoja ja globaalimpaan suuntaan. Tätä todellisuutta olisi tärkeää pitää vahvasti esillä myös seurakunnan rukouksessa.

Eikö kasteen yhteyttä luovan ulottuvuuden perusteella olisi myös johdonmukaista ja luontevaa, että kirkot haluaisivat erityisesti painottaa kasteiden suorittamista nimenomaan seurakunnan läsnä ollessa, mieluiten päämessussa, jolloin kasteen yhteisöllinen luonne korostuisi ja tulisi kouriintuntuvaksi? Ymmärrykseni mukaan katolisissa seurakunnissa onkin luterilaisia seurakuntia yleisempää, että kastetoimitus tapahtuu seurakunnan messun yhteydessä. Mahdollisesti katolisessa kirkossakin käytäntö jonkin verran vaihtelee, sillä esimerkiksi Saksassa kaiketi suuri osa lapsikasteista toimitetaan erillisinä kastejumalanpalveluksina. Tähän ainakin Saksan katolisen kirkon internetsivut viittaavat.⁴

Kouluaikanani 1980-luvun Etelä-Pohjanmaalla oli hyvin tavallista, että luterilaisen jumalanpalveluksen yhteydessä oli säännöllisin väliajoin kastetoimitus ja näin koko seurakunta pääsi osallistumaan juhlaan. Täällä pääkaupunkiseudulla sen sijaan ainakin kaikissa niissä seurakunnissa, joiden jäsenenä olen ehtinyt itse olla, kastetoimitus seurakunnan yhteisenä tapahtumana on ollut pikemminkin harvinaisuus.

En halua millään tavoin väheksyä perhepiirissä tai kotona toimitettavia kasteita – antaahan vain läheimpien läsnä ollessa joko kirkossa tai kotona suoritettava kaste mahdollisuuden perheen näkökulmasta intiimimpään tilaisuuteen ja helpottaa niiden mukanaoloa, joiden kirkkosuhde on syystä tai toisesta vaikea. Lisäksi kotikasteen yhteydessä on mahdollista toimittaa myös kodin siunaaminen. Silti en ole voinut seurakuntapappina toimiessani välttää usein ajattelemasta, että kaste on luterilaisissa seurakunnissa turhan usein tyypistynyt suvun sisäiseksi juhlaaksi ja siirtymäritiksi,

jossa seurakunnan yhteisöllinen ulottuvuus jää hyvin heikoksi tai jopa lähes kokonaan uupumaan. Ei synny vahvaa kokemusta liittymisestä paikallis seurakuntaan kristittyjen globaalista ja ekumeenisesta yhteydestä puhumattakaan.

En siis väitä, että näin on aina, mutta näin on mielestäni usein. Moni kasteperhe ei tapaa kastematkinsa varrella tai sen jälkeen seurakunnasta ketään muita kuin kastevarauksen vastaanottaneen henkilön ja kastavan papin. Suren sitä, että taju ja kokemus liittymisestä Kristuksen ruumiin osaksi jää usein niin vaajaaksi ja muodostuu usein uudelleen vasta rippikoulun alkaessa lähes 15 vuotta myöhemmin. Kastavan papin vastuulle jää siis sen sanoittaminen, miten tärkeää liittyminen jatkuvasti muihin ”tiellä kulkijoihin” olisi.

Jonkin verran kasteiden yhteisöllinen ulottuvuus nousee viikoittain esiin siten, että kastettujen nimet luetaan seurakunnan messun esirukouksen yhteydessä. Luterilaisissa seurakunnissa on pyritty viime vuosina jalkauttamaan nk. kastepuukäytäntöä, jossa osana seurakunnan esirukousta kaikkien viikon varrella kastettujen nimet ripustetaan esimerkiksi lehtinä kastepuun oksille ja kastettujen liittymistä Kristuksen kirkon osaksi yritetään tehdä näin sekä heille itselleen ja heidän perheilleen että koko seurakunnalle visuaalisestikin näkyväksi. Mietin, voisiko tätä visualisointia jollain tapaa laajentaa koskemaan koko Kristuksen ruumista ja alleviivata näin, miten suuren yhteisön jäseneksi ihminen kastetettuna saa liittyä?

Mahtaako muilla kirkkoilla olla vastaavanlaisia kasteopetusta tukevia pedagogisia käytäntöjä? Vaikka kastepuut ovat herättäneet monissa ihastusta, käsittääkseni vain osassa luterilaisia seurakuntia on toistaiseksi kuitenkin onnistuttu houkuttelemaan tälläkään keinolla merkittäviä määriä kasteperheistä messuihin mukaan edes kertaluontoisesti.

Monissa isoissa luterilaisissa kaupunkiseurakunnissa on viime vuosina myös ryhdytty järjestämään matalan kynnyksen kastetilaisuuksia, joissa seurakunta tarjoaa kastejuhlan puitteet perheille, joilta lapset tai nuoret jäisivät ehkä muutoin kokonaan kastamatta. Näin esimerkiksi Espoossa, Helsingissä, Tampereella ja Vantaalla. Esimerkiksi Tampereen seurakuntien Aamukaste-tapahtuma on jo varsin tunnettu.⁵ Nämä avaukset ovat mielestäni hyviä ja voivat parhaimmillaan

3 BGC s. 42: “Since baptism is an incorporation into the body of Christ, it is not just the beginning of a new individual relation with God but in itself is a communal event that leads to a new life in communion with others.”

4 <https://www.katholisch.de/artikel/4500-taufe> [viitattu 30.10.2019]: “In den meisten Fällen findet die Kindertaufe als eigener Taufgottesdienst – oft als Gemeinschaftstaufe mehrerer Kinder – statt, zuweilen aber auch innerhalb der sonntäglichen Eucharistiefeier”.

5 Katso esim. <https://tampereenseurakunnat.fi/palveluja/ristiaiset/aamukaste> tai <https://www.kastepaiva.fi/> [viitattu 22.3.2020].

osaltaan vahvistaa erillisyyden ja yksityisyyden sijaan kristittyjen yhteyden kokemusta ja tuoda perheet ylipäätään kirkkotilaan.

Nykyisessä tilanteessa, jossa luterilaisen kirkon kaste- ja jäsenyyskäyrät ovat varsinkin pääkaupunkiseudulla tahtuneet jyrkkään laskuun ja kirkkoon kuuluvtkaan vanhemmat eivät aina halua kastaa lapsiaan, on mieltävä kaikkia keinoja kasteen merkityksen vahvistamiseksi. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Kirkkohallituksen meneillään oleva Kaste ja kummius -hanke on osaltaan monin eri tavoin tarttunut haasteeseen ja pyrkii nimensä mukaisesti nostamaan muun muassa kummisuuden roolia lasten ja perheiden tukena vahvasti esille.⁶

Haaste on siis suomalaisessa luterilaisessa kentässä enenevässä määrin kolmiosainen: 1) miten löytää kirkon elämästä kokonaan irrallaan olevat tai siitä vieroittuneet, toteuttaa kirkon perustehtävää lähetettyinä kirkkona ja kutsua ihmisiä kasteen sakramentin ääreen; 2) miten motivoida kirkon piirissä jo olevat pysymään edelleen jäseninä ja kastamaan myös lapsensa ja 3) miten vahvistaa kastettujen yhteistä identiteettiä toisten kristittyjen kesken kasvamaan näin yhdessä? Tilanne vaatii ennen kaikkea paljon rukousta ja Pyhän Hengen viisasta johdatusta.

