

RESEPTI.

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti 2/1995 – ISSN 1235-8878
toimitettu yhteistyössä Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan ekumeniikan arkiston kanssa



- KATSAUKSIA KIRKKOJEN
VÄLISIIN SUHTEISIIN
- MATKARAPORTTEJA
- EKUMENIIKAN ARKISTO
TIEDOTTAA
- AJANKOHTAISIA JUL-
KAISUJA JA ESITELMIÄ
- MINNE MENNÄ
- EKUMEENISIA KOULUTUS-
MAHDOLLISUUKSIA

1. KATSAUKSIA KIRKKOJEN VÄLISIIN SUHTEISIIN

Piispa Eero Huovinen: Suomen luterilaisen kirkon ekumeeniset suhteet	3
Piispa Kalevi Toiviainen: Onko valistukselle vaihtoehtoa	14

2. MATKARAPORTTEJA

Risto Saarinen/Antti Saarelma/Pirjo Työrinoja: "Katolilais-luterilaiset suhteet kolme vuosikymmentä Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeen"	27
Kari Kopperi: Erasmus ja Lutherin suhde pohjoismaisten Luther-tutkijoiden pohdittavana	44
Hanna-Maija Ketola ja Mika Nokelainen: Viikinkien jälkeläiset Britanniaa valloittamassa. Church and people in Britain and Scandinavia -konferenssi 6.-9.4.1995 Yorkissa	49
Risto Saarinen: Vuosiraportti Strasbourgin ekumeenisesta instituutista 1994	52

3. AJANKOHTAISIA JULKAISUJA JA ESITELMIÄ

Juha Pihkala: Veritatis Splendor	55
Antti Saarelma: Ekumeenista keskustelua Rooman keväällä	58
Kirsi Stjerna: Ilmestyksiä Birgitan äärellä	66
Aarno Lahtinen: Virolaisen hengenelämän juurilla	70

4. EKUMEENISIA KOULUTUSMAHDOLLISUUKSIA

Laura Maria Raitis: Rinkka selässä Århusin kautta Kathmanduun ja kauemminkin	74
Lilie Paulsen: Diakoniharjoittelu Roomassa: Sant'Egidion yhteisö	78
Virpi Mäkinen: Opiskelusta ja tutkimustyöstä Torontossa	82
Kirkollisia stipendejä	85

????????????Reseptio+tilauslipuke

RESEPTIO/Kirkon ulkoasiain osasto, teologiset asiat
osoite: PL 185, 00161 Helsinki, p. 90-1802 287, fax 90-1802 230
yhteystieto: Helsingin yliopisto, p. 90-1912 3025, fax 1912 3033
toimitus: Dos. Juhani Forsberg, TL Matti Kotiranta (toimitussihteeri), TT Antti Raunio,
TK Antti Saarelma; taitto: Virpi Andersson & Minna Sipilä

Suomen luterilaisen kirkon ekumeeniset suhteet

Piispa Eero Huovinen

1. Kontroverssiasenteet 1920-luvulla

Vuonna 1522 viimeinen keskiaikainen katolinen suomalainen piispa Arvid Kurki hukkui Pohjanlahden aaltoihin, kun hän pakeni tanskalaisvaltaa Suomesta Ruotsiin. Piispa Kurjen virkakautena julkaistiin Suomen katolista kirkkoa varten toimitettu käsikirja *Manuale Aboense* ja hänen aikanaan toimitettiin Turun tuomiokirkossa pyhän Birgitan aikalaisen, piispa Hemmingin beatificatio-juhla.

Meren aaltoihin hukkuneen piispa Kurjen seuraajat ovat olleet luterilaisia. Reformaatio toteutui Pohjolassa maltillisesti eikä katko katoliseen traditioon ollut jyrkkä. Vasta myöhemmin, osittain poliittisista syistä kontroverssiasenteet ko-
venivat.

Ensimmäisen reformaation jälkeisen roomalaiskatolisen piispan Suomi sai vasta 400 vuotta myöhemmin. Kardinaali Willem van Rossum vieraili Skandinaviassa kesällä 1923 ja vihki virkaan Suomen katolisen vikariaatin ensimmäisen piispan J.M. Buckxin.

Suomen luterilaiset reaktiot Rossumin, "punaisen kardinaalin", visitaatioon ja uuden katolisen piispan ordinaatioon olivat nihkeitä, jopa vihamielisiä. Muuan vaikutusvaltainen kirkonmies toivoi, ettei Suomea olisi enää hukkuneen piispa Kurjen jälkeen "onnellistettu" yhdelläkään roomalaiskatolisella piispalla. Kardinaali Rossumia nimitettiin "paavillisen kirkon propagandatoiminnan ylijohantajaksi", ja monet pelkäsivät uutta katolista ekspansiota Suomeen. Ruotsin kirkon Pappisliiton yhteyteen perustettiin antipropagan-

dajaosto, jonka tehtävä oli auttaa pappeja varomaan katolisoivia tendenssejä.

Myös Rossumin arviot omasta matkastaan olivat kärjekkäitä. Pohjolan eroaminen iitikirjasta oli ollut erehdys, koska sen seurauksena sieltä tuskin löytyi enää ainoatakaan kristittyä perhettä. Alue oli sen vuoksi otollinen lähetykskohde, joka ehkä piankin putoaisi kypsänä hedelmänä Rooman kirkon helmaan.

Katolisen kirkon ja Englannin kirkon välillä käytiin 1920-luvulla korkean tason neuvotteluja. Paimenkirjeessään Canterburyn arkkipiispa toivoi lähentymistä Rooman kanssa, jotta Kristuksen kirkon yhteys voitaisiin palauttaa. Arkkipiispan kanta herätti kritiikkiä Englannin kirkon sisällä; hänen katsottiin edustavan vain anglokatolista siipeä.

Myös Suomessa oltiin huolestuneita Canterburyn ja Rooman lähentymisestä. Rooman vaikutusvallan lisääntyminen Englannin kirkossa ei vastannut protestanttismin periaatteita. Aleksis Lehtonen, josta kymmenen vuotta myöhemmin tuli Englannin kirkon suuri ystävä ja 1940-luvulla Suomen arkkipiispa, valitti, että "roomalaismieliset ritualistit" olivat saaneet määräysvaltaa Englannin kirkossa. Vaikka Lehtonen pitikin arvossa Ruotsin ja Englannin kirkon välillä solmittua kirkollista yhteyttä, hän pelkäsi kuitenkin Rooman kirkon uhkaavan anglikaanien kautta muuta protestanttista maailmaa.

Suomalainen antikatalisuus vaikeutti siis myös suhteita anglikaaniseen kirkkoon. Aleksis Lehtonen vastusti päältäpäin apostolisen suksektion asettamista ekumeenisen yhteyden ehdoksi. Hän muistutti, että vain anglikaanien anglokatolinen siipi vetoaa piispaalliseen suksessi-

oon, kun taas matala- ja laveakirkolliset ryhmittymät ovat valmiit yhteyteen esimerkiksi vapaakirkollisten kanssa. Lehtosen mielestä evankelisten kirkkojen ei tulisi suostua anglokatolisten määräysvaltaan; nämä ovat lähempänä Roomaa ja Konstantinopolia kuin mannermaan ja pohjoismaisen protestanttisia kirkkoja.

Suomessa suhtautuminen ekumeniaan oli vuosisadan alkupuolella muutenkin torjuvaa – kuten siihen aikaan muuallakin maailmassa. Ekumenian vastaisen asenteen kärkimies Suomessa oli edeltäjäni, Helsingin yliopiston dogmatiikan professori Antti J. Pietilä. Hänen mottonaan oli tanskalaiselta luterilaiselta teologilta Alfred Theodor Jörgenseniltä saatu varoitus: "Vatikaanin kanssa alkää neuvotko!" (Jörgensen oli sittemmin Luterilaisen maailmanliiton eksekutiivikomitean jäsen ja Helsingin yliopiston kunniatohtori). Laajat kansanpiirit olivat Pietilän linjoilla; taipumus katolisuuteen oli heidän mielestään ominaista "jazzaavalle" modernille sivistyneistölle.

Elämänsä lopulla Pietilä vieraili Roomassa ja kohtasi matkansa aikana hurskautta, jollaista hän toivoi omaankin kirkkoonsa. Villa Lanten historiassa keskeiseltä kulttuuripersoonalta, Amos Andersonilta, hän oli saanut tuotavaksi Suomen keskiaikaisia kirjoja käsittelevän teoksen pöydälle, joka oli saamastaan lahjasta tyytyväinen.

Jyrkkää kantaa ekumeenisen pyrkimykseen nähden edustivat myös suomalaiset piispat. Jaakko Gummeruksen mukaan katolisuuden nousu perustuu paitsi taitavaan kirkon johtoon myös kielteisiin tekijöihin: kirkon rikkauden hyväksikäyttöön, poliittiseen peliin, ihmisten orjuuttamiseen ja taikauskon suosimiseen. Jos

anglikaaninen kirkko liittyisi Roomaan, se saattaisi vetää mukaan ainakin osan ortodokseista, koska nämä jo muutoinkin olivat alttiita Rooman houkutuksille.

Vuosisadan alussa yli 30 vuotta arkkipiispana toiminut Gustaf Johansson torjui hankin jyrkästi ja ironisesti katolisen kirkon uuden käännästyksen Pohjolassa. Se on väistämättä Jumalan tahdon vastaista. Kristikunnan ykseys on eskatologinen asia, joka toteutuu vasta tuonpuoleisuudessa. Sen vuoksi maan päällä ei tule pyrkiä mihinkään ekumeeniseen ykseyteen.

2. Kehitys kohti ekumeenista kevättä

Kun kuuntelemme kuvauksia 1920-luvun ekumeenisesta asennoitumisesta, äännet tuntuvat tulevan kuin toisesta maailmasta. Näiden äänien kuunteleminen on kuitenkin hyödyllistä kahdesta syystä.

Päällimmäinen kokemus vuosisadan alun ja oman aikamme vertailussa on hämmästyttävä, miten radikaalisti ekumeeninen ilmasto on muuttunut ja miten vierailta vain kahta sukupolvea aiemmin lausutut arviot meidän mielestämme tuntuvat. Vuosisadan alun kylmiin pakkasiin nähden elämme nykyään ekumeenista kevättä, jota eivät pienet yksittäiset hallayöt keskeytä. Jos lyhytjenteisesti katsomme vain omia päiviämme, silloin voimme tulla kärsimättömiksi. Historiallinen perspektiivi antaa levollisuutta, mutta myös rohkeutta ja luottamusta tulevaisuuteen.

Vertailu vuosisadan alun ilmapiiriin opettaa meille myös, että ekumeeniset suhteet ovat komplisoituneet ja herkkä elä-

mäalue. Ihmiselämän persoonallisin sektori, uskonto, on erityisen altis erilaisille epäluuloille ja ennakkoluuloille. Elämme kirkossa kuin perheessä, jossa kaikkien jäsenten on otettava huomioon kaikki muut. Tarvitsemme siis rehellistä ja kunnioittavaa suhtautumista, joka pidättyy liian nopeista arvioinneista ja on valmis kärsivälliseen kuuntelemiseen ja keskinäiseen oppimiseen.

Meteorologin on syytä tietää syyt, jotka johtavat kevään tuloon. Niinpä minäkin yritän kysyä syytä siihen, että tänään elämme niin olennaisesti toisenlaisessa maailmassa kuin 70 vuotta sitten. Tällaisen arvion tekeminen on vaikeaa, ja voin tässä viitata vain muutamia suomalaisiin ja luterilaisiin tekijöihin.

Aloitän alhaalta, aivan tavallisesta maailmisesta selityksestä. Useiden suomalaisten avarampi suhtautuminen toisiin kristillisiin kirkkoihin selittyy matkailun lisääntymisestä. Turistin motiivit ovat halu virkistyä ja tutustua toisiin kulttuureihin. Vaikka tällaiset matkat usein ovat *peregrinationes seculares*, ei kukaan kulttuuriin perehtyvä voi olla kohtaamatta toisia uskontoja ja kirkkoja. Tutustuminen toisiin tapoihin vähentää ennakkoluuloja.

Apostoli Paavalin sanat Ateenan areio-pagilla olivat lempelämpiä kuin hänen kauas Korintiin kirjoittamansa kirjeet. Suomalainen dogmaatikko Pietilä joutui tarkistamaan kirjoista oppimaansa, kun hän kävi 1920-luvulla Roomassa. Hänen Pyhytensä Johannes Paavali II:n suhde Pohjolan luterilaisuuteen perustuu ratkaisevasti siihen, mitä hän matkallaan näki ja koki Ruotsissa ja Suomessa. Ja tässä talossa tiedetään pitkistä kokemuksista, miten parempia tutkimusedellytykset ovat, kun työskennellään paikan päällä.

Voimme siis yksinkertaisesti ajatella, että kirkkojen välinen yhteisymmärrys lisääntyy, kun kardinaali Cassidy saapuu Helsinkiin ja arkkipiispa Vikström Roomaan – sitä paitsi Roomaan kannattaa tulla joka tapauksessa.

Toisiin kirkkoihin tutustuminen ei kuitenkaan ole eikä saa olla pelkkää hyvintahtoista vierailua tai kestiystävyyttä. Kristillisiin kirkkoihin tutustuminen tulee lähelle sitä, mitä kulttuurien tutkimuksessa nimitetään osallistuvaksi metodiksi. Jos kulttuuriantropologi haluaa syventyä tutkimuskohteeseensa, hän ei voi jäädä vain viileäksi ja etäältä analysoivaksi erittelijäksi. Hänen on pakko perehtyä ympäristöönsä sisältä piin, osallistuen ja myönteillen.

Myös toisiin kirkkoihin tutustuminen on osallistuvaa perehtymistä. Emme katsele toistemme elämää viileästi kuin laboratoriossa. Kysymys ei ole kemiallisen prosessin analysoimisesta, vaan kuin liturgiseen prosessioon osallistumisesta. Meitä yhdistää yhteinen ihmisen ahdistus, kaipaus ja armon jano.

Yhteys välillämme yhdistää meidät myös pyhään kolmiyhteiseen Jumalaan. Uskossamme ei ole kysymys ihmisen psykologisesta asennoitumisesta, vaan ihmistä suuremman realiteetin kohtaamisesta, Jumalan kohtaamisesta. Vieraillessamme toistemme kirkkoissa me joudumme kuin välttämättömyyden pakosta kohtaamaan tämän jumalallisen realiteetin. Vaikka Jumalan mysteeri ymmärrettäinkin kirkkoissa monin eri tavoin, Hän itse kuitenkin pysyy kirkkojemme ja sen jäsenten subjektina.

Ekumeeninen vieraanvaraisuus merkitsee siten aina Jumalan vaikutuspiiriin

joutumista. Samalla kun suostumme lähestymään toisia kristittyjä, samalla me myönnämme, että on olemassa ihmistä suurempi subjekti. Lähestyessämme toisiamme me asetumme alttiiksi sille, että saatamme kokea uutta, uutta toisista ihmisistä, mutta uutta myös siitä, mitä Jumala voi ihmisille tehdä ja mihin hän meitä voi johdattaa.

Jumalan ymmärtäminen ekumeenisen toiminnan subjektiksi merkitsee aina myös valmiutta tarkistaa omia käsityksiään ja ennakkoluulojaan. Kestävään ekumeeniseen työhön sisältyy aina kahteen eri suuntaan vetävä paradoksi. Yhtäältä tehtävämme on palata juurillemme, traditiomme alkulähteille. Tämä traditio velvoittaa meitä olemaan uskollisia lähtökohdillemme. Mutta toisaalta Jumala ekumeenisen toiminnan subjektina voi johtaa meitä yllättäviin ja uusiin ratkaisuihin.

Otan yhden esimerkin, jossa ekumeeninen vieraanvaraisuus ja tutustuminen toisiin kirkkoihin on konkreettisesti muuttanut Suomen luterilaisen kirkon elämää. Silloin kun Villa Lanten arvoisa johtaja ja minä 15-vuotiaana kävimme rippikoulun – eikä siitä ole pitkää aikaa – kirkkomme jumalanpalvelusten perusväri oli musta. Papin liturginen vaatetus oli musta kافتاani, alba ja stola olivat tuntemattomia, messukasukkaa käytettiin korkeintaan erityisinä juhlapäivinä, ja silloinkin enemmän koristeeksi kuin niiden hengellisen symboliikan vuoksi.

Tänään lähes jokainen luterilaisen kirkon messu toimitetaan klassisessa liturgisessa vaatetuksessa. Kysymys ei ole anglikaanisen tai katolisen perinteen matkimisesta, vaan ekumeenisen liikkeen kautta olemme löytäneet uudelleen juuremme.

Olemme vapautuneet virkamiesmäisestä pappisviran symboliikasta ja ottaneet jälleen käyttöön sen tradition, joka oli omaa luterilaista traditiotamme reformaation aikana.

Jumalanpalvelusten ulkonaisen ilmeen muutos heijastaa myös syventymistä kristillisen uskon keskeisiin mysteereihin. Jumalan kasvojen eteen kokoontuminen ei ole vain intellektuaalista pohdiskelua, ei vain yhteisen moraalien kohentamista, ei vain psykologisten elämysten etsimistä, vaikka nämäkin elementit kuuluvat kirkon elämään. Messu on perimmäältään Pyhän kohtaamista, omaa maailmaamme suuremman Todellisuuden kohtaamista. Messussa kohtaamme itsensä Jumalan, maailman ja ihmiskunnan Toivon.

Toinen esimerkki ekumeenisesta vaikutuksesta Suomessa on teologisen tutkimuksen saralta. Monet kirkkojen väliset tapahtumat ja kokoukset ovat inspiroineet suomalaisia teologeja tutkimaan niin historiallisesti kuin systemaattisesti kirkkojen traditioita.

Ratkaiseva impulssi myös suomalaiselle ekumeeniselle tutkimukselle oli Vatikaanin toinen konsiili. Meikäläiset vaatimat resurssit huomioon ottaen on oikeastaan uskomatonta, miten paljon Suomessa on tutkittu roomalaiskatolista teologiaa. Professori Seppo A. Teinonen toimi konsiilissa Luterilaisen maailmanliiton tarkkailijana ja asui tässä talossa. Kerrotaan, että Teinonen vakoili aamupäivän konsiilin tapahtumia, saapui lounas aikaan Villa Lanteen mukanaan patonki ja iso pullo viiniä – ja pian alkoi yläkerran huoneesta kuulua tauoton kirjoituskoneen naputus.

Teinonen kulki omia teitään, kääntyi 1980-luvun lopulla roomalaiskatolilaiseksi eikä hänellä ollut suoranaisia seuraajia. Hänen vaikutuksensa suomalaisen teologian ja luterilaiseen kirkkoon on ollut kuitenkin suuri. Ohi omien erityiskorostustensa hän on kiinnittänyt monia suomalaisia teologeja klassiseen kristinuskoon. Tätä kautta hän epäsuorasti on myös inspiroinut suomalaisia perehtymään uudelleen luterilaisuuden olemukseen.

Paradoksaalisesti voidaankin sanoa, että juuri ekumeeniset syyt ovat johtaneet Suomessa uuteen Luther-tutkimuksen renessanssiin. Yhteydet toisiin kirkkoihin ovat pakottaneet meitä ottamaan selvää, mitä luterilaisuus lähtökohdiltaan oikein on. Vaikka impulssit luterilaisuuden tutkimiseen ovat olleet ekumeenisia, tutkimustyötä on pyritty harjoittamaan kriittisesti ja historiallisesti.

Suomalaiset reformaation ja keskiajan tutkimukset ovat osoittaneet, että monia itsestään selviä paradigmoja on jouduttu asettamaan kyseenalaiseksi. Vielä 1960-luvun alkuun asti omassa maassammekin Lutherin teologiaa tarkasteltiin oman vuosisatamme eksistentiaalisen filosofian valossa. Modernia protestanttista kristinuskontulkintaa on Euroopassa hallinnut valistus ja sitä seuraava jälkikantilainen filosofia. Niin akateemisen tutkimuksen kuin ekumeenisen liikkeen kannalta on tärkeä kysyä, miten pääsemme ohi näiden uuden ajan paradigmojen kiinni aitoon reformatioriseen ja katoliseen traditioon.

3. Suomen luterilaisen kirkon ekumeeniset kumppanit

Edellä luonnehtimani ekumeeninen kehitys on heijastunut myös siihen, millaisia suhteita Suomen luterilaisella kirkolla on viime vuosikymmeninä ollut muihin kristillisiin kirkkoihin. Luon seuraavassa katsauksen neljään kirkkomme kannalta tärkeään suuntaan.

3.1. Ortodoksit ja kirkon jatkuvuus

Suomi on tuhannen vuoden ajan ollut idän ja lännen kirkkojen kohtaamisalue. Kauan oli kysymys rajalinjasta tai rintamasta, niin poliittisesta kuin uskonnollisesta. Vielä kuluvaan vuosisadan puoliväliin asti monet luterilaiset nimittivät Suomen ortodoksista kirkkoa "ryssän kirkoksi", sitä siis pidettiin ei-kansallisena, vierasmaahan ja kulttuuriin sitoutuneena kristinuskon muotona. Vuosisadan alkupuolelle asti Suomen ortodoksinen kirkko kuului Moskovan patriarkaatin alaisuuteen.

Viime vuosikymmenten aikana ortodoksit ovat saavuttaneet merkittävän aseman suomalaisessa kirkollisessa ja kulttuurielämässä. Ymmärrämme nyt, että kysymys on omaan historiaamme kuuluvasta kirkosta samalla tavalla kuin lännen luterilaisen kirkon kohdalla. Historiallisen jatkuvuuden ajatus on ollut keskeinen myös Suomen luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksien kirkon välisissä oppikeskusteluissa. Näitä neuvotteluja on käyty säännöllisesti kolmen vuoden välein vuodesta 1970 alkaen, ja ensi clokuussa kirkkojen edustajat kokoontuvat kymmenenteen neuvotteluun Kiovaan.

Arkkipiispa Martti Simojoki, jonka aloitteesta neuvotteluihin ryhdyttiin, piti tärkeänä, että tapaamisissa uskonopillisilla aiheilla on aina keskeinen sija. Dogmaattisen teeman rinnalla on toisena aiheyhymänä ollut sosiaalieettinen kysymys.

Vuosien varrella olemme voineet yhdessä ortodoksien kanssa syventyä moniin uskon kannalta keskeisiin aiheisiin: eukaristia, pappeus, kristillinen pelastusoppi, luterilaisen vanhurskauttamisopin ja ortodoksien jumalallistumisopin suhde, usko ja rakkaus, kirkon olemus, pyhyys, pyhitys ja pyhät, luominen, apostolisuus ja ensi kerralla kirkon lähetystehtävä. Kaikki aiheet ovat ekumeenisesti vaikeita, mutta myös keskeisiä.

Sosiaalieettisenä aiheena on usein ollut rauhankysymys. 1970- ja 1980-luvuilla arveltiin, että tämä teema on Venäjän ortodoksien poliittinen pääsylippu kontakteihin läntisen kirkon kanssa. Idässä tapahtuneiden muutosten jälkeen venäläiset haluavat edelleen pohtia tätä aihetta, koska aihe on kirkon uskon kannalta keskeinen. Teeman poliittisiakaan kytkentöjä ei pidä hyväksyä; kirkko joutuu aina kamppailemaan siitä, miten se yhtä aikaa sitoutuu kansan elämään ja samalla kuitenkin säilyttää hengellisen identiteettinsä.

Suomen luterilaisen kirkon yhteyksiä ortodoksiseen kirkkoon jäsentää näkemys kirkon historiallisesta ja hengellisestä jatkuvuudesta. Kaikki Venäjän ortodoksien kirkon kanssa käydyt neuvottelut ovat käsitelleet kristillisen uskon klassisia teemoja. Myös käytetty menetelmä on ollut klassinen; ratkaiseva asema on ollut raamattuarargumentaatiolla ja vetoamisella kummankin kirkon traditioon, yhteiseen jakamattoman kirkon perinteeseen. Ve-

näjän kirkon tuhatvuotisjuhlissa vuonna 1988 Moskovan patriarkka Pimenin mukaan oppikeskustelujen aikana oli tullut ilmi Suomen luterilaisen kirkon "ortodoksialiteetti".

Yhteiseltä teologiselta pohjalta on voitu myös katsoa uudella tavalla uskonpuhdistuksen hengellistä traditiota. Me luterilaiset olemme yhdessä ortodoksien kanssa voineet nähdä omassa historiasamme sellaisia aarteita, jotka välillä olemme unohtaneet. Erityistä merkitystä muidenkin kirkkojen dialogeille voisi olla sillä "leikkauskohdalla", jota olemme ortodoksien theosis-opin ja luterilaisen vanhurskauttamisopin välillä voineet löytää.

3.2. Kirkon jatkuvuus kysymyksenä Leuenberg-keskusteluissa

Lähes samaan aikaan kun kirkkomme aloitti oppikeskustelut ortodoksien kanssa, olemme olleet mukana Euroopan reformatoristen kirkkojen neuvotteluissa, joissa on etsitty kirkollista yhteyttä luterilaisten, reformoitujen ja unioitujen kirkkojen välillä. Vuonna 1973 hyväksyttiin ns. Leuenbergin konkordia, joka siis solmii mainitun yhteyden, nyt jo lähes sadan kirkon välille. Alunperin puhtaasti saksalaiseen hankkeeseen on sittemmin pyritty ottamaan mukaan myös muita protestanttisia yhteisöjä, mm. metodisteja. Myös baptisteihin on viime vuosina oltu yhdessä.

Suomessa on alusta alkaen seurattu tarkkaan, eräiden saksalaisten mielestä jopa liian tarkkaan näiden keskustelujen kehittymistä. Leuenbergin asiakirja käännettiin pian suomeksi ja meillä on perustel-

lisesti analysoitu näiden suhteiden esihistoriaa ja lähentymisessä käytettyjä metodeja. Perusteellisen teologisen ja kirkollisen harkinnan nojalla kirkkomme päätti vuonna 1977 olla allekirjoittamatta Leuenbergin konkordiaa. Myös muut Pohjoismaat ovat jättäytyneet tällä asiakirjalla synnetytyn yhteyden ulkopuolelle.

Suomen luterilaisen kirkon pidättyvä kanta konkordian allekirjoittamiseen on teologinen. Konkordia sisältää puutteita ja tulkinnallisia epäselvyyksiä, joiden vuoksi edellytykset yhtyä sopimukseen puuttuvat. Suomalaiset kysymykset konkordian suhteen ovat koskeneet sitä tapaa eli metodia, jolla kirkkojen ykseyteen pyritään. Luterilaisuus on traditionaalisesti ajatellut niin, että kirkkojen todellinen yhteys edellyttää konsensusta kristillisen uskon sisällöstä. Niinpä Suomen luterilaisen kirkon kirkolliskokous esitti vuonna 1977 toivomuksensa, että varhaisen kirkon ekumeenisten uskontunnustusten keskeiset elementit saisivat niille kuuluvan aseman reformatoristen kirkkojen kesken.

Luterilaisuudelle on aina ollut ominaista historiallisen jatkuvuuden korostus. Luther ei halunnut perustaa uutta kirkkoa, vaan hän tahtoi nojata uudistusvaatimuksissaan Pyhään Raamattuun ja klassiseen vanhan kirkon traditioon. Tältä pohjalta Suomen luterilainen kirkko on ilmaissut halunsa jatkuvasti osallistua myös reformoitujen kirkkojen kanssa käytäviin oppikeskusteluihin.

Samalla haluamme tuoda neuvotteluihin oman panoksemme. Kristillisten kirkkojen yhteistyö on ratkaisevasti riippuvainen siitä hengellisestä ja teologisesta jatkuvuudesta, joka ulottuu kristillisen uskon varhaisiin vuosisatoihin saakka. Täl-

tä pohjalta saavat merkityksensä myös vastauksemme ajankohtaisiin ja moderneihin haasteisiin. Ilman yhteyttä klassiseen kristilliseen perintöön yhteinen todistuksemme jää vain aktualistiseksi oman kokemuksemme ilmaukseksi.

Suomessa ei reformoidulla perinteellä ole ollut jalansijaa. Olemme kuitenkin aktiivisesti omassa maassamme käyneet oppikeskusteluja niin helluntailaisten kuin vapaakirkkojen kanssa. Erityisen merkittävää on ollut yhteinen tavoite etsiä liitty-mäkohtia vanhurskauttamisopissa. Helluntailainen osapuoli on neuvottelujen jälkeen halunnut tunnustautua apostoliseen uskontunnustukseen.

3.3. Apostolinen jatkuvuus ja suhteet anglikaaniseen kirkkoon

Suomen luterilainen kirkko solmi vuonna 1936 ehtoollisyhteyden Englannin kirkon kanssa. Valmistelemissa oppikeskusteluissa oli todettu, että kirkkojen välillä vallitsee yksimielisyys perustavimmissa opinkohdissa.

Viime vuosikymmenen lopulla Canterburyn arkkipiispan ja Upsalan arkkipiispan aloitteesta käynnistettiin neuvottelut yhtäältä pohjoismaisten ja Baltian luterilaisten kirkkojen, toisaalta Britannian ja Irlannin anglikaanisten kirkkojen kesken. Neuvottelujen tarkoituksena oli ilmaista laajemmin kirkkojen yhteisymmärrys kristillisen uskon sisällöstä. Erityisesti haluttiin selvittää niitä vaikeuksia, joita kirkkojen välillä on ollut piispuudesta ja suksessiosta. Keskustelujen tuloksena syntyi 1992 ns. Porvoon yhteinen julklausuma, joka parhaillaan on kirkkojen hyväksyttävänä.

Suomen luterilaisen kirkon kannalta on merkittävää, että asiakirja perustuu yhteiseen käsitykseen apostolisesta uskosta, kirkon sakramentaalisesta elämästä ja piispallisesta järjestyksestä. Luterilaisuudelle on olennaista, että se näkyvä kirkollinen ykseys, jota kohti pyritään, perustuu opilliseen yksimielisyyteen. Porvoon asiakirjassa tämä yksimielisyys perustuu kirkon jatkuvuuden ajatukseen. Asiakirja nojaa ratkaisevasti vanhan kirkon klassisiin uskontunnustuksiin ja niissä ilmaistuun kolminaisuusoppiin ja oppiin Kristuksen ihmisyydestä ja jumaluudesta.

Luterilaiselta kannalta asiakirja sisältää epäilemättä tiettyjä uusia korostuksia. Varsinkin asiakirjan spesiaaliteema, kysymys piispan virasta, merkitsee luterilaisille kirkkoille haastetta arvioida omaa kirkollista järjestystään. Ruotsin ja Suomen kirkkoille tämä arviointiprosessi on luontevampi omaksua kuin niille luterilaisille kirkkoille, joissa piispalliseen järjestykseen on suhtauduttu kriittisemmin.

Piispuuden ymmärtämisessä on kuitenkin jo nyt voitu saavuttaa sellainen yksimielisyys, joka mahdollistaa molempien puolisen virkojen tunnustamisen. Asiakirja korostaa nimittäin, että piispan virka ja piispallinen suksessio tulee nähdä koko kirkon apostolisen jatkuvuuden puitteissa. Piispallinen järjestys ei siis ole eikä voi olla kirkon uskonkokonaisuudesta irrallinen omalakinen lisäke. Piispan tulee aina olla alisteinen koko kirkon apostolille uskolliselle, elämälle ja opille. Piispa on ennen muuta evankeliumin ja kirkon jatkuvuuden palvelija. Tämä asiakirjan intentio perustuu yhteiseen käsitykseen Jumalan vanhurskauttavasta armosta, joka klassisesti onkin ollut luterilaisuudelle keskeinen kirkon ykseyden edellytys.

3.4. Historiallinen ja teologinen yhteys roomalaiskatoliseen kirkkoon

On paradoksaalista ja puhuttelevaa, että Suomen luterilaisen kirkon ulkomaansuhteiden uusin suunta edustaa samalla varhaisinta suuntaa. Noin puolet kristillisestä historiastaan suomalaiset ovat kuuluneet Roomasta johdettuun lännen kirkkoon. Tahtoen tai tahtomattamme olemme Rooman perillisii, niin historiallisesti kuin teologisesti. Uutta tilannetta sävyttää, että yhteyttä ei etsitä paluusta paavin helmaan eikä Pohjolaa enää ymmärrettä lähetyalueeksi.

Muutaman vuoden takaista Paavi Johannes Paavali II:n vierailua Pohjoismaihin on edeltänyt merkittävä paikallinen eku-meeninen työ. Suomi on ollut edelläkävijä, koska olemme tietävästi ensimmäinen maa, jossa roomalaiskatolinen kirkko on ollut kansallisen ekumeenisen neuvoston jäsen, meillä vuodesta 1968 alkaen.

Tärkeää on ollut myös se työ, jota Suomen katolinen piispa Paul Verschuren on pitkäjänteisesti tehnyt kirkkojen välisen yhteisymmärryksen kasvattamiseksi. Häneen voitaneen sovitaa Lutherin toive "järkevistä paavilaisista", jonka kanssa voi keskustella evankeliumista.