Ajattelen siis, että jollei kastetuille kristityille avaudu ensin edes lokaalin yhteisön näkökulma, on vaikeaa lähteä hakemaan yhteyttä askeleen kauempana olevien sisarien ja veljien kanssa. Mielestäni voisi siis YJV- ja BGC -asiakirjojen innoittamana pohtia, voisivatko luterilaiset seurakunnat ryhtyä vielä vahvemmin ajamaan kasteen yhteisöllistä luonnetta korostavia ja normaalien messujen yhteydessä toimitettavia kasteita ja myös visuaalisin keinoin tuoda esiin kasteen vaikutuksia suhteessa toisiin kristittyihin? Olisiko meillä tässä jotakin opittavaa katolisen kirkon käytännöistä? Voisimmeko jopa vahvistaa tässä pyrkimyksessä kirkkoina toinen toisiamme ja jakaa hyviä toimintatapoja, jotta voisimme kasvaa yhdessä kohti näkyvämpää yhteyttä? Mikä mahtaa olla tilanne muiden sisarkirkkojemme suhteen?

BGC-asiakirjassa viitataan siihen, miten meidän on kirkkoina ylipäätään tärkeää olla kiinnostuneita toistemme elämästä ja käytännöistä. Pidin siksi myös eh-

dotuksista, joita luterilaiskatolisen ykseyskomission BGC-dokumentti nostaa esiin kastejuhlan viettämiseksi yhdessä jo nyt, vaikka emme ole saavuttaneet vielä täyttä ykseyttä keskenämme. Näitä ehdotuksia ovat muun muassa, että toisen kirkon papin on mahdollista osallistua läsnä olemalla toisen kirkon toimittamaan kasteeseen tai kastetoimituksen osana on mahdollista muistaa toisen tunnustuskunnan sisaria ja veljiä.⁷

BGC-dokumentti painottaa edelleen, että paikallinen kirkko ei ole vastuussa vain kasteen oikeasta toimittamisesta, vaan kastetun tukemisesta uskossa, toivossa ja rakkaudessa kasvamisesta sekä kastetun tutustuttamisesta kristillisen yhteisön elämän erityiseen luonteeseen, jota leimaavat rakkaus Jumalaa ja lähimmäisiä kohtaan sekä valmius antaa toisillemme anteeksi, kuten Jumala on antanut anteeksi myös meille.⁸ Näin myös kasteopetus astuu tärkeään rooliin ja on välttämätön osa kastetta.

BGC-dokumentissa todetaan vielä, että ei ole olemassa kastetta uskossa ilman katekeesia eikä katekeesia ilman viittausta kasteen viettämiseen. Juuri kasteen ja kasteopetuksen yhteys varmistaa sen, ettei kaste jää vain uskonnolliseksi riitiksi, vaan ilmaisuksi kääntymyksestä, joka johtaa uuteen elämään. BGC-asiakirja toteaa edelleen, että katekeesin kytkeminen osaksi kirkon liturgiaa varmistaa sen, että kasteopetus on juurrutettu osaksi uskovien ja kirkon todellista elämää.⁹

Olen juuri elämänvaiheessa, jossa oman kirkkoni kasteopetusta koetellaan, sillä näinä vuosina perheessämme vietetään tiuhaan rippijuhlia ja käydään sitä ennen kolmeen kertaan rippikoulua. Mikä olisi hienointa, mikä kasvavalle nuorelle voisi jäädä kastepolkunsa, saamansa kasteopetuksen ja konfirmaation jälkeen matkaeväiksi? Mitä heille toivoisin? Mieleissäni on juuri globaalin kristityn identiteetti, jolla on vahvat ja kannattelevat juuret omassa traditiossa. Toivoisin, että nuoreni omilleen muuttaessaan ja maailmalla kulkiesaan kokisivat aina luontevaksi etsittyä paitsi oman kirkkonsa paikallisen seurakunnan pariin, mutta yhtä lailla etsisivät yhteyttä toisiin kristittyihin ja minkä tahansa kristillisen kirkon tiloissa, messussa, rukoushetkessä tai muussa hetken viivähtäessään kokisivat olevansa kotona ja jollain lailla omiensa parissa. Tällai-

6 Kaste ja kummius -hankkeesta tarkemmin: <https://evl.fi/plus/hankkeet/kaste-ja-kummius> [viitattu 22.3.2020].

7 BGC s. 70–71.

8 BGC s. 43.

9 BGC s. 12: "There is no baptism in faith without catechesis; there is no catechesis without reference to the celebration of baptism. The connection with catechesis guarantees that baptism is not just a rite but a true expression of conversion which leads to new life. On the other hand, the relation between catechesis and the liturgy ensures that catechesis is rooted in the real life of believers and the church."

nen identiteetti mahdollistaa todellisen arkipäiväisen yhteyden kasvun eri kirkkokuntiin kuuluvien kristittyjen välillä.

Lähteet

2019 *Baptism and Growth in Communion*. Report of the lutheran-Roman Catholic Comission of Unity. The Lutheran World Federation & Pontifical Council for Promoting Christian Unity. (BGC)

1997 *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* 1997. Luterilaisen maailmanliiton ja roomalaiskatolisen kirkon Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston lopullinen asiakirjaehdotus. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 1997:4. (YJV)

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista on edelleen iloa tuottavaa luettavaa, sen keskiössä on kaikkein tärkein, *evangelii gaudium*. Tänään olemme saaneet kuulla näkökulmia eri kirkosta ja käytännön tasolta. Paikalla on suomalaisia asiantuntijoita, joiden merkitys on ollut vahva nimenomaan teologisessa kansainvälisessä ekumeenisessa työskentelyssä. Piispa Eero Huovinen osoitti, miten näinä kahtenakymmenenä vuotena olemme menneet jo eteenpäin sillä tiellä, mistä YJV puhui jatkotyöskentelynä. Työ on edelleen kesken, vaikka jo nyt olemme saavuttaneet huomattavaa yksimielisyyttä. Yleisvikaari Raimo Goyarrola Katolisesta kirkosta toi näkemyksen yhteisestä julistuksesta kirkkojen ja kristittyjen omaksumisprosessina, ykseytenä elämässä, rukouksessa, kuuntelemisessa ja palvelemisessa, elämän vallankumouksessa. Metodistikirkon näkökulma oli kiehtova: katsomme visiota kauemmas, jopa ajan tuolle puolen, olemme matkalla yhteistä ehtoollista kohti, jonka soisi tapahtuvan jo täällä. Näin olisimme yhtä Jeesuksen kutsuessa meitä yhteiselle aterialle.

Anglikaanisen kirkon terveiset olivat raikkaat: ekumenia kaikkineen on kokonaisvaltainen prosessi. Opillisessa työskentelyssä ovat mukana myös yhteiskunnallinen ja historiallinen näkökulma, joka tarvitsee erityishuomiota relaatioiden paranemisena. Käytännön näkökulmista saimme rohkaisun kasteen tärkeyttä roolista ja sen huomioimisesta seurakunnissa siten, että kaste on liittämistä myös kirkon yhteyteen. Tämä kommuunallinen näkökulma vanhurskauttamisoppiin on äärimmäisen tärkeä ja tervetullut. Katolisen maaston Focolare-liikkeen ekumeenisesta lähtökohdasta näkökulma laajenee spiritualiteettiin, jossa Pyhän Hengen kautta saamme rakkauden, joka on edellytys ykseydelle, sillä Jeesus on keskellämme. Tämä Pyhän Hengen työ on myös korostuneena asiakirjassa. Globaalin lähetystyön näkökulmat muistuttivat seminaariväkeä siitä, että opillisuus ei ole se ovi, josta globaalin etelän kristityt katsovat kirkon elämää. Samoin on äärimmäisen tärkeää, että tiedostamme, millaisessa maailmassa parhaillaan elämme ja mitkä ovat sen haasteet.

Tänään juhliessamme Yhteistä julistusta vanhurskauttamisopista, seminaarin antia voisi luonnehtia sanoilla, "jo nyt, ei vielä", "olemme tunnustamisen tiellä", "kas-

vatamme mahdollisuuksia yhteyteen", "sitoudumme edistämään" sekä samalla sitoudumme kahteen yhtäaikaiseen työskentelyyn: 1) evankeliumin julistamiseen ja 2) ihmisarvon sekä luomakunnan arvon tunnistamiseen ja vahvistamiseen tässä ajassa.