Oma merkityksensä on myös niillä lukuisilla akateemisilla tutkimuksilla, joita erityisesti Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksella on roomalaiskatolisesta teologiasta tehty. Voimme ainakin leikillisesti puhua suomalaisesta konsiilikirjallisuudesta. Helsingissä on ahdassa tieteellisen kritiikin hengessä tutkittu useita merkittävimpiä katolisia ajattelijoita aina kardinaali Ratzingerista Karl Rahneriin ja Hans Küngiin asti. Tätä

taustaa vasten on luonnollista, että yksittäisiin teologeihin kohdistunutta tutkimustyötä ohjataan nyt myös kirkkojen väliseen teologiseen kohtaamiseen.

Paavin visitaatiota seurasi Ruotsin ja Suomen arkkipiispojen vastavieraailu Roomaan pyhän Birgitan juhluvuonna 1991 sekä vuonna 1993 kardinaali Cassidy'n aloite käynnistää alueelliset katolisluterilaiset oppikeskustelut Suomessa ja Ruotsissa. Näitä keskusteluja suunnitellaan parhaillaan täällä Roomassa.

Ei liene tarpeen ennakoida, millaisia aiheita tulevassa luterilais-katolisessa vuoropuhelussa otetaan esiin; en ole tullut tänne Roomaan ohjailemaan tätä valmistelutyötä. Uskon kuitenkin, että yhtäältä on tarpeen huomata se yhteinen pohja, jolta näitä neuvotteluja käydään. Kirkkojemme välille on viime vuosina avautunut uusia mahdollisuuksia ymmärtää niitä teologisia avainkysymyksiä, joita aiemmin on pidetty erottavina. On oikeastaan yllättävää, miten pitkälle meneviä yhteisiä käsityksiä meillä on tällaisista sydän-aiheista. Me luterilaiset olemme katolilaisten kanssa löytäneet uudelleen niitä yhteisiä aarteita, joita meillä on mm. Pyhässä Raamatussa, kirkon apostolisuudessa ja sakramentaalisuudessa, liturgiassa elämässä eikä vähiten armo-opissa.

Toisaalta on rehellisesti todettava, että olemme vasta matkalla kohti näkyvää ykseyttä. Yksimielisyys uskon sydänasioissa ei ole sellainen bussipysäkki, joka matkan jatkuessa voitaisiin jättää taakse. Kristillisen uskon luonteeseen kuuluu jatkuva syventyminen siihen, mikä on jo saavutettu. Niin yksityinen kristitty kuin kirkkokin joutuu jatkuvasti palaamaan siihen, mistä elämä pulppuaa. Kysymyksen onkin, auttaisiko edisty-

mistä kirkkojen jäljellä olevissa erimielisyyksissä, jos voisimme edelleen syventää sitä yhteistä pohjaa, mikä meillä armo-opissa jo on. Voisiko esimerkiksi vanhurskauttamisen reaalisen luonteen korostaminen avata uusia aspektoja myös virka-opin yhteiseen ymmärtämiseen.

Sitoutuminen jatkuvaan yhteistyöhön avaa myös kestävät mahdollisuudet selvittää niitä vaikeita kysymyksiä, joista edelleen olemme eri mieltä. Meidän on siis paradoksaalisesti yhtä aika etsittävä sitä, mikä meitä yhdistää ja samalla puhuttava siitä, mikä meitä erottaa. Jos menettelemme näin, silloin myönnämme, että molemmat osapuolet ovat haavoittuneita ja kärsivät erossa olemisesta.

4. Klassisen kristinuskon idea Suomen luterilaisen kirkon ekumeenisena periaatteena

Suomen luterilainen kirkko on ekumeenisessa toiminnassaan pyrkinyt olemaan sama kirkko suhteessa kaikkiin kristillisiin yhteisöihin. Tällainen tavoite merkitsee sitä, että meidän on tietoisesti pyrittävä noudattamaan tiettyjä ekumeenisia tavoitteita ja periaatteita. Kun yritän miettiä, onko Suomen luterilaisen kirkon ekumeenista linjaa ohjannut joku johdonmukainen periaate, niin päädyn ajatukseen kristinuskon historiallisesta ja hengellisestä jatkuvuudesta.

Kirkon jatkuvuudella voisi olla ainakin kolme keskeistä aspektia, apostolinen, opillinen ja sakramentaalinen jatkuvuus. Näissä näkökulmissa saavat sijansa Jumalan pyhä sana ja apostolinen opetus, vanhan kirkon ekumeeniset uskontunnustukset sekä julistetun sanan ja sakramenttien merkitys kirkon elämälle. Näi-

den aspektien uskon olevan keskeisiä luterilaisen kirkkomme ekumeenista linjaa hahmotettaessa.

Historiallinen jatkuvuus on ajatus, jolla on myös yleisempää kulttuurista merkitystä. Monilla elämäntiloilla kontinueetti on tärkeä tekijä. Yksilön elämä voi olla tasapainoista vain mikäli ihminen on sopusoinnussa menneisyytensä kanssa. Eri-laiset yhteisöt menestyvät, mikäli ne kykenevät ammentamaan omasta historiasaan. Villa Lantessa ymmärretään se, mikä merkitys historialla on koko ihmisen kannalta.

Historiallisen jatkuvuuden ajatus ei saa merkitä regressiivistä palaamista vanhoihin hyviin aikoihin. Jatkuvuus ei merkitse vanhojen tapojen ja tottumusten restauroitua. Jatkuvuus kirkossa ei merkitse kritiikitöntä sitoutumista menneiden aikojen ratkaisuihin. Jatkuvuus ei merkitse korvien sulkemista oman ajan kysymyksiltä.

Kristillisessä kirkossa jatkuvuus on ymmärretty elävänä prosessina, joka kulkee läpi historian kuin vuolas ja leveä virta. Joki saa alkunsa lähteestä, ja veden virtaaminen on aina riippuvainen siitä vedestä, joka pulppuaa lähteestä. Virran varrella elävät ihmiset saavat ravintonsa ja elantonsa lähteen tuottamasta vedestä. Ihmisten yhteinen velvollisuus on huolehtia siitä, että joessa virtaava vesi olisi puhdasta. Kukin meistä elää kuitenkin omalla paikallaan joen varrella ja pääsemme lähteelle ja sen kirkkaan veden ääreen vain kulkemalla jokea ylöspäin.

Kun kristittyinä, niin luterilaisina kuin katolilaisina, kuljemme traditiomme virtaa ylöspäin, joudumme kohtaamaan vaihteita, jolloin joen vesi on ollut kirpeää.

Olemme olleet keskenämme erimielisiä. Olemme yhdessä turmelleet kirkasta vetä niin, ettei ihmisten ole ollut mahdollista juoda sitä virkistykseksi. Emme pääse lähteelle ilman että käymme rehellisesti näiden kipeiden vaiheiden läpi.

Mutta palatessamme jokea pitkin kohti lähdettä joudumme myös havaitsemaan, että olemme unohtaneet monia vaihteita yhteisen jokemme varrella. Löydämme kauniita joenpenkereitä, saaria, suvantoja, jotka aikojen kuluessa ovat tehneet ihmisten mielen iloiseksi. Matkamme perimmäisenä tavoitteena on löytää takaisin lähteelle.

Vertaukset ontuvat ja selittävät vain osia asioista. Lähde, jota etsimme, ei ole

mikään historiallinen, neutraali alkupiste. Emme voi löytää mitään steriiliä vesiallasta, jonka puhtaan veden voisimme eristää kuin laboratorio-oloissa.

Lähde, jota yhdessä etsimme, on lopulta Jumala itse. Hän on rakkaus, josta aikojen alussa kaikki on saanut alkunsa. Hän on pitänyt ihmiskunnastaan huolta kautta historian, vaikka me olemme monin tavoin hyljänneet hänet. Hän on antanut meille itsensä ja armonsa siinä mieheessä, jonka kaikki ihmiset tuntevat Jeesus Nasarettilaisena. Hän on Henkensä kautta luvannut johtaa kirkkoaan, tähän päivään ja ikuisuuteen asti.

Esitelmä 2.3.1995: Institutum Romanum Finlandiae, Villa Lante.

Onko valistukselle vaihtoehtoa

Piispa Kalevi Toiviainen

On varmasti, ja tahdonkin pari sellaista mainita ennen kuin puhun valistuksesta mitään.

Valistuksen haasteen ulkopuolella

Sikäli kuin tiedän, ja kokemuksen oppi-keskusteluista ortodoksisten kirkkojen edustajien kanssa ovat sen vahvistaneet, ortodoksinen kristillisyys ja teologia ovat käytännöllisesti katsoen kokonaan valistuksen haasteen ulkopuolella.

Ortodoksinen kristillisyys oli jo 1300-luvulta alkaen joutunut yhä selvemmin eroon länsimaaisesta rationaalisuudesta. Yksinkertaistetusti sanoen ortodoksisuus on kokemuksen ja näkymättömän näkemisen kristillisyyttä. Kun ortodoksien ja protestanttien välisissä oppikeskustelu-

sa protestanttiset teologit ovat löytävänä evankeliumien välillä teologisesti erilaisia painotuksia, niin näitä ongelmia ei ortodokseilla ole. Niinpä jonkun kirkkoisän lausuma ajatus kuvastaa kirkkoisien ajatuksia yleensäkin, ja jokin patristinen sitaatti valaisee ongelmitta, mitä Paavali tai joku muu Raamatun kirjoittaja on tarkoittanut. Ortodoksiset teologit lähtevät systemaattisine kysymyksenasetteluineen liikkeelle kokonaisuudesta käsin, kun taas protestanttinen raamattutiede vaikuttaa atomisoivalta. Ortodoksit edellyttävät tämän kokonaisuuden olemassaolon sillä tavalla, etteivät vain kirkkoisät, vaan myös nämä ja Raamattu molempine testamentteineen, vieläpä nykyinen ortodoksinen usko sekä sitä tulkitseva teologia näyttävät muodostavan monoliittisen kokonaisuuden.¹

Tämä ei kuitenkaan estä merkittävän ortodoksien teologian ja ortodoksisten teologien tosiasiallista olemassaoloa. Kukaan ortodoksista teologiaa vähänkin tunteva ei ole tietämätön sellaisista nimistä kuin esim. Georgij Florovski, Aleksander Schmemmann, John Meyendorff, Vladimir Lossky tai Dumitru Staniloae, vain joitakin nimiä mainitakseni.

Ortodoksinen kirkko ja kristillisyys sen syllissä elävät liturgiassa ja ikoneissa, eivät niistä irrotetussa teologiassa. Kirkko näyttää sallivan niiden puitteissa melko laajan intellektuaalisen liikkuma-alan jäsenilleen, kun taas luterilaiseen kristillisyyteen kuuluu, että haetaan vastauksia kysymyksiin "mitä se on?" ja "kuinka tämä tapahtuu?". Niistä uhkaa ajoittain ja tilanteittain tulla luterilaisuuden *numerus clausus*, jota pahimmassa tapauksessa jotkut tahtovat aina vain kireämmäksi ja poissulkevammaksi. Ja aina on vaarana, että tämä tekee luterilaisuudesta monen mielessä kuivakkaan ja joka tapauksessa intellektuaalisesti värittyneen uskon muodon, jossa liikkuma-alaa ei kuitenkaan koeta kovin leveäksi.

Toinen valistuksen haasteen ulkopuolella oleva nykyajassa vaikuttava virtaus voisi olla eteläamerikkalainen ns. vapautuksen teologia. Se on tosin kohdannut valistuksen lapsen, marxilaisuuden, yhteiskunnallisen haasteen aina siihen määrään asti, että sen omat sosiaaleettiset kysymyksenasettelut näyttävät rakentuvan sen pohjalta. Tämä on leimallista myös teologian harjoitukselle, jossa Leonardo Boffin mukaan "tärkeintä teologialle ei

siis ole teologia itse, vaan köyhien konkreettinen vapauttaminen, koska vapautuksen realiteetti sisältää Jumalan valtakunnan elementtejä".² Tämän käsityksen mukaista on, ettei Raamattu ole koskaan vain tarkastelun kohteena eikä varsinkin irrallisena uskosta ja sosiaalisesta kontekstista, vaan siitä etsitään yhdessä uskonyhteisön kanssa elämää ja vastausta sen ongelmiin, jotka nähdään paljolti yhteiskunnallisiksi ja taloudellisiksi.³

Väheksymättä ortodoksien enempää kuin vapautuksen teologian systemaattista näkökulmaa on kuitenkin muistettava myös historiallinen tausta. Valistukseksi kutsutun kulttuuriliikkeen virittäessä Euroopassa olivat Balkan ja sen mukana Kreikka kirkkoineen turkkilaisten miehittämiä ja siinä asemassaan eristetty eurooppalaisen hengenelämän kehityksestä. Venäjällä taas lienee keisarivallan loppuajoina Pietarin hengellisessä akateemiassa jossakin määrin pohdittu kriittisen raamattutieteen kysymyksiä, mutta keskustelu ei enää voinut jatkaa vallankumouksen jälkeen. Kun kirkko ja kaikenlainen muukin kristillisyys joutuivat kamppailemaan elämästä ja kuolemasta, piti tietää, mitä ja mihin uskottiin. Silloin eivät esim. traditio- ja redaktiokritiikin kysymykset olleet relevantteja. Toinen Rooma, Bysantti, joutui turkkilaisten valtaan vuosisadoiksi ja siten eroon muun Euroopan kulttuurikehityksestä. Latinalaisessa Amerikassa taas vain poliittinen ja kapea älymystöeliitti omistaa joitakin kokemuksia liberalismista, positivismista ja kommunismista. Latinalaisen Amerikan yhteiskunnat enempää kuin sikäläi-

¹ Karl Felmy, *Die orthodoxe Theologie*. Darmstadt, 1990, 15–16.

² Peter Eicher (Hrsg.), *Theologie der Befreiung im Gespräch*. München 1985, 81.

³ Tapio Saraneva, *Oikeudenmukaisuuden nälkä. Vapautuksen teologian haaste meille*. Helsinki-Juva 1991, 129–130.

nen roomalaiskatolinen kirkkokaan eivät ole joutuneet kohtaamaan valistuksen haastetta, mutta Euroopassa ovat yhteiskunnan itsenäistymisen kirkon vaikutusvallasta, maallistuminen ja teollisuuden luomat yhteiskunnalliset olot ratkaisuyrityksineen yhteydessä valistuksen aatteisiin. Historiallisista syistä johtuva kauna kirkkoa ja kristillisyyttä kohtaan on Latinalaisessa Amerikassa lähes tuntematonta tai jos sitä esiintyy, se juontuu kolonialismin oloista, ei valistusperäisistä ja kommunistisista aatteista.

Näistä harvoin viivoin piirretyistä historiallisista syistä johtuu se muuten erilaisille ajatusmalleille, ortodoksiselle ja vapautuksen teologialle, yhteinen piirre, etteivät ne ole kohdanneet valistuksen haastetta. Ne eivät siis ole tietoinen vaihtoehto valistukselle eivätkä ole kehittyneet konfrontaatiossa tämän kanssa. Jos ne käyvät vaihtoehtosta, ne soveltuvat sellaisiksi itseriittoisiksi, ei siksi, että niissä olisi erityisesti reflektoitu valistuksen esittämiä kysymyksiä ja pyritty niihin vastaamaan.

Monikasvoinen valistus

Me sen sijaan, jotka olemme syntyneet ja kasvaneet läntisessä Euroopassa ja kuulumme täällä vaikuttaviin roomalaiskatoliseen kirkkoon tai evankelisiin kirkkoihin, emme voi olla kohtaamatta valistuksen haastetta. Olennainen osa teologiaamme on vastausten hakemista valistuksen herättämiin kysymyksiin. Näistä keskeisin on historia ja sen suhde uskoon.

Valistus ja sen traditio, johon kuuluu ns. teologinen liberalismi eli liberaalteologia, on niin täydellisesti muuttanut eksegeettisen työskentelyn, ettei kiivainkaan fundamentalisti voi olla sitä huomaamatta ja myös huomioon ottamatta. Siten emme pääse, vaikka haluaisimmekin, enää "alkutilan viattomuuteen", aikaan ja henkiseen ilmastoon ennen valistusta, vaan joudumme ajattelemaan ja toimimaan valistuksen jälkeisessä ajassa, olkoon valistus sitten silmissämme syntyinlankeemusta tai mitä tahansa. Valistus on myös aiheuttanut, että eksegeettinen ja hermeneuttinen, yleensä kulttuurinen välimatka kirkkoisista Lutheriin on paljon lyhyempi kuin hänestä meihin, vaikka edellinen on 2 1/2–3 kertaa ajallisesti niin pitkä kuin jälkimmäinen. Vaikka Luther raamatunkritiikissään oli radikaalimpi kuin useimmat nykyiset eksegeetit, hän oli sitä opillisista, ei historiallis-eksegeettisistä syistä. Tarkoitin tietysti hänen kaanonin kritiikkään, erityisesti hänen lausumiaan Jaakobin kirjeestä, Heprealaiskirjeestä ja Ilmestyskirjasta. Kritiikkinsä hän esittää Uuden testamentin käännöksensä esipuheessa, mutta muualakin. Näitä kriittisiä ajatuksiaan hän esittää opillisista syistä, omasta opinkäsityksestään käsin, joskin historiallisena taustana saattoi olla Erasmus Rotterdamilaisen työ kaanonin kysymysten parissa.⁴ Eksegeettisessä mielessä valistus on kokonaan antikvoinut tämän eksegeettikan professorin, jollaisena Lutheria hänen yliopistollisen toimintansa johdosta voidaan pitää.