Kiittäen seminaarin annista puhujia ja järjestäjiä haluan lukea kaksi kohtaa *Yhteisestä julistuksesta vanhurskauttamisopista*. Ensimmäinen sytyttää sydämen ilon Pyhän Hengen kautta "jo nyt" aivan täydellisenä. Toinen muistuttaa matkalla olostä, "ei vielä".

"Me tunnustamme yhdessä, että Jumala armosta antaa ihmiselle synnit anteeksi ja samalla vapauttaa hänet elämässään synnin orjuuttavasta vallasta ja lahjoittaa hänelle Kristuksessa uuden elämän. Kun ihminen on uskossa osallinen Kristuksesta, Jumalan ei lue hänelle hänen syntejään ja vaikuttaa Pyhän Hengen kautta hänessä toimivaa rakkautta." Olemme osallisia Kristuksesta ja tunnustamme sen yhdessä, mikä täydellinen ilo!

"Me kiitämme Jumalaa tästä ratkaisevasta askeleesta (YJV) kirkollisen jakaantumisen voittamiseksi. Rukoilemme Pyhää Henkeä johtamaan meitä eteenpäin kohti näkyvää ykseyttä, joka on Kristuksen tahto."

4. JUMALANPALVELUSELÄMÄ JA EKUMEENINEN OPPIMINEN RESURSSINA

Luterilainen liturginen teologia ja ekumenia

Ekumeenisen teologian iltapäivä Kirkon talossa 15.11.2019

Tomi Karttunen

Teologian ja liturgian yhteyden uudelleen löytäminen

Luterilainen reformaatio ankkuroi käsityksen kirkosta, sen perustasta ja ydintehtävästä jumalanpalveluselämän keskukseen eli sanaan ja sakramentteihin. Tämä tulee selvästi esiin luterilaisen tunnustuksen avaimena pidetyssä *Augsburgin tunnustuksessa* (CA VII): ”Edelleen seurakuntamme opettavat, että yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan.”¹ Tunnustus siis tuo yhteen evankeliumin puhtaan julistamisen ja sakramenttien oikean toimittamisen kirkon perusluonnetta pyhien yhteisönä (*congregatio sanctorum*) määrittävinä pyhinä toimituksina myös kirkon ikuisen pysyvyyden kanssa. Lisäksi voidaan todeta, että sekä Augsburgin tunnustuksessa että Lutherin teologiassa edellytetään, että sanan ja sakramenttien palveleminen edellyttää Jumalan asettamaa virkaa.² Nämä kaikki kuuluvat kirkon pysyvään perustaan eli konstituutioon, joka palvelee ja suojelee apostolisen uskon ja evankeliumin välittämistä tuoreena aina uusille sukupolville.

Perustavana taustaoletuksena on se, että kirkko on kolmiyhteisen Jumalan kirkko, joka on paitsi Jumalan kansa ja Pyhän Hengen temppeli myös Kristuksen ruumis. Augsburgin tunnustus lähtee liikkeelle opeista kolmiyhteisestä Jumalasta, synnistä ja Jumalan Pojasta sekä virasta ja uskovien uudesta kuuliaisuudesta. Kolmiyhteisen Jumalan työtä kirkossa, jonka hän on lähettänyt maailmaan todistamaan Pojastaan maailman valona, voidaan luonnehtia sakramenttaaliseksi eli lahjoittavaksi, syvimmältään itsensä meille lahjoittavaksi. Kuten *Iso katekismus* toteaa Kolmannen uskonkohdan selityksessä huipennukseksi

kolminaisuususkosta: ”... juuri lunastusta ja pyhitystä varten hän on meidät luonut. ... ilman Herraa Kristusta me emme ikinä olisi voineet oppia tuntemaan Isän suosiota ja armoa. Kristus on Jumalan isällisen sydämen kuvastin. Jos hänen ohitseen katsomme, emme näe mitään muuta kuin kauhistavan vihasen tuomarin. Kristuksesta taas emme voisi mitään tietää ilman Pyhän Hengen välittämää ilmoitusta. ... Jumala antaa itsensä meille kokonaan, kaiken mitä hänellä on ja kaikki voimansa meidän tueksemme ja avuksemme, niin että voimme täyttää kymmenen käskyä. Isä antaa meille koko luomakunnan, Kristus koko työnsä ja Pyhä Henki kaikki lahjansa.”³

Kristus itse on läsnä meitä ja meidän pelastustamme, uskoa, toivoa ja rakkautta varten. Hän on läsnä sanassa, kasteella ja ehtoollisella sekä synninpäästön julistuksessa, absoluutiossa. Jumala on läsnä armonvälineissä ja tulee niiden välityksellä meissä pelastavalla tavalla läsnäolevaksi, Isä ja Poika ja Pyhä Henki, uskon lahjan kautta. Tämän lahjan myötä voimme puolestaan uskoa ja rakastaa, todistaa ja palvella. Tätä kutsutaan kirkon sakramenttaalisuudeksi, eli näkyvien elementtien sanan ja sakramenttien kautta välittyvistä uudeksi tekeivistä lahjoista elämiseksi. Ytimessä on meitä kutakin varten (*pro nobis*) läsnä oleva Kristus, johon ja samalla Jumalan olemukseen itsensä lahjoittavana rakkautena uskon kautta yhdistymme (*unio cum Christo*). Kristus tekee meissä työtään, jotta voisimme seurata häntä uskossa ja rakkaudessa. Tämän nojalla voidaan sanoa, että kirkosta tulee Pyhän Hengen sanan ja sakramenttien kautta välittämän armon kautta pyhien yhteisö. Inhimillisestä näkökulmasta sen jäsenet tosin säilyvät samanaikaisesti uskon kautta vanhurskaina ja pyhityksessään tässä elämässä ihmisinä itsessään aina keskeneräisinä syntyisinä. Kristityn

1 www.tunnustuskirjat.fi

2 Junttila 1989, 233.

3 *Iso katekismus*, Uskontunnustus, rivit 66–74.

kutsumus on kuitenkin elää kristittyinä ja seurata Her-
raansa, ei harrastaa joskus uskontoa.⁴

Lutherin vaalima ajatus Kristuksen läsnäolosta, joka erityisen havainnollisesti tulee ilmi ”todellisena läsnäolona” eli reaaliapresensinä Herran pyhällä ehtoollisella, ei kuitenkaan luterilaisuuden historiassa ole aina piirtynyt esiin selväpiirteisesti. Tähän ovat vaikuttaneet niin etenkin saksalaisella kielialueella vaikuttaneet reformoidusta teologiasta kuin Suomessa pietististen herätysliikkeiden teologia sekä sittemmin valistusrationalismi, joka halusi torjua mystiseltä, Jumalan elävään läsnäoloon ja sen kokemiseen viittaavat ilmaukset rationaalisemman motivoinnin ja eettisyyden korostamisen tieltä. Nykyisessä ekumeenisessa teologiassa peruslähtökohta on kuitenkin trinitaarisen holistinen eli ihmisen hengellisen, psyykkisen ja fyysisen puolen huomioon ottava. Aineellinen ja hengellinen eivät ole vastakkaisia todellisuuksia, vaan Jumala puhuu ei vain puhutun ja luetun sanan, vaan eri aistien havainnollistaman sanan kautta, samoin sakramenttien kautta, kun sana liittyy aineeseen. Myös luomakunta on läsnä messussa. Siitä avautuu koko maailmaa koskettava viesti ja uudistava Jumalan lunastava ja pyhittävä läsnäolo. Myös rukouksen teologia ja eri muodot ovat tehneet paluun. Teologisesti käännettä voidaan luonnehtia juuri Kristus-keskeisen kolminaisuususkon ja kokonaisvaltaisuuden pohjalta ajatellen niin luterilaista kuin yleensäkin ekumeenista teologiaa. Tällä on omat seurauksena liturgiselle teologialle.

1700–1800-lukua on pidetty liturgisena rappiokautena sitä kautta, että tuolloin keskityttiin paljolti puheeseen ja järkeen tai tahtoon vetoamiseen sekä suhtauduttiin vieroksuen mystiikkaan, visuaalisuuteen ja yleensä kokemuksellisuuteen. Sakramentaalinen ajattelu ja taju Jumala-uskon kokonaisvaltaisuudesta painuivat myös taustalle. 1800-luvulla pyhän John Henry Newmanin anglikaanisessa ja roomalaiskatolisessa kirkossa käynnistämä Oxfordin liike toimi osaltaan liturgisen elpymisen moottorina. Tähän suuntaan vaikuttivat myös tätä laajemmin kiinnostus vanhan kirkon isiä ja liturgista perintöä kohtaan, ekumeeninen vuorovaikutus ortodoksien kanssa 1900-luvun alkupuolelta alkaen sekä rationalismin, individualismin ja industrialismin mukanaan tuomaan maallistumiseen ja sen juurisyiden todellisuuteen havahtuminen vähiin erin.⁵

Ekumeeninen liike ja 1960-luvun Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen vilkastuttama kirkkojenvälinen yhteydenpito sekä teologisen ja liturgisen tutkimuksen vilkastuminen ovat edelleen lisänneet yhteisestä kristillisestä perinnöstä ammentamista. Samaan aikaan jumalanpalveluselämän ja yleensä pyhäpäivän asema maallistuneessa, privatisoituneessa, kiireen, monikulttuurisuuden ja kaupallisen viihteen kyllästyttävässä yhteiskunnassa on muodostanut haastavan kontekstin jumalanpalvelukselle seurakunnan elämän keskuksena erityisesti kansankirkkojen todellisuudessa.

Ongelman ratkaisemiseksi ei vain pragmaattisesti vaan syvistä lähteistä ammentaen myös luterilaisuudessa on havahduttu pohtimaan, miten voitaisiin kuroa umpeen teologian ja jumalanpalveluselämän välistä kuilua. Yhtäältä kirkollinen ja akateeminen teologia alkoivat etäännyä toisistaan Suomessa etenkin 1960-luvun kulttuuriradikalismista alkaen, kun piti entistä enemmän puolustaa teologian paikkaa akateemisena oppiaineena. Toisaalta etenkin protestanttisessa teologiassa raamatuntutkimukseen ja tunnustukseen tai oppiin ja Lutherin teologiaan keskittyminen olivat monesti eristäneet teologisen tutkimuksen ja kirkon jumalanpalveluselämän toisistaan. Ekumeeninen vuorovaikutus vahvensi tajua siitä, että rukouksen laki ja uskon laki kuuluvat yhteen (*lex orandi, lex credendi*). Teologia on sekä tiedettä (*scientia*) että viisautta (*sapientia*). Näin opettivat jo Augustinus ja Luther. Ortodoksisessa teologiassa liturgian paikka teologian kokonaisuudessa, teologia jumalanpalveluselämän kokemuksellisen ulottuvuuden reflektiona on antanut virikkeitä tälle näkökulmalle myös lännessä. Vieläkin on tehtävää, mutta liturgista teologiaa on vaikkapa Amerikan luterilaisten parissa pohdittu paljonkin.

Meillä vaikkapa Heikki Kotila edisti tätä tutkimus-suuntaa akatemian ja kirkon välimaastossa. Kuusamon kirkkoherra Raimo Karvonen kirjoitti puolestaan parikymmentä vuotta sitten synodaalikirjan *Kahdeksannen päivän ilo. Johdatus liturgiseen teologiaan* (1998). Ekumeenisuus, hengellinen ekumenia, sai tässä konkreettista hahmoa. 2000-luvun alussa luterilaisessa kirkossa käyttöön otetun uuden jumalanpalvelusten kirjan merkittävien taustavaikuttaja piispa Yrjö Sario-la totesikin työn ekumeenista luonnetta kuvatessaan: ”Alusta alkaen kirkkomme saattoi siis jumalanpalveluselämää kehittäessään tukeutua kirkkojen yhteisiin ponnisteluihin. Tämä olikin aivan välttämätöntä, sillä

4 Suomalaisen Luther-tutkimuksen perusteokset, joissa tätä sakramentaalista puolta ja perustaa Lutherin teologiasta selvitetään ovat Mannermaa 1979, Peura 1990 ja Raunio 1993.

5 Suomeksi jumalanpalveluselämän historiallisesta kehityksestä ks. esim. Cantell 1989, 89–123 ja Hulmi 2019, 39–65 sekä vanhakirkollisen liturgian ja liturgisen liikkeen vaikutuksesta Kotila 2003, 10–25.

mikään paikalliskirkko ei voi eikä saa toteuttaa jumalanpalvelusuudistusta vain omassa piirissään.”⁶

Primaarinen, sekundaarinen ja pastoraalinen liturginen teologia

Luterilaisen ja ekumeenisen liturgisen teologian ehkä tunnetuin nykyvaikuttaja Gordon W. Lathrop kirjoittaa: ”Kaikkia nykyisiä hajottavia voimia vastaan tarvitsemme ekumeenisia pohdintoja liturgiasta, ei niin paljon erojemme selvittämistä kuin muotojen ja symbolien ja uskon etsimistä, joka yhdistää meitä.” Lathropin ekumeeninen lähtökohta tulee esiin jo siinä, että hän suoraan viittaa siihen, että hänen pohdintansa nousevat vuosien työstä liturgisen järjestyksen merkityksestä siltä pohjalta, millaisena Alexander Schmemmann (1921–1983) sen esittää kirjassaan *Introduction to Liturgical Theology*. Taustalla olivat myös keskustelut paitsi luterilaisten myös katolisten kollegojen kanssa.⁷

Liturginen teologia kysyy jumalanpalveluksen kokonaisuuden merkitystä yleensä ja tietyssä kontekstissa niin teologisesti eli jumalapuheen kannalta kuin käytännöllisesti ihmisten tilanteen, toimintaympäristön ja kulttuurin huomioon ottaen. Schmemmannin olennaisissa kohdissa viitaten Lathrop kuvaa liturgisen teologian tehtävää ja perusluonnetta: ”Se selvittää liturgian merkitystä, käyttäksemme varhaista nimeä jumalanpalveluskokoontumiselle ja sen tapahtumille. Teologiana, puheena Jumalasta, se kysyy, miten kristillinen kokoontuminen, kaikissa merkeissään ja sanoissaan, sanoo jotakin aitoa ja luotettavaa Jumalasta ja siten sanoo jotakin totta meistä ja maailmasta sellaisena kuin ne ymmärretään Jumalan edessä. Liturginen teologia on ’jumalanpalveluksen tarkoituksen valaisemista’, ja teologiana se on ’Jumalan luontoa kuvaavien sopivien sanojen etsimistä’.”⁸

Aikamme kaipaa edelleen julkisia symboleita. Esimerkiksi paavi Franciscus ja jossain määrin myös Canterburyn arkkipiispa Justin Welby ovat aikamme kristillisistä hengellisistä johtajista olleet taitavia niiden käyttämisessä sanomansa tukena ja huomion kiinnittäjänä asialleen. Populaarikulttuurissa on havaitta-

vissa pyhän ja pyhien asioiden etsintää, jotka pitävät meidän kokemuksemme yhdessä kaoottisina aikoina. Toiset ovat luopuneet etsinnästä ja kääntyneet sisään-päin turvallisiin henkilökohtaisiin merkityksiin. Toiset pitävät kiinni perheen ja etnisen ryhmän symboleista avautumatta sen laajemmalle. Lathropin havainto näyttää edelleen osuvalta, että monesti näyttää siltä kuin laajasti tunnetut brändit ja epäuskottavaksi muodostunut poliittinen retoriikka olisivat ainoita todella julkisia symboleita. Populaarikulttuurin maailmoista tulevat ainakin läntisen maailman ainoat todella jaetut myytit ja kuumentuvasta konsumerismista ainut arvo. Muutosta on tapahtunut siltä osin, että ilmastoahdistus on vallannut maailmaa, ja esiin on noussut sen symbolihenkilöitä kuten Greta Thunberg. Vaikka uutta yhteisöllisyyttä on rakennettu mm. somea hyödyksi käyttäen, edelleen näyttää siltä, että ruohonjuuritason demokratianakin kannalta tärkeä erilaisten ihmisten vapaaehtoinen kokoontuminen, joka voi luoda jaetun vision ja jolla on julkista ja yhteisöllistä merkitystä, joka toimii vastalääkkeenä individualismin vaikutuksille, on jäänyt aivan liian vähälle huomiolle.⁹ Tästä kärsii myös kirkkojen jumalanpalveluselämä.