Se että valistus tuli panneeksi alulle kopernikaanisen käänteen Raamatun histo-

riallisessa tutkimuksessa, on tavallaan paradoksi. Valistushan ei oikeastaan ollut virtaus, joka olisi kovin paljon ymmärtänyt historiaa. Se luotti järkeen ja sen soveltamismahdollisuuksiin historiallisesta kontekstista riippumatta. Toisaalta juuri tähän sisältyi valistuksen historiallinen intressi. Valistukseen kuuluu kautta linjan voimakas pyrkimys eroon totutuista siteistä itsenäisen järjen varaan. "Valistus on ihmisen lähtemistä omasta alaikäisyydestään, johon hän itse on syyppä", Immanuel Kant sanoi teoksessaan *Was ist Aufklärung* (1784). Tunnuspiirteiksi tulivat edistys, historian päämäärähaakuinen kehitys ja vapauden toteutuminen. Emansipatorinen intressi ohjasi valistuksen selittämään esim. kristinuskoa ja sen syntyä puhtaan rationalistisesti. Kirkkopoliitikassa se pyrki rajoittamaan kirkon vaikutusta yhteiskuntaan, jopa tukahduttamaan sitä. Niin tapahtui Ranskan suuressa valankumouksessa vuodesta 1789 alkaen ja Neuvostoliitossa sekä sen satelliittimaissa 1918–1987/1988.

Valistuksen spektri suhteessa kristinuskoon on tunnetusti laaja. Se ulottuu jostakin Gottfried Wilhelm Leibnizista (1647–1715) Voltaireen (1694–1778). Edellinen puolusti kristinuskoa parhaana olemassaolevista uskonnoista ja ponnisteli saadakseen tunnustuskunnat yhtymään, koska piti näiden välisiä eroja turhanaikaisina. Voltaire taas vastusti kylläkin ateismia vedoten järjen syihin, mutta pilkkasi kuitenkin kristinuskoa ja sen kaikkia tunnettuja muotoja. Valistusvirtaus kutsui esiin ateisteja ja antoi heille aseita käteen. Valistuksen deistinen ja ateistinen siipi tulivat esille Ranskan valankumouksessa, ja niiden mukana valis-

tus on saanut varsinkin myöhemmissä historiassa ja apologetisesta asennoituvien silmissä kielteisen sävyn.

Maltillinen valistus haki vastausta kysymykseen, miten puhua Jumalasta sivistyneelle ja ajattelukykyiselle ihmiselle. Kuinka Jumalasta voi puhua järkevästi, vakuuttavasti ja siten, että esitetyt näkökohdat ovat kontrolloitavissa? Jos ihmisen tiedostaminen rajoittuu sellaisiin kohteisiin, joista voi saada tarkistettavissa olevaa tietoa, siis tämänpuoleisiin, niin kuinka voi puhua sellaisesta, joka on tuonpuoleista, Jumalasta? Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) kysyi, kuinka satunnainen historiallinen tapahtuma, joka on sattunut jossakin Rooman valtakunnan nurkassa, voi tulla välttämättömäksi järjestötuudeksi. Kuka silloittaa sen levelin ja ilkeän haudan, joka on olemassa silloisen ja nykyisen, Jeesuksen ja minun välillä? Tämäntapaisiin kysymyksiin valistus haki vastausta. Sellainen kysely on ohjannut valistuksen tradition vanavedessä kulkevaa myöhempää mm. teologista tutkimusta ja ajattelua, teologista liberalismia sen eri ilmenemismuodoissa.

Raamattu avautuu historian tutkimukselle

Seuraavassa ei kuitenkaan tarkastella lähemmin näitä kysymyksiä, vaan ne ovat viitteenomaisena taustana valistuksen ilmoitus- ja raamattuteologialle.

Valistuksen myötä näet muuttui tutkimuksellinen asenne Raamattuun. Yksi valistuksen tunnetuimmista teologeista ja raamattutieteen harjoittajista, Johann Sa-

4 Nikolaus Appel, *Kanon und Kirche. Der Kanonkritik im heutigen Protestantismus*. Paderborn 1964, 242–244; Inge Lönning, "Kanon im Kanon". Oslo-München 1972, 96–107.

5 Rainer Piepmeyer, *Aufklärung I. TRE Band 4*. Berlin-New York 1979, 582–585.

lomo Semler (1725–1791), julkaisi v. 1771 teoksen, jonka nimi oli ohjelmallinen: *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*. Siinä hän lähestyi Raamattua kirjallisuutena, jota voi tutkia myös teologi hyvin omintunnon kuin muutakin kirjallisuutta ja samoin menetelmin. Tutkimuksen kulkuun ja tulokseen ei pidä vaikuttaa sen, että tutkittava kohde on Raamatussa, vaan kirjoituksen sisältö on huomion kohteena. Tämän taas uuden ajan ihminen voi omaksua vain, jos hän osaa erottaa kuoren Raamatun sanoman ytimeksi. – Näine ajatuksineen Semler avasi tien myöhemmille keskustelulle, jota on käyty eskatologian- ja myytinpoistosta varsinkin 2. maailmansodan jälkeen, mutta jo aikaisemminkin. Historialliselta kannalta ne ovat Semlerin alulle paneman keskustelun jatkoa.⁶

Semler pyrki siis epädogmaattiseen ja ankarasti historialliseen raamattukäsitykseen. Toinen valistusteologi, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) taas sopii esimerkiksi siitä, miten valistus käsitteli lähteitä ja harjoitti lähdekritiikkiä, joka kuuluu kaikkeen historiantutkimukseen. Reimarus oli se kriittinen ja aggressiivinen tutkija, joka oli kuuluisan Wolfenbütlerin fragmenteiksi kutsutun kirjoituskoelman aluksi salassa pysynyt tekijä. Lessing julkaisi fragmentit tekijän kuoleman jälkeen v. 1777/1778, ja ne herättivät kiivaan keskustelun. Reimarus tähdensi niissä, että selvitettyä esim. käsitteen ”Messias” sisältöä ei voida tehdä sitä apostoleista käsin, vielä vähemmän kirk-

koisista, sillä näiden käsitykset ovat kirjoittajiensa Jeesuksen aikaa myöhemmin syntyneitä tulkintoja. Tätä käsitettä tutkittaessa on käytettävä Vanhaa testamenttia ja myöhäisjuutalaisia kirjoituksia sekä Jeesuksen puheita. Reimarus ei vielä osannut asettaa kysymystä, onko ja missä määrin meille säilyneissä Jeesuksen puheissa seurakuntateologiaa, vaan hän piti evankeliumien esitystä tässä suhteessa alkuperäisenä. Lessing oli itsekään kiinnostunut evankeliumien tulkinnasta ja huomasi myöhemmin synopsiksi kutsuttujen evankeliumien välisen eron. Edellisiä hän piti palestiinalais-juutalaisen traditiion tuotteina, jh:ta taas itsenäiseksi uskonoksi tulleen kirkollisen kristinuskon asiakirjana, jonka perustus kuitenkin on Jeesuksen historiassa.⁷

Jeesus ongelmaksi valistustraditiossa

H.S. Reimarus pani alulle teeman, joka koski Jeesuksen henkilöä. Ensimmäisen kerran uudella ajalla hän pyrki Wolfenbütlerin fragmenteissaan selittämään kristinuskon synnyn puhtaasti rationalistisesti. Historiallinen Jeesus esittäytyy hänen kirjoituksissaan poliittisena messiaana, joka ei ole sama kuin kirkon dogman Kristus. Historiallinen Jeesus evankeliumeissa tähyili pian koittavaan Jumalan valtakuntaan, eikä hänellä ole paljonkaan tekemistä hänestä esitetyn opin eikä yleensä kristillisen opin kanssa. Reimarus esitti myös, että kun opetuslapset

sitten näkivät Jeesuksen odottaman valtakunnan tulon jäävän tapahtumatta ja pettyivät Jeesuksen odottamattomaan ja hyödyttömään kuolemaan, he turvautuivat petokseen: he varastivat Jeesuksen ruumiin ja levittivät tietoa, että hän olisi ylösnoussut.⁸

Toteutumaton eskatologia, parausian lykkäytyminen, nähtiin tästä lähtien apostolien aikakauden ongelmaksi. Siihen tarttui sata vuotta myöhemmin Johannes Weiss (1863–1914), joka teoksessaan *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) esitti, että Jeesuksen käsitys Jumalan valtakunnasta näyttää liittyneen läheisesti eskatologisiin-apokalyptisiin laatuun olevien kertomusten sikermään. Julius Wellhausen (1844–1918) puolestaan väitti lyhyissä evankeliumikommentaareissaan, ettei historiallinen Jeesus pitänyt itseään Messiaana, vaan usko häneen tällaisena syntyi vasta alkuseurakunnassa. Albert Schweitzerin (1875–1965) mielestä Jeesus odotti kosmista katastrofia, joka tapahtuisi hänen elinaikanaan, mutta viimeistään hänen kuollessaan. Kun niin ei käynyt, se oli ”Jeesuksen erehdys”. Siitä tuli koko kristinuskon historiaan vaikuttava kesto-ongelma, joka on ratkaistavissa vain siten, että konseventti eskatologia poistetaan kokonaan (*Enteschatologisierung*). Sen paikan voi täyttää historiallisen Jeesuksen edustama uskonnollisesti ja emotionaalisesti koos-

tuva rakkaudenetiikka, joka ei ole syntyajan paikkaan sidottu. Adolf von Harnackin (1851–1930) mielestä historiallinen Jeesus ei itse kuulu evankeliumiin, vaan evankeliumit ovat tämän ”persoonallinen toteutus”. Historiallisen Jeesuksen todellinen ominaisuus oli von Harnackin mielestä usko Jumalan valtakunnan läsnäolevaan sisäisyyteen. Sen sijaan von Harnack ei löytänyt käyttöä messias-tietoisuudelle eikä eskatologiselle aspektille evankeliumien Jeesus-kuvassa.⁹

”Historiallinen Jeesus” tulkitsijan ihanteena

Nykyajan näkökulmasta katsottuna on helppo havaita, että näiden teologioiden historiallinen Jeesus oli kylläkin historiallinen, mutta toisella tavalla kuin he itse oletivat. Esim. von Harnackin historiallinen Jeesus oli juuri sellainen sisäistynyt, epäkonkreettinen, murrosta kaihtava ja sen sijaan kehitystä suosiva malli, jollaiseksi saksalainen idealismin säilyttämä uusprotestantismi ja yleensäkin keskieuropalainen, I maailmansotaa vielä kokematon ajattelu kuvitteli kulttuuri-ihmisen ihanteeksi. Albert Schweitzer, joka itse liberaaliteologina haaveili historiallisesta Jeesuksesta tiennäyttäjää, joutui Jeesuksen elämää koskevassa tutkimuksessaan toteamaan, että ”historiallinen Jeesus” alkoi muistuttaa yhä enemmän vuosisadan vaihteen sivistysihannetta.

6 Willy Breml, *Der Weg des protestantischen Menschen von Luther bis Albert Schweitzer*. Zürich s.a. (1953), 180.

7 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung* Bd. 1, 6. Aufl. 1950, 3. Aufl. des Taschenbuches, Gütersloher Taschenbücher 77, Gütersloh 1977, 56–68; Willy Breml 1953, 82–83.

8 Myöhemmin David Friedrich Strauss piti kertomuksia Jeesuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta hänen kannattajiensa aatteiden saostumana, evankeliumien myytteinä. D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu* I. Tübingen 1835, 97. – Reimarussin vaikutuksesta Straussiin ks. Schweitzer 1, 130–131.

9 Problematiikasta ks. Schweitzer 1, 245–278; 2, 341–450; Breml, 378–386. Esipuheessaan *Geschichte der Leben Jesu Forschung* -teoksensa 6. painokseen Albert Schweitzer luonnehtii perusongelmaksi sitä, edellyttikö Jeesus juutalaista eskatologiaa vai asettiko hän sen sijalle ei-eskatologisen käsityksen. Albert Schweitzer 1, 29.

Hän ei ollutkaan puhtaasti ja edellytyksettömästi historiallinen, vaan tutkimuksen hänestä saama kuva oli maalattu. Juopa, jonka piti vallita hänen ja apostolien välillä, vallitsi myös hänen ja häntä koskevan tutkimuksellisen kuvan välillä. "Historiallinen Jeesus", jos häntä nyt yleensäkin voitiin tutkimuksellisin keinoin tavoittaa, ei vastannut niitä tarpeita, joita häneen oli kohdistettu.¹⁰

Liberaaliteologian historiallista Jeesusta koskevan ongelman huomasi Martin Kähler (1835–1912), vaikka hänen teostaan *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892) ei aikanaan kovin paljon huomattu. Taustanaan em. Weissin teos sekä käyty kiista Apostolisesta uskontunnuksesta (ns. Schrempfin tapaus) Kähler kysyi, mikä on se vaikutus, jonka Jeesus on tehnyt niin, että se on jäänyt elämään, ja vastasi kysymykseensä: "Raamatun ja kirkkohistorian mukaan se ei ole mikään muu kuin hänen opetuslastensa usko, vakaumus, että hänessä ihmisellä on syyllisyyden, synnin, kiusaajan ja kuoleman voittaja." Siksi hän väitti, että "todellinen, so. vaikuttava Kristus, joka astuu läpi kansojen historian", on juuri julistettu, saamattu Kristus.¹¹

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista seurata historiallista Jeesusta koskenutta teologista keskustelua tämän enempää. Todettakoon kuitenkin, että muotohistoriallisen tutkimuksen tulokset vahvistavat

Kählerin väitteen, että evankeliumien näkökulma niiden kertoessa "niinsano-tusta" historiallisesta Jeesuksesta on usko Ylösnousseseen. Rudolf Bultmann (1884–1976) olikin tavallaan Kählerin kanssa samaa mieltä siinä, että historiallinen Jeesus on teologisesti yhdenmukainen. Samoin ajatteli Karl Barth (1886–1968) hänen ja Bultmannin muusta erilaisuudesta huolimatta. Bultmannin kielto men-nä evankeliumien "taakse", so. historialliseen Jeesukseen, tarkoitti, että meillä on historiallisina lähteinä vain ylösnousemususkon pohjalta syntyneet evankeliumit. Bultmannin kielto ei kuitenkaan kuten tunnettua kestänyt edes hänen elinaikaansa eikä hänen oppilaidensa keskuudessa.¹²

Keskustelu historiallisesta Jeesuksesta on tällä haavaa monessa mielessä kesken, vailla yhteisesti hyväksyttyjä tuloksia. Muutamat tutkijat uskovat saaneensa paljonkin selville Jeesuksen historiallisesta hahmosta, kun taas toisten mielestä häntä koskevat tiedot mahtuisivat postikortille. Tutkimukselle on kuitenkin käynyt yhä selvemmäksi, että alkukristillinen julistus pohjautui tavalla tai toisella historialliseen Jeesukseen, edellytti häntä ja viittasi häneen. Ernst Käsemannin mukaan alkukristillisuus edellytti "alennetun ja korotetun Herran identtisyttä".¹³ Näin tutkimus ei ole vahvistanut Reimarusin radikaalia teesiä näiden yhteenkuulumat-tomuudesta.

Taustaoletukset metodin takana

Olen viipynyt näin kauan vain yhden valistuksen haasteen esittelyssä siksi, että siinä mielestäni tulee havainnollisella tavalla ilmi sekä se, mihin valistus ja sen traditiossa kulkeva teologia pyrki ja pyrkii, että tähän pyrkimykseen liittyvä ongelma.

Valistus voidaan ymmärtää eräänlaisena maailman esittämänä vastauksena pietismille, joka on laiminlyönyt ensimmäisen uskonkappaleen olemassaolon ja siihen sisältyvän, kristilliseen uskoon myös kuuluvan, näkökulman. Sen esille otto vaatisi mm. valistuksen filosofian esittelyä. Sekin olisi tärkeä teema, koska valistuksen käsitys arvoista ja niiden muodostumisesta on merkittävä myöhemmän ajattelun kannalta.