Jumalanpalveluselämää ajatellen näyttää yleisellä tasolla hyvinkin pitävän paikkansa Lathropin kuvaus, jonka mukaan symbolit ovat haalistuneet ja rituaali ei enää vedä puoleensa tai yllätä, kun kokoontumisen tarkoitus on kätkössä tai unohtettu. Etenkin amerikkalaisessa kontekstissa kokoontumisen johtajan tapa johtaa muistuttaa viihdyttäjien tapaa juontaa, ja kokoontuminen mielletään pitkälti yksityisesti valituksi ja harjoitetuksi uskonnollisen maun ilmentymäksi. Ei vierasta meilläkään. Tällöin on vaikea nähdä sanan ja sakramenttien soveltamista maailmaan, jonka nykyisin tunnemme ja 2000-luvun kipeisiin ja monimutkaisiin tarpeisiin. Lathrop painottaakin, että tarvitaan kipeästi liturgista teologiaa niin julkista ajattelua kuin henkilökohtaista toivoa ajatellen. Sitä tarvitaan, jos aiomme saada elämälle suuntaa antavat symbolit jälleen puhutteleviksi itsellemme ja aikamme toimintaympäristölle. Yhteisen selittämisen tulee väistämättä olla ekumeenista. Voimme nähdä eri perinteiden tuoman lisäarvon kirkon katolisuudelle, mutta samalla liturgisten kokoontumisten samanlaisuus tekee silti mahdolliseksi ekumeenisen liturgisen teologian.¹⁰

6 Sariola 2001, 21. Jumalanpalveluselämästä eri kristillisissä perinteissä ks. esim. Worship Today 2004.

7 Lathrop 1998, x. Lathropin liturgisen teologian, etenkin kirjan *Holy Things* vaikutuksesta Suomessa vrt. esim. Karvonen 1998, 14–18. Kotila 2009, 8 luonnehtii lyhyesti liturgisen teologian liittyvän lähinnä systemaattisen teologian alaan ja keskittyvän jumalanpalveluksen merkityksen selvittelyyn.

8 Lathrop 1998, 3.

9 Vrt. Lathrop 1998, 3. Suom. Tomi Karttunen

10 Lathrop 1998, 3–4.

Liturgista teologiaa ajatellen on ensinnäkin hyvä selkeyttää, missä suhteessa liturgia hengellisenä tapahtumana ja sen teologinen pohdinta liittyvät toisiinsa. Lathrop tekee erottelun primaarisen, sekundaarisen ja pastoraalisen teologian välille. Benediktiini, Yalen professori Aidan Kavanaghin OSB (1929–2006) teoksen *On Liturgical Theology* (1984) viittaten hän määrittelee 1) *primaarisen teologian* liturgian yhteisölliseksi merkitykseksi sellaisena kuin kokoontuminen itse sen näkee. Kokous käyttää yhdistelmiä sanoista ja merkeistä puhuakseen Jumalasta. Meillä liturgikkojen paljonkin lukemassa kirjassaan *Holy Things* (1993) Lathrop kutsuu ottamaan osaa tähän primaariseen teologiaan eli osallistumaan kirkon jumalanpalveluselämään säännöllisesti. Kirjoitukset liturgiasta jäävät sisällyksettömiksi, jos ne eivät avaa lukijalle entistä rikkaampia merkityksiä itse liturgiaan osallistumisesta. Primaarinen teologia käyttää symboleita, joiden kieli on elävää ja monipuolista ja avautuu vasta itse tapahtumaan osallistumisen kautta. Yhteisö muodostaa teologien joukon, joka yhdessä puhuu Jumalan merkityksestä maailmalle.¹¹ Lathrop näyttää siis tietyllä tapaa edustavan postliberaalia tapaa painottaa osallistumista itse elämänmuotoon, jotta sen kulttuurinen koodi avautuu.

Liturgiaan osallistuminen tai rukouksen laki (*lex orandi*) herättää puolestaan ajatuksia, jotka voivat nousta suoraan julkisen kokoontumisen symbolisesta vuorovaikutuksesta. Liturginen teologia sekundaarisena teologiana voi toimia filologiana, kielentutkimuksena rituaalin symboliselle kielelle, oppaana klassiselle asioiden järjestykselle ja historiallisena kommentaattorina, joka osoittaa, miten perinnön vastaanottaminen tiettyssä kontekstissa merkitsee aina myös sen tulkitsemista uudelleen. Tällaiset pohdinnat voivat avata näkemään kokoontumisen merkitysten rakenteet ja saada tulemaan jumalanpalvelukseen uudelleen siten, että osallistuja voi sekä sydämessään että mielessään osallistua entistä syvemmin. Tämä ei ole uutta pohdintaa vaan tulkitsee sitä, mitä on tapahtunut kristillisen jumalanpalveluselämän alkuvaiheista asti.¹² Tämä on sanoitettu niin, että rukouksen laki ja uskon laki kuuluvat yhteen (*lex orandi, lex credendi*).

On hyvä tehdä ero myös akateemisen ja kirkollisen teologian välillä. Kirkollinen teologia paneutuu si-
toutuneemmin normatiivisen uskon lain tulkintaan, kun taas akateeminen teologia analysoi enemmän etäisyyden päästä liturgista tapahtumaa eri näkökulmista ja eri metodeja käyttäen. Ei voida sanoa, että rukouksen laki olisi primaarisempi uskon lakiin nähden, koska ne kuuluvat yhteen, koska opin ydin on kolmiyhteisen Jumalan pelastava läsnäolo Kristuksessa. Usko koskettaa koko ihmistä ja hänen suhdettaan Jumalaansa, kuten rukous. Onhan molemmissa kyse Kristuksen läsnäolosta meissä. Uskon laki on eri asia kuin teologia, koska kyse on kirkon uskosta, jolla on *fides qua* ja *fides quae* -puolensa ja jonka taustalla on Kristus-ilmoitus, jonka ylin tulkki on Raamattu ja sen sanoman kiteyttävät uskon säännöt ja ekumeeniset uskontunnustukset, ennen muuta Nikean tunnustus.¹³ Esimerkiksi Risto Cantell toteaa kirjassaan *Menkäämme Herran huoneeseen* (1989): "... kristillisen uskon jumalanpalvelus eli kirkon liturgia ilmaisee kirkon uskon... Samalla liturgia elättää ja välittää uskoa. Ilman liturgiaa ei ole uskoa."¹⁴

2) *Sekundaarinen liturginen teologia* on kirjallista ja suullista keskustelua ja argumentointia tarkoituksena löytää sanoja liturgiakokemuksen ymmärtämiselle ja sen rakenteiden valottamiselle, jotta jumalanpalvelukseen osallistujat voisivat entistä syvällisemmin osallistua kokoontumiseen.¹⁵ Sen lisäksi liturginen teologia pyrkii muotoilemaan ikään kuin ammennusastian, jonka kautta tämän ajan ihmiset voisivat paremmin ammentaa liturgian lähteestä hengellistä ravintoa ja elinvoimaa. Liturgisen teologian tehtävä voi olla myös reformatorinen tai selkeyttävä, niin että se auttaa vetä virtaamaan entistä vapaammin. Muotoja pitää ehkä muuttaa, jotta symbolit nousevat entistä puhuttelevampina esiin tiettyssä ajassa ja paikassa. Liturgisella teologialla on siis myös kriittinen tehtävänsä. Kun sen terä suunnataan tiettyihin aikamme erityisongelmiin, voidaan kolmanneksi puhua 3) *pastoraalisesta liturgiasta teologiasta, lex agendi*.

Kristillisen yhteisön auktoriteetti pohjautuu aina Raamattuun auktoritatiivisena todistuksena kristillisestä uskosta. Tätä uskoa tulkitaan eri näkökulmista; tavoitteena on, että eri äänet muodostavat mielekkään sä-

11 Lathrop 1998, 5.

12 Lathrop 1998, 5–6.

13 Esimerkiksi Karvonen 1998, 15 toteaa, että kun aiemmin asetettiin joko *lex orandi* tai *lex credendi* etusijalle, nykyisin korostetaan enemmän molemminpuolista vuorovaikutusta. Tässä mielessä Hulmin 2019, 17 ajatus, jonka mukaan liturgia olisi ensisijaista oppiin nähden *theologia prima* – *theologia secunda* -erottelun perusteella, on epätarkka. Esimerkiksi ortodoksisissa teologiassa nähdään yleisesti liturgian sisältävän kirkon opin rukouksen ilmiapiirissä, jollaiseen se on tarkoitettukin.

14 Cantell 1989, 16.

15 Lathrop 1998, 6.

velmän ja kantavat omalla rikastavallaan tavalla lisän yhteiseen todistukseen, eivät hajota kokonaisuutta. Lathrop korostaa, että Raamattu on jumalanpalvelusyhteisön kirja. Liturgisen teologian näkökulmasta on luontevaa sanoa, että Raamatun kaanon on lista kirjoista, joita luetaan ja joista saarnataan yhteisessä kokoontumisessa, koska listan on hyväksynyt katonlinen kirkko. Raamattu kirkon ja jumalanpalveluksen kirjana antaa selvän sisällön rukouksen laille ja osoittaa, miten jo lähtökohdissaan usko ja rukous kuuluvat yhteen. Kristillisen kokoontumisen käytäntö ja järjestys muodostavat "uskon lain" varsinaisessa mielessä. Tuon yhteisön tulkinta on samalla raamatuntulkintaa. Sama pätee saarnaan ja dogmaan. Raamattu, sen sisältöä kantava traditio eli raamatullinen opetus ja kirkon oppi kuuluvat yhteen.¹⁶

Kaste, katekumenaatti ja jumalanpalveluselämään juurtuminen ekumeenisena tavoitteena

Lännen kirkoissa on yleisesti ottaen pidetty yhtenä keskeisenä murheenkryyninä kasteiden tippuvaa määrää sekä kasteen ja kristittynä kasvamisen yhteyden ohentumista. Olkoonkin tämä aihepiiri tällä kertaa edustava esimerkki pastoraalisen liturgisen teologian painavasta kysymyksestä.

Luterilainen Maxwell E. Johnson lainaa kirjassaan *The Church in Act. Lutheran Liturgical Theology in Ecumenical Conversation* (2015) metodistista liturgisen teologian tuntijaa Geoffrey Wainwrightia yhteisen ekumeenisen haasteen sanoittamisessa: "ilman sakramenttien sydämenlyöntiä keskuksessa kirkolta puuttuu luottamus evankeliumin viestiin ja sen omaan kykyyn julistaa tuota viestiä evankelioinnissa, elää sitä todeksi omassa sisäisessä yhteydessään ja ruumiillistaa sitä tarvitsevien palvelemisessa." Keinona palauttaa tuo "sakramenttien sydämenlyönti" Maxwell painottaa varhaisen kristillisen kastespirituaaliteetin rikasta antia. Sitä kautta löytyisi luottamus evankeliumiin ja kykyyn julistaa sitä tehokkaasti, elää sitä yhteisöllisessä, seurakunnallisessa elämässämme ja ruumiillistaa sitä uskollisesti todistuksessa ja palvelussa maailmassa. Maxwell rohkaisee postmodernin, jälkikristillisen tai kristikunnan jälkeisen kontekstin ihmisiä ottamaan rohkeasti esikuvaksi menneiden aikojen todistajat,

pyhät, jotta voimme julistaa yhteistä kertomusta, josta elämme ja joka antaa elämän maailmalle ja joka tarjoaa pätevän spiritualiteetin niille, jotka etsivät todellista elämää Hengessä.¹⁷

Ehkä meidän tulee lakata kavahtamasta tällaista ylevää rohkeutta myös körttiläisesti virittyneessä suomalaisessa sielunmaisemassa? Maxwell vakuuttaa, että kyse ei ole vain varhaiskirkon "kulta-ajan" romanti-soimisesta tai modernien, korkeakirkollisten noja-tuoliliturgikkojen puuhastelusta ja halusta pukeutua muinaisiin pukuihin ja "leikkiä kirkkoa". Elämme monessa mielessä varhaiskirkon tilanteessa. Suuri joukko kastamattomia ja kirkon yhteyteen löytämättömiä aikuisia kutsuu 300-400-lukujen tapaan julistamaan evankeliumia ja edistämään uusien kristittyjen kasvua aidosti ja päämäärätietoisesti. Näin ei ole vain Amerikassa ja muualla Euroopassa, vaan yhä enemmän myös Pohjoismaiden kansankirkoissa.¹⁸

Rohkaisevana esimerkkinä Maxwell mainitsee Amerikan roomalaiskatolisten kollegojen kokemukset. Siellä missä aikuiskatekumenaatti, joka johtaa täyteen initiaatioon vedessä, öljyssä ja eukaristisessa pöydässä, on palautettu ja sen mukana koko joukko maallikkokristittyjen tehtäviä avustamassa kääntymisprosessissa, seurakunnat itse ovat kokeneet uudistumisen uskossa ja elämässä. Kasteen arvokkuus on löydetty uudelleen ja uudistunut taju omasta identiteetistä kirkkona, Kristuksen ruumiina, jolla on missio maailmassa. Sama mahdollisuus odottaa myös luterilaisia.¹⁹

Tarjolla on hyviä resursseja, joita mekin ehkä voimme hyödyntää aiempaa enemmän ja soveltaa Suomessa? Maxwell esittelee Amerikan luterilaisten ja katolilaisten kehittelemiä aineistoja. Luterilaisten materiaaleista hän mainitsee *Welcome to Christ, Renewing Worship* sekä *Evangelical Lutheran Worship* -kirjan katekumenaatille suunnatun osan. Maxwell rohkaisee: "...modernin aikuiskatekumenaatin restauration merkitystä ei voida yliarvioida nykykirkon uskolle ja elämälle!"²⁰ Meilläkin on jo tehty työtä tämän eteen, mutta emme ehkä ole vielä käyttäneet kaikkea luovuutta ja energiaa sekä nähneet kastekatekumenaatin merkitystä ajatellen myös kaste ja kummus-hanketta, jumalanpalveluselämän yhteisöllisyyden kasvattamista, maahanmuuttajien integroimista ja yhteiskunnallisen eheyden rakentamista lisääntyneen vuorovaikutuksen kautta. Ohuesti sisäistetty kristilli-

16 Lathrop 1998, 8-9.

17 Maxwell 2015, 32.

18 Maxwell 2015, 25.

19 Maxwell 2015, 24-25.

20 Maxwell 2015, 23.

syys altistaa sen instrumentalisoinnille erilaisten ideologioiden palvelukseen tai orjuuteen.

Vielä muutama käytännöllinen vinkki ja pohdittavaksi käytännön ekumeniasta. Kasteen yhteisöllisyyttä ja ekumeenista sidettä Kristuksen ruumiissa, Jumalan perheväen kesken voi rakentaa esimerkiksi viettämällä ekumeenisissa perheissä kasteita, niin että molempien traditioiden papit ovat läsnä, kenties jopa ekumeenisessa jumalanpalveluksessa elementtejä molemmista traditioista tyylikkäästi mukaan ottaen.