Kun kuitenkin otin esille vain yhden esimerkin toisen uskonkappaleen alalta, tein sen siksi, että siinä tulee ilmi valistuksen ja sen vanavedessä kulkevan teologian keskeinen historiaa koskeva peruspyrkimys ja siihen liittyvä ongelma. Tuon tradition mukaista on toisaalta esiintyä historiallisena tutkimuksena, mutta toisaalta olla tyytymättä vain tähän. Siinä tahdotaan tietoisesti ja tiedostamatta ajatella uudestaan kristinuskon rooli ja määritellä sen sisältö. Viimeksi mainitun voi moderni ihminen omaksua vain tietyin edellytyksiin, ja siksi uskonsisältö on muodostettava nämä edellytykset huomioon ottaen. Valistustraditio tahtoi määritellä, mikä on "oikea" tieto. Sen ihanne oli objektiivisen faktatiedon varaan raken-

nettu järjestelmä, oli se sitten filosofinen katsomus, uskonsisältö tai mikä muu tahansa. Kaikki tämä on rakennettava havaittavien ja todennettävien tosiasioiden, faktojen, pohjalta. Koska historiallisesta tutkimuksesta saatavan tiedon katsottiin tarjoavan faktoja, uskon sisältö on muodostettava näiden pohjalta ja näistä käsin. Uskonsisällön ainoa edellytys olisi tämän mukaan historiallinen paikkansapitävyys.

Tämän käsityksen ongelmallisuuden on kuitenkin mm. Ernst Troeltsch (1865–1923) osoittanut. Itse valistusteologian traditioon kuuluvana tämä uskonnonhistoriallisen koulukunnan systemaattikko on pohtinut edustamansa tutkimustradition edellytyksiä ja johtopäätöksiä siitä. Troeltschin pyrkimyksenä oli kuten valistusteologiainkin korvata dogmaattinen metodi "periaatteellisesti historiallisen ajattelutavan avulla"; edellinen oli näet hänen mielestään irrotettu historiasta ja sen relatiivisuudesta. Historiallinen on aina relatiivista, kun taas dogmaattinen metodi tahtoi selvittää, mikä on pysyvää ja tutkia sitä. Troeltsch on erityisesti miettinyt historiallis-kriittisen metodin luonnetta. Hänen mukaansa sen perusperiaatteet ovat historiallinen kritiikki (esim. lähdekritiikki), analogia ja korrelaatio.¹⁴

Troeltsch lausui myös, että historiallis-kriittiselle metodille on ominaista "periaatteellinen oppositio uskonnon dualistis-supranaturalistista hahmoa vastaan",¹⁵ ja siksi se pyrki selittämään kaiken immanenttisesti ja järkeenkäyvästi. Se ei edellytä olemassaolevaksi ihmettä

10 Albert Schweitzer, 2, 620–622.

11 Manfred Baumotte (Hrsg.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten*. Gütersloh 1984, 99–101; Eberhard Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit*. 2. Aufl. Bremen s.a., 272–275.

12 Hübner, 198–201.

13 Ernst Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*. ZThK 1954, 141; Hübner, 390.

14 Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*. Siebenstern-Taschenbuch 138, München und Hamburg 1969 (1902), 31.

15 Troeltsch, 45; Baumotte (Hrsg.), 177–178.

eikä pyri selittämään mitään sen avulla. Historiallis-kriittinen metodi ei siten ole pelkkää tekniikkaa, vaan siihen sisältyy kokonainen maailmankatsomus. Siitä katsomuksesta käsin ei esim. voi käsittää eikä osoittaa kristinuskon absoluuttiseksi uskonnoksi, koska sitä ei voida tehdä historian tutkimuksen keinoin.

Troeltschin ansio onkin aiheemme kannalta siinä, että hänen erittelyjensä jälkeen historiallista tutkimusta ei voi pitää edellytyksettömänä faktatiedon tuottamisena, vaan siihen liittyy – myöhempää termiä käyttäkseni – tietty esiymmärrys, joka on sisäänrakennettu sen metodiin ja joka on tutkijalla. Positivistinen tiede ei olekaan vailla apriorisia lähtökohtia, jotka vaikuttavat tieteellisen työn suuntautumiseen ja tuloksiin. Näin on tietenkin kaiken inhimillisen toiminnan laita, mutta tutkimus ei tee siitä poikkeusta. Mutta silloin tutkijan on tarpeen varautua oman esiymmärryksensä olemassaoloon ja nähdä, että mahdolliset faktatkin ovat tulkittuja faktoja.

Koko esittelemäni valistustraditio kertoo, kuinka sidoksissa tutkimus on ollut aikansa virtauksiin, esiymmärrykseen ja siten ennakolta olemassaoleviin lähtökohtiin ja kehyksiin. Eikä sanottu suinkaan koske vain menneisyyttä, vaan äsken on eksegeettien ryhmä luonnehtinut työtään siten, että siinä on kysymys ”tarpeesta tulkita ja ymmärtää kulttuurimme klassisia tekstejä kunakin aikakautena uudella tavalla”.¹⁶ Mutta tällöin on kysymys enemmän kuin vain historiasta: on kysymys hermeneutiikasta. Ja kun siitä on kysymys, joudutaan – ainakin pitäisi jou-

tua – miettimään sen fundamentaaliteologisia ongelmia.

Tavoittaako historiallinen kritiikki olennaisen?

Historiallis-kriittinen tutkimus on mielestäni välttämätöntä, koska tieteen käytössä ei ole muuta keinoa asioiden historialliseksi selvittämiseksi. Mutta yhtä välttämätöntä on miettiä, riittääkö se itse tutkittavien asioiden kannalta. Viulusionaatti on epäilemättä kuuluvissa hevosen häntäjouhien ja lampaansuolien hankausäänienä, mutta kukaan tuskin olettaa, että näin on sonaatin salaisuus selvitetty. On oikeutettua siksi kysyä, onko historiallis-kriittinen tutkimus kaikin puolin adekvaatti keino selvitetessä uskonnollista todellisuutta. Eikö edellä esitetty Troeltschin luonnehdinta siitä merkitse, että tutkimuksen ulkopuolelle leikkautuu olennainen osa kohdetta tai että tämän kohteen olemassaoloa ei tunnusteta?

Otan tämän valaisemiseksi esimerkin. Tutkimus ei tietääkseni ole löytänyt Raamatun ulkopuolista evidenssiä Moosekselle ja häneen yhdistyville Vanhan testamentin kertomille tapahtumille. Raamatun ulkopuolisista teksteistä voidaan ehkä rekonstruoida ainakin sen tapaisia tapahtumia, jotka liittyvät esimerkiksi Egyptistä lähtöön, mutta niiden suoranaista yhteyttä Moosekseen ei ole voitu historian tutkimuksen keinoin ainakaan toistaiseksi todentaa. Tällöin joudutaan tekemään johtopäätöksiä historian paremmin tuntemista ajoista käsin ja soveltamaan niitä siihen, mitä kerrotaan Mooseksesta. Toimen mahdollisuus kulkea analogian tietä

on kysyä, mitä Mooses oli, ts. mihin toisista yhteyksistä tunnettuun uskonnolliseen tms. tyyppiin hän kuului, oliko hän siis uskonnonperustaja, lainlaatija, profeetta, karismaattinen johtaja, pappi tms. Mutta samalla kuin hänet näin tyyppitellään, joudutaan havaitsemaan, että tyyppiin kuuluva menettää yksilöllisyytensä, koska hänet tulkitaan tyyppistä käsin. Mooses on kuitenkin Vanhan testamentin kuvauksen mukaan juuri hyvin yksilöllinen, toisista erottuva ja ainutkertainen hahmo.

Meidän onkin myönnettävä, että ”historiallis-kriittisen” ja ”raamatullisen” Mooses-kuvan välillä on suunnaton ero ja ettei edellistä oikeastaan aineiston puuttuessa ole olemassa. Mutta kun näin on, joudumme kysymään, kykeneekö historiallinen kritiikki yleensäkin käsittämään Mooseksen hahmoon sisältyvää elämäkerrallista ja uskonnollista todellisuutta. Mooseksen hahmolla on ollut ja on valtava merkitys siitä riippumatta, mitä hänestä historiallisesti on tai ei ole saatu selville. Se merkitys rakentuu kokonaan toiseen dimensioon kuin hänestä tiedossa oleviin faktoihin. Metodiset ongelmat ovat paljolti samat historialliseen Jeesukseen kohdistuneessa tutkimuksessa.

Kristityt eivät pidä arvossa Raamatua vain eikä edes ensi sijassa vanhan ajan historian tekstilähteenä. Emme – ainakaan kaikki – odota, että tutkimuksen olisi kyettävä todistamaan esim. Jeesuksen ylösnousemuksen todellisuus. Emme ole myöskään sitä mieltä, että nykyaikaisen tutkimuksen avulla olisi varmistettava Raamatun arkeologiset tiedot, ennen kuin voisimme pitää Raamatua yliluonnollisen totuuden oraakkelinä. Raamattu on meille arvokas toisista syistä: niiden todistuksena, jotka olivat läsnä, kun Jumala

ilmoitti itsensä. Raamattu ei anna meille tieteellistä, vaan eksistenttistä tietoa, so. tietoisuutta eksistenssimme suhteesta Jumalaan. Se ei tähtää jäsenettyyn ja yksityiskohtaiseen tietoon siitä, miten kaikki tapahtui, vaan se on julistusta, uskon todistusta, jonka tarkoituksena on kutsua kääntymään. Historiallinen totuus taas puolestaan ei ole sinänsä eksistenttistä, ja tästäkin syystä on epäiltävää, onko historiallinen tutkimus riittävä ja aina asianmukainenkaan keino uskonnollisen todellisuuden tavoittamiseksi.

Mikä siis valistuksen vaihtoehto?

Vaihtoehto ei mielestäni käy fundamentalisminä. Se pyrkii vastaamaan valistuksen haasteeseen todistelemalla, että mahdolliseksi väitetty on kuitenkin mahdollista: kun esim. suuri kala nieli Joonan ja tämä säilyi kuitenkin hengissä, niin sen todistamiseksi viitataan erääseen merimieheen 1800-luvulta, joka olisi joutunut valaan vatsaan ja valaan tultua pyydystetyksi löytynyt elävänä, ainoastaan ihon pigmenttikerrosta hieman menettäneenä kertomuksen mukaan. Fundamentalismien ongelma on mielestäni siinä, että sen taustana on sama tietoteoreettinen käsitys kuin positivismissakin: vain se mikä kyetään osoittamaan faktisesti olemassaolevaksi, on totta ja todellista. Siten positivistinen raamatunkritiikki ja fundamentalismi liikkuvat samalla tietoteoreettisella tasolla, vaikka käsittävätkin itsensä toistensa vastapoleiksi. Molemmat ovat saman valistuksen autonomisen järjen perillisiä ja toimivat sen ehdollistamiseksi.

Tämä perusasenne tulee esille esim. suhtautumisessa Raamatun myyttiseen ainekseen. Fundamentalistiselle asennoitu-

16 Heikki Räisänen, Raija Sollamo, Kari Syreeni, Risto Uro, Uskontopolitiikkaa vai tiedettä? Yliopisto 9/1994, 39.

mistavalle on tärkeää osoittaa, ettei selaista ole, että esim. luomiskertomus on luonnontieteellisesti adekvaatti kuvaus siitä, miten maailma sai syntynsä. Positiivistinen raamatunkritiikki taas odottaa, että kysymys on historiallisesta toteutuksesta, joka voidaan periaatteessa näyttää toteen historiallisella metodilla tai torjua todistamattomana. Molemmat sivuuttavat kuitenkin sen tosiasian, että myytti on spesifinen kokemuksen ja kokemisen ilmaisemisen tapa. Myytin totuus on sen käytännöllisessä symboliluonteessa. Se on uskonnon kieli, joskaan ei itse uskonto. Kun väitetään, että sen takana on toinen, "todellisempi" kieli, törmätään metakielen ongelmaan. Kuka voi sanoa, mikä on "todempi" kieli? Sanan merkityshän johtuu siitä, minkä sille antavat ne ihmiset ja se yhteisö, joka tuota sanaa käyttää. Kielen mielekkyyden ratkaisee siis sen yleinen käyttö. Myytissä ilmeväksi väitetty logiikan puute johtuu siitä todellisuuden aspektista, jonka kanssa myytti on tekemisissä: numinoosin mysteeristä. Jos tämä näkökulma unohtetaan, myytti alistetaan sille kokonaan vieraiden, esim. tieteellisten, käsitysten Prokrusteen vuoteelle. Samalla unohtetaan, että monet ihmisistä syvästi koskettavat tapahtumat ja asiat kuten esim. syntymä, kuolema, rakkaus, juhlan vietto ja kaikki juhlallinen, luonnon kohtaaminen jne., koetaan todellisuudessa myyttisellä tavalla, eikä mikään tieteellinen valistus voi muuttaa sitä miksiäkään. Tämän onkin taide pannut merkille, varmaan usein tiedottomasti, ja käyttänyt inhimillisen elämän kuvaamiseen myyttisen todellisuuden olennaisista näkökulmista. Näin ollen on turhaa tarkentaa vain yhteen ulottuvuu-

teen inhimillisen elämän tarkastelussa puhumattakaan siitä, että se riittäisi numinoosin mysteerin erittelyyn.

Karl Barth peräänkuuluttikin teologian "asian" esillä oloa teologian harjoituksessa. Hän kiisteli tästä Rudolf Bultmannin kanssa ja joutui sanaharkkaan vanhan opettajansa Adolf von Harnackin kanssa. Kun viimeksi mainittu kysyi Barthia tarkoittaen "tieteellisen teologian halveksijoilta", ajattelivatko nämä muuttaa katederin saarnatuoliksi, niin Barth vastasi, että vain jos katederi ymmärretään saarnatuolin yhdeksi muodoksi, teologian asia tulee oikealla tavalla otetuksi huomioon ja myös sen tieteellinen luonne.¹⁷ Hänen vastauksensa sisältää tietysti ongelmia, mutta siitä käy ilmi, mitä hän odotti teologialta: Jumalan ottamista vakavasti.

Kun kuitenkin myös Karl Barth ei omasta mielestään ole vaihtoehto valistukselle, tämä johtuu siitä, ettei hän oikeastaan keskustellut tämän eikä minkään tai kenenkään muunkaan kanssa, vaan sanoi tai pikemminkin saneli, "miten asiat ovat". Hän arvosteli 1. maailmansodan edellä harjoitettua evankelistaa teologiaa religionistiseksi ja antroposentriseksi, mutta vähitellen hänen oma teologiansa ja siihen sisältyvät vastaukset muodostuivat – niin kuin niitä on luonnehdittu – "monologiksi taivaassa".

Ansioitunut ekumeenikko piispa Lesslie Newbigin (s. 1909) on palattuaan Britanniaan Intiasta, jossa oli viettänyt vuosikymmeniä, esittänyt ehdotuksen valistuksen vaihtoehdoksi. Hänen mielestään länsimainen kulttuuri on ajautunut umpikujaan sisäisen rappeutumisen vuoksi: se on joutunut ymmärrettävyyden ongelmien, merkityksettömyyden tunteen ja toivottomuu-

den eteen. Tähän on Newbiginin mukaan syynä se, että valistus on rikkonut sen edellä vallinneen holistisen käsityksen todellisuudesta ja jakanut sen tosiasioiden maailmaksi sekä uskomuksiin pohjautuvien arvojen ja dogmien maailmaksi. Tähän ovat teologia ja kristillinen kirkko alistuneet, ja sen johdosta uskonto on joutunut tungetuksi reuna-alueille, koskemaan vain yksilöitä, ja kirkko on joutunut länsimaisen kulttuuritilanteen vangiksi sekä suljetuksi intellektuaaliseen ghettoon. Rationaalisen luonnontieteellisen-mekanistisen maailmankuvan ohella on kuitenkin länsimaiseen kulttuuriin vaikuttanut toinen "suuri kertomus", nimittäin se juutalais-kristillinen käsitys todellisuudesta, jossa historia nähdään Jumalan toimintakentäksi. Kirkon olisi nyt intellektuaalisesti haastettava muut totuus käsitykset, ja Newbigin nimeää esimerkiksi tästä Augustinuksen, joka tarjosi aikansa rappeutuvalla kulttuurilla ratkaisua, joka rakentui kristillisen dogman varaan.¹⁸

Mielestäni Newbiginin havainnot länsimaisesta kulttuurista nykytilassaan ovat kiinnostavia, ja olen itse valmis melko pitkälle jakamaan hänen pessimistiset käsityksensä sen tilasta. En kuitenkaan ole valmis suosittelemaan suoraa päätä hänen ohjelmaansa valistuksen vaihtoehdoksi, vaikka se minusta tarjoaakin sattuvia reuna-merkintöjä siihen. Minusta uskoa jaärkeä, kristinuskon "suurta kertomusta" ja modernin maailman omaa kertomusta ei ole viisasta asettaa sillä tavalla toisensa pois sulkeviksi vaihtoehtoiksi, kuin Newbigin näyttää tekevän. Siinä jos missä on ghetoutumisen vaara. Kun Newbigin tässä viittaa Augustinukseen, niin hän sivuuttaa mielestäni liian huomaamattomasti sen tosiasian, että Augustinus ja hänen ajattelun-

sa nivoutuivat mitä moninaisimmin muodoin ja sisäisin sitein myöhäisantiikin kulttuuriin ja filosofiaan. Voidakseen vaikuttaa ajassa ja puhua aikalaisilleen täytyy kuulua siihen ja heihin: ulkopuolelta ehdotuksiaan huutava ei helposti tule kuulluksi.