Maailmalla käytetään paikoin kirkkojen yhteisiä kastetodistuksia, ekumeeniset kasteen muistamiset ekumeenisessa rukoushetkessä esimerkiksi pääsiäisenä ja/tai helluntaina ovat mahdollisia, yhteiset resurssit kristillistä kasvatusta varten jne. Yhdessä voimme enemmän.

Kirjallisuus

HULMI, SINI

2019 Pyhän säikeitä. Näkökulmia jumalanpalveluksen teologiaan. Helsinki: Kirjapaja.

JOHNSON, MAXWELL E.

2015 The Church Act. Lutheran Liturgical Theology in Ecumenical Conversation. Minneapolis: Fortress Press.

JUNTILLA, JUHA

1989 Congregatio Sanctorum. Traditionshistoriallinen tutkimus Confessio Augustanan ekklesiologisen perusilmaisun merkityssisällöstä. STKSJ 164. Jyväskylä: Gummerus.

KARVONEN, RAIMO

1998 Kahdeksannen päivän ilo. Johdatus liturgiseen teologiaan. Oulun hiippakunnan tuomiokapituli. Helsinki: Kirjapaja.

KOTILA, HEIKKI

2003 Vanhakirkollinen liturgia ja liturginen liike. Hymnos 2001 Hymnologian ja liturgiikan seuran vuosikirja. Helsinki: Kirkkohallitus. Jumalanpalveluselämä ja musiikkitoiminta.

LATHROP, GORDON W.

1998 Holy Things. A Liturgical Theology. Minneapolis: Fortress Press.

LUTHERIN VÄHÄ- JA ISOKATEKISMUS SEKÄ SCHMALKALDENIN OPINKOHDAT

STKSJ 138. Jyväskylä: Gummerus.

MANNERMAA, TUOMO

1981 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja XXX. 2. painos, 1. painos 1979.

PEURA, SIMO

1990 Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja. Diss. Helsinki.

RAUNIO, ANTTI

1993 Summe des christlichen Lebens. Die „Goldene Regel“ als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XIII. Diss. Helsinki.

SARJOLA, YRJÖ

2001 Jumalanpalveluksen käsikirja. Helsinki: Kirjapaja.

SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON TUNNUSTUSKIRJAT (WWW.TUNNUSTUSKIRJAT.FI)

WORSHIP TODAY

2004 Understanding, Practice, Ecumenical Implications. Ed. by Thomas F. Best and Dagmar Heller. Faith and Order Paper No. 194. Geneva: WCC Publications.

Ehtoollisaineiden jälkikäsittely

Ekumeenisen teologian iltapäivä Kirkon talossa 15.11.2019

Raimo Goyarrola

Nykyään katolilaiset ja luterilaiset olemme yksimielisiä Kristuksen todesta, todellisesta ja substantiaalisesta läsnäolosta Herran pyhässä ehtoollisessa. Vastakkainasettelusta yhteyteen tiivistää yhteisymmärryksemme seuraavasti: "Herran ehtoollisen sakramentissa Jeesus Kristus, tosi Jumala ja tosi ihminen, on kokonaan ja täydellisesti läsnä ruumiissaan ja veressään leivän ja viinin merkkien alla." VY 154 (*Kasvavaa yhteyttä*: KY, 112).

Olemme lähentyneet toisiamme näkemyksessä Kristuksen todellisen läsnäolon kestosta leivän ja viinin elementeissä eukaristian vieton jälkeen. Vaikka luterilaiset tunnustuskirjat suhtautuvat varauksellisesti ehtoollisleivän säilyttämiseen messun ulkopuolella (SD 7.86, *extra usum*), niissä viitataan sellaiseen käyttöön, jossa ei ole tarkoituskään syödä leipää ja juoda viiniä Kristuksen asetuksen mukaisesti ja jossa konsekroutua ehtoollisleipää käytetään johonkin muuhun. *Extra usum* -ilmaisua ei voida tulkita niin, että todellinen läsnäolo rajoittuisi vain ehtoollisaineiden välittömään käyttöön messun aikana. (KY, 135).

Suomen luterilaiset piispat ovat antaneet ohjeen, jonka mukaan jäljelle jääviä ehtoollisaineita tulisi käsitellä kunnioittaen, koska ne ovat konsekreoituja Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Jumalanpalveluksen oppaan mukaan ehtoollisaineita tulisi konsekroida vain sen verran kuin niitä tarvitaan, ja pyhitetyt aineet tulisi nauttia kokonaan eukaristian vieton aikana. Jos tämä on mahdotonta, aineet tulisi nauttia joko messun jälkeen tai varata käytettäväksi seuraavassa messussa. Myöhemmin niitä ei enää tarvitse konsekroida, vaan ne jaetaan seurakuntalaisille sakramenttina messussa. Ohje sallii niiden, jotka palvelevat diakonian virassa, jakaa konsekreoidut aineet sairaille. (KY, 136).

Kirkkomme messukirjan yhteisessä johdannossa lukee:

56.h. On erittäin toivottavaa, että uskovien vastaanottaessa Herran ruumiin käytetään samassa messussa konsekreoituja hostioita ja että he osallistuvat myös kalkkiin niissä tapauksissa, joissa se säästösten mukaan on mahdollista.

120. Jaettuaan kommuunion pappi palaa takaisin alttarin ääreen, kerää mahdollisesti jäljelle jääneet muruset, siirtyy alttarin sivuun tai kredenssipöydän ääreen ja puhdistaa pateenin tai ehtoollisleipäastian pitäen sitä kalkin yläpuolella. Sen jälkeen hän puhdistaa kalkin... Hän pyyhkii kalkin kalkkiliinalla. Jos astiat on puhdistettu alttarin ääressä, avustaja siirtää ne kredenssipöydälle. Varsinkin jos astioita on paljon, ne voidaan jättää peitettyinä alttarille tai kredenssipöydälle korporaalin päälle ja puhdistaa vasta messun jälkeen kansan lähdettyä.

237. Jos papin sormiin on tarttunut hostian murusia, varsinkin leivän murtamisesta tai uskovien kommuuniosta, hän puhdistaa sormensa pateenin päällä ja tarpeen vaatiessa huuhtoo sormensa. Hän kerää myös talteen hostian muruset, jos niitä on pateenin ulkopuolella.

238. Kalkin puhdistaminen tapahtuu viinillä ja vedellä tai vain vedellä, jonka puhdistaja juo. Pateeni puhdistetaan tavallisesti kalkkiliinalla.

239. Jos hostia tai pala siitä on pudonnut maahan, se nostetaan kunnioittavasti. Jos pyhitettyä viiniä on läikkynyt maljasta, paikka pestään vedellä ja vesi kaadetaan myöhemmin "pyhään kaivoon".

277. Eukaristiaa on säilytettävä vain yhdessä kiinteässä ja lujassa tabernaakkelissa, joka on läpinäkymätön ja suljettu sillä tavalla, että vältetään mahdollisimman hyvin häpäisemisen vaaralta. Tästä syystä kullakin kirkolla pitäisi olla vain yksi tabernaakkeli.

Katolisessa traditiossa 'pyhä säilytyspaikka' (tabernaakkeli) oli alkujaan tarkoitettu arvokkaasti säilyttämään pyhää eukaristiaa, jotta se voitiin viedä messun jälkeen sairaille ja poissaoleville. Kun usko Kristuksen todelliseen läsnäoloon hänen eukaristiassaan syveni, kirkko tuli tietoiseksi eukaristisissa muodoissa läsnäolevalle Herralle osoitettavan hiljaisen palveluksen merkityksestä. Sen tähden tabernaakkelin on sijaittava kirkossa erityisen arvokkaassa paikassa ja se täytyy valmistaa siten, että se korostaa ja ilmaisee totuutta Kristuksen todellisesta läsnäolosta pyhässä sakramentissa." (KKK 1379).