En siis kykene esittämään yhtään teologiaa tai teologista järjestelmää, jota ehdottaisin sellaisenaan valistuksen vaihtoehdoksi. Ainakin meidän länsimaisten teologiain, yhtä hyvin roomalaiskatolisten kuin protestanttienkin, luterilaisten kuin anglikaanienkin kohtalona on, että olemme syntyneet valistuksen tällä puolella. Emme enää pääse sitä edeltävään aikaan emmekä voi työssämme ignoroida valistuksen haastetta. Se merkitsee, että historiallinen tutkimus, jota on jostakin syystä ryhdytty kutsuaan historiallis-kriittiseksi (kaiken tutkimuksenhan tulisi olla kriittistä), on välttämätön totuudenetsinnän väline. Mutta tiede on selittämisen, usko tulkinnan aluetta. Tutkijan velvollisuus on etsiä selityksiä ja tehdä se keinoin, joita hänen aikanaan pidetään tieteellisiin metodeihin kuuluvina. Eikä historialliseen tutkimukseen voida vastata, eikä myös pitää, muuten kuin historiallisin tutkimuksin. Käsitys, että tieteellinen kriittinen tutkimus voitaisiin korvata jollakin muulla ja kuitenkin vielä pyysä tieteellisellä alueella, on mahdotonta.

Eri asia on, kuinka paljon historiallinen tutkimus selittää uskonnon ja siihen kuuluvien ilmiöiden varsinaista olemusta. Lingvistinen ja traditiokriittinen tutkimus tuskin kykenevät paljontaan valaisemaan, mitä sisältyi esim. siihen uskonvarmuuteen, jonka vallassa kirjoittaja sanoi: "Elämä ilmestyi ja siitä me todistamme" (1 Jh 1:2). Tutkimus, joka lähes kaksi tuhatta vuotta myöhemmin uskoo voineensa tehdä

17 Hermann Dembowsky, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer. Neukirchen Vluyn 1976, 29; Horst G. Pöhlmann, Gottes Denker. Reinbek bei Hamburg 1984, 38.

18 Selostus perustuu artikkeliin Jukka Keskitalo, Kristinuskon ja modernin länsimaisen kulttuurin kohtaaminen Lesslie Newbiginin ajattelussa. TA 1994, 27–39. Ks. myös Marjaana Kopperi, Arvot ja moraalinen objektiivisuus. TA 1994, 610–621

todennäköiseksi, ettei Jeesusta haudattu kalliohautaan, vaan muualle rikollisten kanssa, ja luulee voineensa selvittää, mihin opetuslapset menivät yläsalissa vietetyn aterian jälkeen, tai että Juudas Iskariot päätti päivänsä rauhallisesti maanviljelijänä,¹⁹ panee minut muistamaan Karl Barthin tokaisua kiistassa Rudolf Bultmannin kanssa: "Kriittisempiä tulisi minusta historiallis-kriittisten olla."²⁰ Se olisi välttämätöntä, ettei niin ongelmattomasti liittyäisi seuraamaan Reimarusin ja Wolfenbüttelin fragmenttien nykyaikana jo monesta syystä kyseenalaista traditiota.

Uskon missionaariseen luonteeseen kuuluu velvoite perustella uskoa myös ajattelun ja tiedolliseen tarpeeseen vetoavalla tavalla. Usko ei tosin ole historiallista tietoa eikä filosofiaa, mutta se antaa ajattelulle suunnan. Uskon ankkuroituminen luomakuntaan ja historiaan sisältää universaalisuushaasteen, joka menettää konkreettisen sisältönsä ilman niitä.

Valistuksella on ollut oma myönteinen merkityksensä tutkimukselle ja myös teologialle. Kuluneet pari vuosikymmentä ovat kuitenkin kyseenalaistaneet sen tieto-opillisia edellytyksiä, samoin sen fundamentaaliteologisia ratkaisuja. Siksi valistukseen ei voi jäädä.

Kun Lessing kysyi, kuka silloittaa levelin haudan silloisen ja nykyisen välillä, on tarpeen vastata siihen. Vastauksena annettaessa ei voida sivuuttaa sitä, että kirkko on aina historiallinen kokemustila, joka silloin oli ja joka kaikissa muutoksissaan on yhä identtinen alkunsa kanssa. Sen tunnustuksesta tulevaa ja siihen tunnustukseen tietoisesti myönteisesti asennoituvaa eksegeesiä ei enää voida leimata epätieteelliseksi, Claus Westermann sanoo.²¹ Kaikesta oikeutetustakin kritiikistä huolimatta kirkko ja sen usko ovat se vaikutushistoria, jonka kontinueetti ulottuu alusta tähän päivään. Sillä on kautta historiansa ollut mittapuu, kaanon (sekä yleisessä että spesifisessä merkityksessä), jonka ytimenä on se kristologia, että Jeesus on Jumalan Logos ja sanoma hänestä Vanhan ja Uuden testamentin kirjoitusten varsinainen ydin. Pyhä Henki ei ole lakannut toimimasta ja johtaa ei vain kirkon alkuaikana, vaan tänäänkin sitä kaikkeen totuuteen (Jh 16:13–15). Valistuksen vaihtoehto on sitoutua kirkon uskoon, mutta olla valmis tekemään selkoa sen perustasta jokaiselle, joka sitä kysyy.

Esitelmä Seppo Syrjänen -akatemiaan lähetysteologisessa symposiumissa 14.3.1995 Helsingissä.

Matkaraportteja

"Katolilais-luterilaiset suhteet kolme vuosikymmentä Vatikanin toisen kirkolliskokouksen jälkeen"

Farfa Sabinan kokous 12.–15.3.1995

Risto Saarinen, Antti Saarelma, Pirjo Työrinoja

Joukko luterilaisia ja katolisia kirkonjohtajia ja teologeja oli koolla ekumenian merkeissä 12.–15.3. lähellä Roomaa sijaitsevassa Farfa Sabinassa. Kyseessä oli ensimmäinen kansainvälisen birgittalaisjärjestön keskuksen järjestämä ekumeeninen kokous.

Suomesta kokoukseen osallistuivat tutkijaprofessori Risto Saarinen, pastori Antti Saarelma sekä teol.tri Pirjo Työrinoja, joka on suomalaisjäsenenä ensi syksynä työnsä aloittavassa luterilais-katolisessa yk-

seyskomissiossa. Kokouksessa tarkasteltiin 30 vuoden teologisen työn tuloksia ja kristittyjen ykseyttä kolmekymmentä vuotta Vatikanin toisen konsiilin jälkeen.

Matkaraportin alkuosa (Risto Saarinen) käsittelee kokouksen puitteita ja yleistä merkitystä. Jatko-osassa Antti Saarelma ja Pirjo Työrinoja analysoivat esitelmien ja keskustelun sisältöä.

"Vuosituhannen vaihteeseen mennessä kirkkojen suhteissa on tapahtuva jotakin sellaista, joka muuttaa pitkään vallinneen tilanteen."

19 Matti Myllykoski, Jeesuksen viimeiset päivät. 125, 72, 59. - Redaktiokritiikin vaarasta ampua yli varoittaa Heikki Räisänen, Raamatunkäsitystä etsimässä. Helsinki 1984, 33, 154.

20 Karl Barth, Der Römerbrief, Vorwort zum 2. Aufl. von 1921. 8. Aufl. Zürich 1947, XII.

21 Claus Westermann, Was ist eine exegetische Aussage. ZThK 1962, 5. - Toisin Heikki Räisänen, jonka mielestä "kirkko haluaa kuulla hänen (=eksegeetin) esityksessään oman äänensä kaiun". Räisänen kysyy, miksi Raamatun tulkintaprosessin "olisi pitänyt pysähtyä joihinkin kirkolliskokouksiin, mutta toisaalta hän sivuuttaa eksegetiikan fundamentaaliteologiset ongelmat viittaamalla subjektivistisiin argumentteihin. Hänen mielestään eksegetiikka ei ole normatiivista, mutta toisaalta hän kuitenkin varaa sille normatiivisen aseman lausueessaan, että se "herkästi ilmoittaa, millainen Raamattuun vetoaminen ei käy", ts., siis toimii normina. Räisänen, Raamattunäkemyksiä etsimässä 132, 114, 151, 123.

"Kirkon opetusviran taholta on mielestäni pian annettava joitakin myönteisiä signaaleja, jotka rohkaisevat ekumeenista työtä eteenpäin."

Useimmat kirkkopoliitikot pitäisivät näin muotoiltuja kannanottoja sinänsä lievinä tai jopa empivinä. Mutta kun niiden antajina ovat kaksi ehkä maailman mahtavinta kristillistä johtajaa, paavi Johannes Paavali II ja Vatikaanin uskonopin kongregaation puheenjohtaja, kardinaali *Joseph Ratzinger*, riittävät ne jo myönteisiksi uutisiksi. Varsinkin kun paavi ja hänen lähin avustajansa tunnetaan pikemmin ekumenian jarruttajina kuin edistäjinä.

Lausunnot annettiin luterilaisten ja roomalaiskatolisten kirkonjohtajien ja teologien tapaamisessa Rooman lähellä Farfassa 12.–15. maaliskuuta 1995. Tapaamisen aiheena oli 30 vuotta kestänyt virallinen dialogi Luterilaisen Maailmanliiton (LML) ja Vatikaanin välillä. Tämä opillinen vuoropuhelu on tuottanut lukuisia asiakirjoja, joissa ainakin yliopistoteologien mielestä on päästy jokseenkin täydelliseen yksimielisyyteen kristinopin keskeisistä kysymyksistä. Erottavia tekijöitä löytyy enää etiikan ja valtarakenteiden osalta.

Oppituomiot

LML ja Vatikaani suunnittelevat kumoavansa vuonna 1997 toistensa pelastusopeista 1500-luvulla julkilausumansa anateemat eli harhaoppisuustuomiot. Prosessi on edennyt tähän asti hyvin, vaikka se herättää kirkkoissa toivon lisäksi pelkoakin. "Mitä on ajateltava Rooman kirkon halauksesta? Miten evankeliumin aarteen käy siinä rutistuksessa?" kirjoit-

taa suomalainen herätysliikejohtaja *Timo Junkkaala* Perusta-lehdessään joulukuussa 1994.

Oppituomioiden kumoaminen ei sinänsä vielä merkitse kirkkojen ykseyttä. Roomalaiskatolisen ja ortodoksisen kirkon johtajat julistivat jo vuonna 1965 unohtavansa toisistaan lausumansa tuomiot, mutta tämä kumoaminen ei ole johtanut suuriin käytännön mullistuksiin. Toki kumoamisella olisi suuri merkitys jo symbolisenakin tekona, koska se avaisi uusia mahdollisuuksia käytännön yhteistyölle ja seuraaville askeleille.

Oppituomioiden kumoaminen saattaa olla luterilaisille jopa vaikeampaa kuin katolilaisille. Meikäläiset ovat aina perustelleet uskonpuhdistuksen nimenomaan opillisilla syillä, erityisesti pelastusopilla. Jos katolisen kirkon oppi osoitetaan samaksi kuin luterilaisten, voi siitä seurata luterilainen identiteettikriisi. Millä me enää perustelemme erityisen olemassaolomme? Roomalaiskatolinen identiteetti ei ole samalla tavalla vaarassa.

Lisäksi LML:n yli sata jäsenkirkkoa tekevät kukin itsenäisen päätöksen oppituomioista, ja ongelmana on kantojen yhtäläisyys. Mitä jos vaikkapa kuusikymmentä kirkkoa kumoaa tuomiot ja loput yli neljäkymmentä ne jättää voimaan? Kuka silloin lopulta tuomitsee kenet?

Birgittalaissisaret

Farfan kokouksen käytännölliset järjestelyt ja myös aatteellisen valmistelun hoiti birgittalaissisarten sääntökunta, jonka merkitys roomalaiskatolisten suhteissa luterilaisiin on keskeinen. Vaikka Ruot-

sin pyhä Birgitta kuoli jo vuonna 1373, liehuvat järjestön pääpaikoilla Rooman Piazza Farnesella ja Farfa Sabinassa Ruotsin (ja joskus Suomenkin) liput. Lähinnä Italiasta ja Intiasta kotoisin olevat nunnat puhuvat sujuvaa ruotsia.

Birgittalaissisarten nykyään vahvan aseman taustalla on paitsi ruotsalaisen Elisabetta Hesselbladin jälleenrakennustyö vuosisatamme alkupuolella, myös järjestön nykyisen johtajan äiti Tekla Famieliittin energinen hahmo. Ilmeisesti juuri äiti Teklan hyvien suhteiden ansiosta paavi otti kokouksen vastaan Vatikaanin palatsissaan ja kiireinen kardinaali Ratzinger matkusti kokouspaikalle Farfaan perusteellisesti vastaamaan luterilaisten teologien kiivaisiin kysymyksiin.

Sivumennen sanottuna, ruotsalaisten vahvoja kulttuurisuhteita ei voi kuin kaidehtia. Ekumenian aikakautena Ruotsin luterilaisetkin tietysti hyötyvät birgittalaissisarten aktiivisuudesta, johon liittyy vahva Pohjolan kulttuurielämän esillepää. Kulttuurielämää kokouksessamme edusti Ruotsin akatemian jäsen, prof. Gunnel Vallquist, eräs akatemiansa monista katolilaisista ja pitkäaikainen ekumenian puolestapuhuja.

Pohjolan erityisasema

Tapaamisessa Pohjoismaiden luterilaisuus oli avainasemassa. Suurilla luterilaisilla kansankirkkoilla ei ole yleisesti ottaen pelkoa paavin vallankaappauksesta, ja toisaalta Vatikaanilla ei ole meillä päin mitään asemia menetettävänä. Teologisissa keskusteluissa molemmat osapuolet ovat arvostaneet sitä seikkaa, että läntinen kristinusko on Pohjolassa jatkunut suurin piirtein samanlaisena ristiretkistä

meidän päiviimme. Tilanne on toinen kuin Saksassa, puhumattakaan katolisen vastauskonpuhdistuksen koettelemista muista Keski-Euroopan maista.

Vatikaanin nykyinen ekumeniajohtaja, australialainen kardinaali *Edward Cassidy* onkin viime vuosina kiinnittänyt katseensa mahdollisimman kauaksi kotiseudultaan: Ruotsiin ja Suomeen. Maidemme johtavat piispat ovat ahkeraan käyneet Vatikaanissa ja ovat nyt Cassidyn myöti-vaikutuksella perustamassa erityisiä alueellisia luterilais-katolisia oppikeskusteluja.

Tämän hankkeen aatteellisen taustan toi Farfassa sattuvasti esiin Upsalan yliopiston kirkkotiedon professori *Sven-Erik Brodd* toteamalla: pitääkö jokaisen maan luterilaisten odottaa, kunnes kaikkein konservatiivisin LML:n jäsenkirkko on saatu suostuteltua? Eikö alueilla, joilla Vatikaani on valmis yhteistyöhön, tulisi jo nyt pyrkiä yhteiseen ehtoolliseen ja jumalanpalveluselämään?

Brodd ja monet hänen pohjoismaiset kollegansa siis haluaisivat maakohtaisia erityissopimuksia Vatikaanin kanssa. Keski-Euroopan usein vähemmistöasemassa elävät luterilaiset vastustavat niitä ja pitävät kansallisia erityisjärjestelyjä vain Vatikaanin hajoita ja hallitse -politiikan osoituksena. Kardinaali Cassidylle ja hänen johtamalleen Vatikaanin ns. ykseys-sihteeristölle puolestaan Pohjolan luterilaisuus näyttää olevan erityinen valopilkku sihteeristön vaikeassa työssä. Aikana, jolloin Johannes Paavali II:n ja kardinaali Ratzingerin jyrkät opilliset ja moraaliset kannanotot ovat kiristäneet ekumeenisia suhteita eri puolilla maailmaa, edustavat luterilais-katoliset neuvottelut vielä aluetta, jolla riittää ystävällistä mielialaa.

Koko nelipäiväisen kokouksemme kardinaali Cassidy vietti ilmeisen mielellään Farfassa. Moni muu työ jäi hänen listallaan siksi aikaa toiseksi.

Asiasisältöjä

Oppituomiohankkeen lisäksi LML ja Vatikaani ovat vastikään perustaneet järjestyksessä neljännen ns. keskinäisen oppi-keskusteluryhmänsä. Sitä edustivat Farfassa saksalainen katolilainen prof. *Lothar Ullrich* ja suomalainen luterilainen tri *Pirjo Työrinoja*. Ullrich korosti sitä, että luterilaisten tulisi ottaa oma pappisvirka-kiisityksensä vakavasti ja keskittyä osoittamaan sen yhtäläisyyksiä roomalaiskatolisuuteen nähden. Työrinoja puolestaan monissa puheenvuoroissaan tähdensi sitä, että uskottavuuden vuoksi keskustelujen tulee vaikuttaa myös seurakuntien elämään, sen perustasolle.

Kuten jo totesin, Vatikaanin tämänhetkinen keskeinen linjanvetäjä, kardinaali Ratzinger joutui luterilaisten kollegojensa kiivaiden kysymysten kohteeksi. Katolilaisten perusargumentti ehtoollisyhteyden kiistämiseksi on pitkään ollut se, että yhteinen ehtoollinen on mahdollinen vasta opillisen yksimielisyyden saavuttamisen jälkeen. Tämä argumentti on nyt kääntynyt itseään vastaan, kun parhaat asiantuntijat yleisesti ovat sitä mieltä, että opillinen yksimielisyys on nyt niin perusteellisesti saavutettu kuin se maan päällä ylipäänsä on mahdollista. Argumentin mukaan ehtoollisyhteydelle tulisi siksi nyt jo näyttää vihreää valoa.

Erityisesti ruotsalaiset kirkonjohtajat *Jonas Jonsson* ja *Ragnar Persenius* (sekä tämän kirjoittaja) tivasivatkin Ratzingeriltä sitä, miksei ehtoollisyhteyttä toteu-

teta. Vastauksiin, joiden mukaan ehtoollisyhteys vaatii vielä kirkko-oikeuden ja pappisviran pohdintaa, ei oltu tyytyväisiä. Viimeksimainitut kun eivät sittenkään ole niitä perustavia opillisia kysymyksiä, joihin ehtoolliskielto on perinteisesti kytketty.

Välttelystä huolimatta monet olivat kuitenkin sitä mieltä, että Ratzinger esiintyi poikkeuksellisen ystävällisesti eikä sulkenut kaikkia ovia. Ilmeisesti nimenomaan oppituomioiden kumoamisprosessi on lähellä hänenkin sydäntään ja saattaa optimistien arvion mukaan onnistuessaan avittaa ehtoollisyhteyttäkin.

Paavi

Johannes Paavali II:n yksityisvastaanotolle 50-henkinen kokousjoukkomme marssi parhaissa puvuissaan. Hyväkuntoiselta näyttänyt paavi piti englanninkielisen puheen, jossa hän alussa lainaamaan tapaan korosti vuosituhannen vaihteen luomaa uudelleenarvioinnin tarvetta. Kättelykierröksellä hän vaihtoi muuttaman sanan useimpien kanssa ja nauratti ryhmävalokuvassa joukkoa hauskoilla jutuillaan.

Erilaisista sairaushuhuista huolimatta monet ovat sitä mieltä, että Johannes Paavali II jaksaa vielä vaikuttaa asioihin muutamia vuosia, ehkä suorastaan vuoteen 2000 saakka. Hänen toistuvat viittauksensa ns. kolmanteen kristilliseen millenniumiin ja sen tuomiin muutoksiin kristittyjen suhteissa antavat optimisteille aiheen olettaa, että paavi haluaa jäädä historiaan myös ekumeenikkona.

Tämän paavin alaisuudessa roomalaiskatolisuus on saanut – kaiken muun lisäksi

– uuden kirkko-oikeuden (1983), katekismuksen (1992) ja etiikan (1993). Koko kirkon piispoista suuri osa on hänen nimityksiään. Sisäistä opillista, moraalista ja hallinnollista kiinteyttä luonut työ on näin saatu jokseenkin loppuun. Olisiko nyt aika myös avautua ulospäin, niin ettei historia muista *Johannes Paavali II*:ta vain opinartijana? Tätä monet toivovat, eivätkä ehkä ihan perusteettomasti. Vielä ei kuitenkaan ole konkreettisia merkkejä uudesta avautumisesta näkynyt; vihjeitä ja lupauksia kuitenkin. Niitä kuultiin myös Farfan kokouksessa.

Antti Saarela:

Johdanto 12.3.

Sunnuntai-iltapäivän (12.3.) avauspuheenvuorojen (paikallinen piispa ja kunnanjohtaja sekä birgittalaisarten yleisabbedissa äiti *Tekla Famiglietti*) jälkeen esitettiin kaksi puheenvuoroa, jotka johdattelivat konsultaation työskentelyyn.

Piispa *Jonas Jonsson* (Strängnäs) hahmotteli konsultaation tehtävää ekumeeniseen liikkeen nykytilanteessa. Jonssonin mukaan ekumeeninen liike on tullut merkittävään risteyskohtaan. Kolmenkymmenen vuoden aikana on saavutettu lupaavia tuloksia. Toisaalta näiden tulosten sisältämä muutosvoima saatetaan menettää, jos kirkot eivät ota niitä vastaan. Dialogien todellinen merkitys riippuu reseptiosta.

Jonsson viittasi pyhään Birgittaan nykyajan ekumeenikkojen esikuvana. Birgitta kutsui aikansa kirkkoa sekä uudistuneeseen katolisuuteen että uudistuneeseen

kontekstuaalisuuteen. Vaikka pyhän Birgitan sanojen mukaan onkin ”vaarallista pysähtyä mutta uskaliaasta jatkaa matkaa”, Farfan kansainvälinen birgittalaiskeskus tarjoaa ”ykyseyspyrkimyksille itsensäisen työvälineen”.

Katoliselta osapuolelta johdantopuheen-vuoron piti monsignore *Azzolino Chiappini* (Lugano). Chiappini korosti viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana tapahtuna ekumeenisen ilmapiirin ja asenteiden muutosta: on päästy paljon eteenpäin lyhyessä ajassa. Kolmenkymmentä vuotta sitten ”keskivertokatolilaiselle Luther oli pahalainen ja keskivertoluterilaiselle katolinen messu oli pahalaisen töitä”.

Chiappinin varsin maltillisen käsityksen mukaan luterilais-katolisella dialogilla on vielä edessään pitkä matka, vaikka merkittäviä tuloksia onkin jo saavutettu. Kysymys on ”teologioidemme vastavuoroisesta hedelmöittymisestä”, jossa osapuolet pysyvät uskollisina omille perintöilleen, vaikka asettuvatkin keskinäiseen vuorovaikutukseen toistensa kanssa. Tällaisessa dialogissa tarvitaan ”kärsimättömyyttä kärsivällisyyttä”.

Myös Chiappini viittasi kokouspaikan historiaan. Farfa tarjoaa hänen mielestään otolliset puitteet luterilais-katolilaiselle konsultaatiolle, joka pyrkii kirkon uudistukseen. Pyhä Birgitta nimittäin yritti 1350-luvulla uudistaa Farfan benediktiiläismunkkien luostarielämää, johon hän joutui tutustumaan paettuaan ruttoa Roomasta. Chiappini vertasi Birgittaa Martti Lutheriin kirkon uudistajana: niin kuin Birgitta ruoski Farfan munkkeja, Luther ojensi oman aikansa kirkkoa. ”Jos he olisivat kohdanneet täällä Farfassa, olisivat varmasti antaneet toisilleen kättä.”

Tjörhom

Professori *Ola Tjörhom* (Stavanger) arvioi konsultaation ensimmäisessä esitelmässä kansainvälisen luterilais-katolilaisen dialogin nykytilaa ja haasteita. "Tarvitsemme toisiamme kirkkoina. Siksi olen seurannut tätä dialogia mielenkiinnolla ja rukouksella." Toisaalta kansainvälisen dialogin seuranta on ollut toisinaan työlästä. Komissio on tuntunut elävän omaa elämäänsä ilman kiinteää vuorovaikutusta taustakirkkojen kanssa. Kuvaavaa prosessin eristyneisyydelle on ollut kirkkojen virallisten vastausten käsittely dialogin eriässä vaiheessa: Genevessä vastaukset olivat unohtuneet arkistoon pölyttymään, Vatikaanista niitä ei löytynyt tai ne eivät olleet ainakaan virallisesti saatavilla.

Dialogin keskeinen kysymyksenasettelu on Tjörhomin mukaan edelleen kirkkojen välisten eroavaisuuksien arviointi: mitkä erot jakavat kirkkojamme, mitkä eivät (church dividing / non church dividing). Luterilais-katolilaisessa dialogissa tämä kysymys on erityisen kiperä, koska kirkkoillamme on taipumusta ekumeeniseen maksimalismiin, luterilaiseen konfessionalismiin ja katolilaiseen uskonyksysajatteluun.

Tjörhomin yleisarvion mukaan dialogissa on kuitenkin jo päästy haastaviin tuloksiin. Kirkkomme muodostavat jo ainakin "pneumatologisen kommuunion". Nyt on aika etsiä konkreettisia muotoja tälle yhteydelle. Jos kerran tunnustamme, että Pyhä Henki toimii toisessa kirkossa, tästä tunnustuksesta olisi vedettävä johtopäätöksiä. Tjörhom vilautti kysymyksen virkojen vastavuoroisesta tunnustamisesta ja väliaikaisesta ehtoollisyhteydestä (interim intercommunio).

Dialogilla on vielä edessään useita ratkaisemattomia ongelmia. Ensimmäisen ongelman muodostavat Tjörhomin arvion mukaan Pyhän Hengen työn ekklesiologiset seuraukset. Hän moittikin dialogin tähänastisia asiakirjoja pneumatologisista puutteista. Toiseksi ongelmaksi Tjörhom esitti näkyvän ykseyden luonteen: rakenteellinen yhteisyys (structural mutuality) kuuluu ykseyteen, mutta rakenteet sinänsä eivät ole koskaan ekumenian päämääriä vaan välineitä.

Kolmanneksi Tjörhom mainitsi vanhurskauttamisopin haasteena jatkodialogille. Kirkko ja vanhurskauttaminen -asiakirja käsittelee vanhurskauttamiskonsensuksen ekklesiologisia implikaatioita Tjörhomin mielestä ongelmallisesti. Vanhurskauttamisoppi ei hänen mukaansa ole kristillisen uskon yleisavain. Itse asiassa siitä olisi tullut "liian luterilainen" niin, että se ei olisi enää "ekumeenisesti hyödyllinen".

Neljäs dialogihaaste ovat Tjörhomin mukaan "yhteinen lähetys ja palvelu". Maltan asiakirjassa missio oli mukana itsenäisenä todellisuutena (*per se*), mutta myöhemmissä dialogivaiheissa se on hämärtynyt kirkon viran alle. Tjörhomin ongelmallistalla oli viidentenä kysymys reseptiosta, virallisten oppikeskustelujen vastaanottamisesta ja panemisesta käytäntöön kirkon elämässä. "Toistaiseksi emme ole onnistuneet kääntämään konsensusta eläväksi yhteydeksi. Virkamiehet ovat olleet tässä asiassa passiivisia."

Mutta samalla kun Tjörhom vaati saavutetun konsensuksen panemista käytäntöön, hän piti juuri joitakin käytännön näkökohtia dialogin vaikeimpina kysymyksiä. Jos "yhteisistä kirkollisista rakenteista" tulee dialogin avainilmaus ja

piispallisen sukkession katkeamisesta (*defectus ordinis*) jatkotyöskentelyn lähtökohta, asiassa ei ole helppo päästä eteenpäin. "Loogisesti ajatellen ei ole erityisen hyödyllistä ottaa dialogin lähtökohdaksi ennako-oletusta, että toinen osapuoli on puutteellinen. Kumpikin osapuoli on puutteellinen siinä mielessä, että siltä puuttuu kommuunio toisen kanssa."

Ullrich

Maanantain 13.3. työskentely aloitettiin kahdella esitelmällä temasta "Mikä vielä erottaa luterilaisia ja katolilaisia?". Ensimmäiseksi esiintyi professori *Lothar Ullrich* (Erfurt), kansainvälisen dialogikomission pitkäaikainen jäsen. Hänen lähtökohtanaan oli "tunnustuksellisen identiteetin" käsite, jonka hän tulkitsi "konkreettiseksi kirkolliseksi identiteetiksi" ja "tunnustuksen" "kristillisen uskon kokonaiskäsitteeksi" tai "kristillisen [uskon/sanoman] historialliseksi elämänmuodoksi".

Tämän varsin laajan ja positiivisen tunnustuskäsitteensä pohjalta hän esitti lähtöteesinsä: "Ekumeenisen liikkeen ja myös katolilais-luterilaisen dialogin tulevaisuus ja onnistumismahdollisuudet riippuvat tunnustuksellisen identiteetin varjelemisesta ja vahvistamisesta." Teesin taustalla olevaa kirkkokäsitystä hän luonnehti ilmauksilla "*communio ecclesiarum*" ja "ykseys moninaisuudessa". Ilman selvää, omaa kirkollista ja tunnustuksellista identiteettiä ekumeeninen työskentely ei voi onnistua. Siksi ekumenian tavoitteena ei voi olla "paluu" mihinkään suuntaan: katolilaiset oppivat Lutherilta, mutta heistä ei tule luterilaisia, luterilaiset oppivat katolisesta traditiosta, mutta heistä ei tule katolilaisia. Oikeaa

tunnustuksellisuutta täytyy vaalia ja varjella väärää konfessionalismia ja tunnustusten hylkäämistä (Entkonfessionalisierung) vastaan. Tämä tunnustusidentiteetin selkeä korostaminen tullee aika lähelle oman kirkkomme viimeaikaisia ekumeenisia linjanvetoja.

Ullrichin toinen lähtökohta oli teoreettinen malli, jonka hän esitti ekumeeniselle hermeneutiikalle: "teologisten mallien legitimi pluraliteetti komplementäärisinä kokonaishahmotelmina." Koska teologia on jatkuva, aikasidonnainen hermeneuttinen prosessi, jossa Jumalan siinä ajatonta totuutta pyritään ymmärtämään yhä syvemmän yhä uusissa historiallisissa tilanteissa, myös kirkkojen tunnustukselliset identiteetit ovat moninaisia. Eri teologiset mallit ja käsitteet eivät kuitenkaan sulje toisiaan pois, vaan ne voivat olla saman todellisuuden toisiaan täydentäviä ilmauksia.

Niitä oppikysymyksiä, jotka vielä erottavat katolilaisia ja luterilaisia, Ullrich lähti käsittelemään viime vuosina paljon puhutun kvalitatiivisen peruserottelun kautta: eroavaisuudet voivat joko särkeä kirkon ykseyden (kirchentrennung) tai olla ikään kuin muuten vain erottavia (trennung) ilman, että kirkon ykseys olisi uhatuna. Ullrich pohti tätä käsitteellistä erotelua vertailemalla Leuenbergin Tampeleen teesejä ja ekklesiologista dokumenttia "Kirkko ja vanhurskauttaminen" -asiakirjaan. Ullrichin varsin avoimielisen ilmauksen mukaan KV-asiakirjan voimakas soteriologinen korostus ("evankeliumin primaatti" sekä pelastussanoman ja vanhurskauttamisopin ensisijaisuus) suhteessa kaikkiin ekklesiologisiin kysymyksiin (kirkkokäsitys, sakramentit, virka) on "myöhästynyt vastaus reformatorisen ansatsin haasteeseen". Tämän sote-

riologisen kriteerin mukaan "kirkkojen ja tunnustusten ykseydelle" on "ensi sijassa välttämätöntä usko vanhurskauttavaan, kolmiyhteiseen Jumalaan".

Näistä lähtökohdista Ullrich esitti neljä kysymysaluetta, jotka ovat vielä erottavia (trennend) ja siten vaativat dialogissa jatkotyöskentelyä: viran valtuutus (Vollmacht), vanhurskauttamisen ja rippisakramentin suhde, paavin virka ja Marian rooli. Arvioituaan näihin kysymyksiin liittyviä käsityseroja hän lopetti esityksensä kolmella Dombes'n ekumeenisen teologiryhmän kysymyksellä: "Eikö (reformaation kirkkojen) olisi kuultava katolisen ja ortodoksisen kirkon haaste, että on olemassa näkyvä jatkuvuus, joka tuo kirkolliset virat apostolien viran seuraantoon? Eikö katolinen kirkko voisi tunnustaa reformaatiosta syntyneiden kirkkojen viran apostolisuuden huolimatta 1500-luvulla tapahtuneesta historiallisesta jatkuvuuden katkeamisesta? Eikö ole jo tullut hetki selvittää, mikä on ykseyden kanssa sopusoinnussa olevaa legitimiä erilaisuutta, mikä puolestaan erottavaa, vielä voitettavaa hajaannusta?"