Vähän historiaa: pyhä Justinus kertoo (I Apologia, 67), että diakonit vievät konsekreoidun leivän poissaoleville sunnuntain messun jälkeen. Nikean ensimmäisen

kirkolliskokouksen kaanoni 13 (v. 325) toteaa, että kuoleville ihmisille pitäisi vanhan tradition mukaan jakaa "viaticum"-ehtoollinen.

Tertullianukselta ja Kyprianukselta Afrikasta ja Hippolytukselta Roomasta on todistuksia siitä, että yksittäisillä uskovilla voi olla eukaristia kotonaan.

Yksi ensimmäisistä viittauksista siunatun sakramentin käyttämisestä palvonnan kohteena löytyy Pyhän Basiliuksen (kuoli vuonna 379) elämästä. Basilius jakoi konsekroidun leivän kolmeen osaan viettäessä messuaan. Yhden osan hän nautti, toisen osan hän antoi munkille ja kolmannen hän pani alttarille ripustettuun kultaiseen kyyhkyseen adoraatiota, palvontaa varten.

Pyhä Hieronymus kuvaa, että diakonien piti viedä ylijääneet konsekroidut leivät niille tarkoitettuun paikkaan, jota kutsuttiin Pastoforioksi. Idässä tämä säilytyspaikka sijaitsi alttarin eteläpuolella. Lännessä tätä konsekroitujen leipien säilytyspaikkaa kutsuttiin *sacariumiksi*. Diakonilla oli avaimet sinne. Tiedämme, että joihinkin kirkkoihin oli rakennettu pieni arkki-kaappi (*conditorium*). Tämä oli ensimmäinen tabernaakkeli. Paikkaa, jossa tabernaakkeli sijaitsi, kutsuttiin *sakaristoksi*.

Näemme, että eukaristialla oli myös valtavan suuri arvo varsinaisen messun ulkopuolella. Tällainen eukaristian kultti liittyy kyllä läheisesti eukaristian liturgiiseen viettoon. Ihminen voi osoittaa suurta kiitollisuutta, rakkautta, kunnioitusta ja palvontaa vieraillessaan siunatun sakramentin luona. Kristityt uskoivat, että Jeesus on läsnä tuossa siunatussa sakramentissa, ja tämän vuoksi tuon sakramentin luona rukoileminen yhdistää kristityt voimakkaasti Kristuksen kanssa.

Ratzinger kirjoitti: "Eukaristia ei ole 'tavallista leipää'. Sen 'syöminen' merkitsee sen palvomista. Sen syöminen merkitsee, että annan sen tulla minuun, niin että minäni muutetaan ja avataan suureen 'meihin', niin että meistä tulee hänessä 'yksi ainoa' (Gal 3:28). Niinpä palvonta ei ole vastoin kommuuniota eikä myöskään kommuunion rinnalla, vaan kommuunio saavuttaa syvyytensä vasta silloin, kun palvonta kantaa ja ympäröi sitä. Eukaristinen läsnäolo tabernaakkelissa ei merkitse sitä, että eukaristian vieton rinnalle tai sitä vastaan asetetaan toisenlainen käsitys eukaristiasta, vaan se merkitsee eukaristian vieton täyttä toteutumista. Sillä läsnäolo tabernaakkelissa vaikuttaa sen, että kirkossa on aina eukaristia" (J. Ratzinger, *Liturgian henki*, 85).

Lähteet

CONCILIUM TRIDENTINUS, S. XIII, 11.10.1551, Decr. De Ss. Eucharistia, cap. 5: DS 1643;

PIUS XII, Enc., *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 569;

PAULUS VI, Enciclica, *Mysterium Fidei*, 3.9.1965: AAS 57 (1965) pp. 753-774;

JOHANNES PAULUS II, Enciclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25: AAS 95 (2003) pp. 449-450,

Dominicae Cena, n. 3: AAS 72 (1980) pp. 117-119;

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO, Decr., *Eucharistiae sacramentum*, 21.6.1973: AAS 65 (1973) 610;

Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 54: AAS 59 (1967) p. 568;

Instr., *Inter Oecumenici*, 26.9.1964, n. 95: AAS 56 (1964) pp. 877-900, esto p. 898;

Instr., *Inaestimabile donum*, n. 20: AAS 72 (1980) p. 339;

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Redemptionis Sacramentum*, 25.3.2004;

MISSALE ROMANUM, *Institutio Generalis*, n. 314.;

RITUALE ROMANUM, *De sacra Communione et de cultu Mysteriorum eucharistici extra Missam*, Praenotanda, n. 9;

Codex Iuris Canonici c. 938.

Tämän numeron kirjoittajat

TOMI KARTTUNEN

johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia, dosentti, Suomen ev.-lut. kirkon Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto

SEPPO HÄKKINEN

Mikkelin hiippakunnan piispa, TT

PEKKA METSO

apulaisprofessori, Itä-Suomen yliopisto

GRANT WHITE

Assistant Professor of Liturgical Theology St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary Crestwood, New York

EERO HUOVINEN

piispa emeritus, dosentti

RAIMO GOYARROLA

Helsingin katolisen hiippakunnan yleisvikaari, TT

VERA LA MELA

väitöskirjatutkija

MINNAMARI HELASEPPÄ

pastori, TT

KATI KEMPPAINEN

TT, Teologinen erityisasiantuntija, Suomen Lähetysseura

MARI-ANNA AUVINEN

TT, pääsihteeri, Suomen Ekumeeninen Neuvosto

Tässä numerossa kunnioitetaan ensinnäkin merkittävän luterilaisen ja ekumeenisen teologin Dietrich Bonhoefferin (1906–45) kuoleman 75-vuotismuistopäivää 9.4.2020. Hän on antanut merkittäviä viirikeitä ekumeenisen liikkeen teologiseen ja eettiseen pohdintaan ja kirkon tehtävän ja kristillisen sanoman tulkinnan pohdintaan nykykontekstissa. Bonhoefferin ajattelussa lomittuvat syvällä tavalla klassinen teologia, hengellisyys ja todellisuudentajuinen ajanmukaisuus. Emerituspiispa ja professori Wolfgang Huber on luonnehtinut hänen elämäntyössään yhdistyvän ”ajattelun rohkeus ja uskon rohkeus”. Kirkon näkyvän ykseyden etsintä ja kirkon missionaarisuus tänään liittyvät siten olennaisella tavalla Bonhoefferin hahmoon luterilaisen ja ekumeenisen teologian kentässä.

Suomen ortodoksien kanssa käydyissä keskusteluissa arvioitiin vuonna 2016 yli 25 vuotta jatkuneiden neuvottelujen antia, ja todettiin, että olisi hyvä käydä syventäen jo keskusteltuja teemoja lävitse ja pyrkiä muodostamaan tämän pohjalta aiempaa systemaattisempi kokonaisuus. Siten voitaisiin myös kiteyttää entistä selvemmin se, mitä yhdessä voimme sanoa kirkon näkyvän ykseyden ja nikealaisen uskon tarjolla pitämisen edistämiseksi suomalaisessa yhteiskunnassa ja kansainvälisesti. Tässä numerossa on koottu yhteen kevään 2019 keskustelujen antia liittyen etenkin kirkon näkyvän ykseyden teemaan.

Viime syksynä juhlistettiin luterilais-roomalaiskatolisen Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista (YJV) 20-vuotisjuhlaa 31. lokakuuta seminaarin merkeissä. Merkittävää on, että YJV:n sanoman on ottanut omakseen nyt peräti viisi kirkollista maailmanyhteisöä: roomalaiskatoliset, luterilaiset, metodistit, anglikaanit ja reformoidut. Tämä ulottuvuus sekä vanhurskauttamisopin ajankohtaisen merkityksen pohdinta olivat esillä pidetyissä alustuksissa. Syksyllä pidettiin myös ekumeenisen teologian päivä jumalanpalveluselämästä yhteisen oppimisen paikkana. Myös tästä seminaarista on mukana pari esitystä.



Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XIV oppikeskusteluiden osanottajat 2019