Nörgaard-Höjen

Professori Peder Nörgaard-Höjen (Kööpenhamina) käsitteli vanhurskauttamisoppia, eukaristiaa ja kirkon virkaa. Vanhurskauttamisopissa on tapahtunut dialogissa "allistytävä lähentyminen". Luterilaisille vanhurskauttamisoppi on perinteisesti hermeneuttinen avain kaikkiin teologisiin kysymyksiin, mitä katolilaiset puolestaan eivät ole valmiita hyväksymään. Mutta dialogissa on nyt paneuduttu vanhurskauttamisopin oleellisen sisältöön ja sanomaan. Niin on pystytty toteamaan, että itse asiassa kirkkojemme

välillä vallitsee perustavanlaatuinen yksimielisyys. "Tämä konsensus on paljon suurempi kuin jäljellä olevat eroavaisuudet."

Nörgaard-Höjenin mukaan jäljellä olevat ongelmat eivät kuitenkaan jaa kirkkojame, ne eivät ole "church dividing". Siksi mikään ei hänen mielestään estä ottamasta uusia askelia kohti näkyvää kommuuniota. Esitelmöitsijä viittasi Augsburgin tunnustukseen ajatukseen, että kirkon todellisen ykseyden kannalta riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta. "Sakramentaalisten rakenteiden kanssa on toisinaan vaikeuksia, mutta asian oleellisessa ytimessä olemme jo yhtä mieltä. Nyt on aika vetää käytännön johtopäätöksiä. Niitä ei saa lykätä *'ad kalendas graecas'*".

Riittävä yksimielisyys on saavutettu Nörgaard-Höjenin mukaan myös ehtoollisopissa: reaaliapresenssiä koskevat väärinkäsitykset on jo voitettu. Tämän konseksuksen käytäntöön panemisessa vain on vielä paljon työtä, sillä nämä dialogitulokset eivät ole vielä saavuttaneet keskivertokristityn tietoisuutta. Luterilais-katolilaisen dialogin kannalta ehtoolliskysymyksen onkin virittynyt jännite. Toisaalta täysi ehtoollisyhteys on tulos, joka saavutetaan vasta onnistuneen dialogin seurauksena. Toisaalta ilman kirkollista yhteyttä ei ole olemassa todellista eukaristiaa. Tämä näkökulma yhtyi tavaltaan Tjörhomin huomautukseen, että kirkollisen yhteyden puuttuessa kumpikin osapuoli on "puutteellinen".

Virkakysymykseen liittyy ongelmia, jotka ovat luterilais-katolilaiselle dialogille perinteisesti vaikeita, esimerkiksi piispanviran apostolinen seuraanto ja Pietarin virka. Nörgaard-Höjen korosti tässä

yhteydessä kirkon ja viran tiivistä yhteenkuuluvuutta: kumpikin on alistettu evankeliumille. "Mikä on tarkkaan ottaen todella välttämätöntä kirkolle? Eivät dogmit, opit tai virka. Lopullinen yhdistävä auktoriteetti kuuluu yksin evankeliumille. Evankeliumin auktoriteetti kyllä kytkeytyy kirkon virkaan, kuten Kirkko ja vanhurskauttamisasiakirjakin toteaa. Mutta Nörgaard-Höjenin käsityksen mukaan kysymys ei olisi mistään tietystä viran muodosta. "Uskon historisuuden inkarnatorista luonnetta ei voi kytkeä mihinkään 'oletettavasti' jumalalliseen instituutioon, esim. piispuuteen." Hän muistutti perinteisestä luterilaisesta erottelusta, jonka mukaan piispuus kuuluu kirkon "bene esseen", mutta ei "esseen".

Virkakysymyksen ydinongelmiin kuuluu Nörgaard-Höjenin mielestä "apostolisuuden autenttinen välittäminen eteenpäin". Alkuperäisen apostolisen uskon ja sen tämänhetkisen aktualisaation ja kontekstualisaation välillä on jännite. Kirkon on yhä uudestaan kysyttävä, onko sen nykyinen identiteetti sovitettavissa yhteen isien kirkon kanssa. Siksi kirkon on myös valvottava, että sen julistus on sopusoinnussa patristisen tradition kanssa. Tämä opillinen itsekritiikki tapahtuu konsiilitradition ja Jumalan koko kansan reseption kautta. Nörgaard-Höjen esittikin konsiliaarisuuden käytännön keinoksi toteuttaa käytännössä kirkollista yhteyttä. Hän yhtyi konsiliaarisuuskäsityksessään Louvainin 1971 Faith and Order -kokouksen linjanvetoihin.

Nörgaard-Höjenin yleisarvion mukaan vanhurskauttamisopissa ja ehtoolliskäsityksessä dialogi on saavuttanut tasan, jolta ei ole enää paluuta (point of no return). Myös virkakäsityksessä lähentyminen on Nörgaard-Höjenin mielestä niin huomattavaa, että on aika päästä vähitellen käytännön seurauksiin. Näitä käytännön sovelluksia voitaisiin esitelmöitsijän mukaan tehdä Leuenbergin konkordian ekumeenisen mallin mukaisesti. "Kun kirkkojemme välillä on saavutettu riittävä konsensus, tarvitaan rohkeutta ottaa riski."

Ullrichin ja Nörgaard-Höjenin esitelmää seuranneessa keskustelussa kiinnitettiin eniten huomiota juuri Nörgaard-Höjenin ehdotukseen seurata luterilais-katolilaisissaki suhteissa Leuenbergin konkordian, siis keskieuropalaisen protestanttisen ekumenian mallia. Professori Donato Valenti, roomalainen salesiaani, lausui julki monen osanottajan huolestuneisuuden epäillessään, että Nörgaard-Höjen pelkistää kristillisen uskon kokonaisuuden yhteen yksityiskohtaan: "Mikä arvo on Traditiolla? Kuinka pastoraalinen ja magisteriaalinen auktoriteetti otetaan huomioon?" Ruotsalainen luterilainen professori Sven-Erik Brodd muistutti, että virkateologian klassiset asetelmat eivät ole aina niin yksinkertaisia kuin miltä näyttävät: "Eräältä kirkonmieheltä kysyttiin piispuudesta. Vastaus oli varma: 'Aivan varmasti se kuuluu kirkon esseen, mutta en ole niinkään varma, kuuluuko se myös bene esseen.'"

Nörgaard-Höjen vastasi tähän kritiikkiin myöhemmin selittämällä, että hän oli esittänyt Leuenbergin kevyen konsultatiostruktuurin lähinnä ensivaiheen välikäiseksi ratkaisuksi luterilais-katolilaisessa jatkodialogissa. Näin Leuenbergin malli voisi palvella luterilais-katolilaisen lähentymisen välineenä, hänellekään se ei riittäisi dialogin tavoitteeksi. Toisaalta jäi epäselväksi, mitä hän tarkoitti konsiliaarisella ulottuvuudella, joka voisi täydentää Leuenbergin mallia vahvemman

ekklesiologian suuntaan. Hän korosti va-
kaumustaan, että jo nyt saavutettu yksey-
selvittää konkreettisiin jatkotarkoitu-
hin: "Eikö suhteelliselle [osittaiselle?]
konseksukselle voitaisi antaa [osittai-
nen?] suhteellinen toteutus? Ykseytem-
me ei ole vielä täysi, mutta riittävä jatko-
askelia varten. Se auttaa meitä keskuste-
lemaan apostolisesta virasta, Traditiosta
ja sakramentaalisuudesta."

Ulrich esiintyi keskustelussa avoimesti
ja sensitiivisesti. Hänen käsityksensä mu-
kaan esimerkiksi apostolinen kirje "*Or-
dinatio sacerdotalis*" ei millään muotoa
lopeta keskustelua naispappeudesta kato-
lisessa kirkossa: asiaa ei ole vielä selvi-
tetty loppuun. Toisaalta hän samaan hen-
genvetoon muistutti, että virkateologian
ydin on kuitenkin muualla: apostolisen
viran valtuutuksessa ja vallassa (*Voll-
macht*), jonka käyttöön katolisessa kir-
kossa ei toistaiseksi ole mitään teologisia
kriteerejä. Leuenberg on hänen mielestään
"mahdoton ratkaisu" tässäkin suh-
teessa.

Ulrich arvioi luterilais-katolilaisia dialo-
gikokemuksia mielenkiintoisesti viitta-
amalla luterilaiseen moninaisuuteen: "On
monia luterilaisia, joiden kanssa minulla
ei olisi mitään vaikeuksia konselebroi-
da." Siksi ehtoollisyhteyden puuttuminen
on hänelle henkilökohtaisesti vaikea asia:
"Yksityinen ratkaisuni on, että en eku-
meenisessä kontekstissa osallistu itse-
kään ehtoolliseen, jos ekumeeniset ystä-
väni jäävät sen ulkopuolelle."

Tavola rotonda

Maanantai-illan paneelikeskusteluun
osallistuivat kardinaali *Joseph Ratzinger*
(kat, Vatikaani), professori *André Birme-*

lé (lut, Strasbourg), professori *Sven-Erik
Brodd* (lut, Uppsala) ja professori *Ambro-
gio Spreafico* (kat, Rooma). Puhetta johti
professori *Peder Nørgaard-Höjen*.

Kardinaali Ratzinger aloitti avauspu-
heenvuoronsa arvioimalla luterilais-kato-
lilaisen ekumeenian hengellistä perustaa.
Hän totesi henkilökohtaisena kokemuk-
senaan, että luterilaisten ja katolilaisten
välille syntynyt "erityinen läheisyys" on
kasvanut hengellisessä ja inhimillisessä
läheisyydessä. Kysymys on kasvamisesta
Jumalan tahdon mukaiseen yhteyteen yk-
seyteen: haasteenamme on kuulua yhdes-
sä yhdelle Herralle ("gemeinsam dem ei-
nen Herrn zu gehören").

Viime vuosikymmenten edistys luteri-
lais-katolilaisessa dialogissa on ollut kar-
dinaalin arvion mukaan paljolti seurausta
maailmanlaajan luterilaisen yhteisön tu-
lemisesta neuvottelukumppaniksi. Siitä
on ollut hyötyä, koska ekumeeninen "esi-
historia" ei ole kaikilla alueilla maailmas-
sa yhtä vaikea kuin Saksassa.

Ratzinger piti tunnustuskirjoja luterilai-
sen ekumeenisen teologian erityisenä
haasteena. Peruslähtökohtia ovat kirkol-
isuus (Ekklesialität) ja kuuliaisuus (Ge-
horsam). Onkin kysyttävä, kuinka pitkäl-
le tunnustuskirjat auttavat löytämään yh-
teisen uskon positiivisen ydinsisällön
niin, että päästäisiin yhdessä negatiivoi-
den ohi, kriittisen pintakerroksen läpi po-
sitiiviseen ytimeen.

Kardinaali arvioi sitten lyhyesti joitakin
yksittäisiä luterilais-katolilaisen dialogin
oppikysymyksiä. Yhteinen julkilausuma
vanhurskauttamisopista on tullut äsket-
tään hänen johtamansa uskonopin kon-
gregaation arvioitavaksi. Kardinaalin
mukaan hänen edustamansa opetusviran

taso on kuitenkin vain osa ekumeenista
reseptiä Katolisessa kirkossa: "Ei hie-
rarkiasta huolimatta vaan sen rinnalla re-
septio on paljon laajempi prosessi." Ju-
malan kansa on elävä todellisuus, silläkin
on tässä asiassa auktoriteettia, Ratzinger
huomautti.

Ehtoollisopissa uhrikäsitys ei ole kardi-
naalin mukaan enää erottava tekijä. "Sak-
ramentaalinen läsnäolo on yhteinen us-
komme." Myös virkakysymyksessä on
saavutettu paremmat edellytykset eku-
meeniseen edistykseen. Nykyään esimer-
kiksi ordinaation sakramentaalisuus ja
pappisviran uhri ymmärretään raamatul-
lisemmin palveluna kuin 1500-luvulla."

Vanhurskauttamisopissa on saavutettu
Ratzingerinkin arvion mukaan erittäin
suuri edistysaskel. Vanhurskauttamis-
dialogissa on kardinaalin mukaan kysy-
mys syvemmästä Raamatun lukemisesta,
syvemmästä kristittyinä elämisestä. Ne
voivat johtaa uuteen hengelliseen todelli-
suuteen. Keskeisessä asiassa on löydetty
ydintä, joka tulee liturgiassa näkyväksi.
On kysyttävä, mitä vanhurskauttaminen
oikeastaan on. Kuinka me, tämän päivän
kristityt ymmärrämme sen? "Näitä juttuja
tutkitaan nyt täällä Roomassa. Piispain-
konferensseilla on luonnollisesti ensim-
mäinen sana. Rooma sanoo sanansa vasta
sen jälkeen."

Professori *André Birmelé* luonnehti ny-
kyistä dialogitilannetta kiinnostavasti
"prekonsiliaariseksi" vaiheeksi. Kysy-
mys olisi siis lähentymisprosessista, joka
ei sellaisenaan riitä: tavoitteena on päästä
lopulta todelliseen konsiliaariseen yh-
teyteen. On tosin huomautettava, että vii-
me vuosien ekumeenisessä keskustelussa
konsiliaarisuudella on tarkoitettu niin
monia niin erilaisia asioita, että tällainen

kielenkäyttö ei välttämättä merkitse klas-
sista konsiilikäsitystä. Siksi oli tarpeellista,
että Birmelé täsmensi käsitystään kir-
kon ykseydestä: sen peruselementit ovat
sana, sakramentit ja ordinoitu virka. "Lo-
pullinen tavoite voi olla kaikille yllätys,
mutta näin yhteinen uskomme syvenyy."

Professori *Sven-Erik Brodd* totesi, että
nykyinen dialogi "roomalais-katolilaisen
ja luterilais-melanchthonilaisen tradition
välillä" ei voi olla vaikuttamatta kirkko-
jemme välisiin suhteisiin. Broddin johto-
ajatuksena oli "kätkeyty agenda", asialista,
joka elää dialogissa virallisen työjär-
jestyksen ohessa. Broddin mukaan tälle
"piiloagendalle" kuuluu mm. vanhojen
ennakkoluulojen uudelleenarviointi, dia-
login itsensä innoittama valtava teologi-
nen tutkimustyö ja yllättävät löydöt dia-
login eri vaiheissa. "Esimerkiksi Ruotsis-
sa havaitsimme, että luterilaisen kirkon
ordinaatiokaavat ovat paljon keskiaikai-
sempia kuin Katolisen kirkon vuoden
1968 kaava. Toisaalta Vatikaanin toinen
konsiili on vaikuttanut paljon meidän vir-
kakäsitykseen." Dialogin uudessa
vaiheessa olisi Broddin mukaan asetetta-
va ekumeeninen asialista oikeaan työjär-
jestykseen. Siinä arviointityössä voivat
auttaa myös "kätkeyty agendan" näkö-
kulmat.

Professori *Ambrogio Spreafico* esitteli
Sant'Egidion yhteisön taustaa ja toimin-
taa. Hän ilmaisi tyytyväisyytensä siitä,
että hyvä yhteistyö birgittalaissisarten
kanssa on tuonut yhteisölle yhä uusia yh-
teyksiä pohjoismaiden luterilaisiin. Esi-
merkiksi viime marraskuussa Ruotsin ja
Suomen luterilaiset arkkipiispat vieraili-
vat yhteisössä.

Alustuspuheenvuoroja seuranneen kes-
kustelun keskipisteessä oli luonnollisesti

kardinaali Ratzinger. Kysyttäessä täsmennystä vanhurskauttamisjulkilausuman reseptioon, kardinaali korosti paikalliskirkkojen piispojen roolia. Toisaalta hän epäili, onko asiassa tarpeellista ottaa lopullista kantaa: "Ehkä jokin vaatimattomampikin 'kirjallisuudenlaji' voisi tulla kysymykseen?" Vanhurskauttamisopin kriittinen funktio, joka oli tullut aikaisemmin esille ekumeenisena ongelmana, sai kardinaalilta varsin myönteisen arvion: vaikka vanhurskauttamisopin kriittinen funktio ei olekaan katolisessa teologiassa muodollisesti vakiintunut "teologinen kohta", sen kriittinen käyttö ei ole sisällöllisessä mielessä mahdotonta.

Ruotsalaiset osanottajat asettivat varsin avoimesti kysymyksen paikallisesta ehtoollisyhteydestä. Kirkkosihteeri Ragnar Persenius (Uppsala) muistutti, että dialogissa ei ole saavutettu yksimielisyyttä vain vanhurskauttamisopissa vaan myös ehtoolliskäsityksessä. Siksi olisi jo aika tehdä konkreettisia johtopäätöksiä. Tjörhom torjui käsityksen, että luterilaiset ekumeenikot olisivat tekemässä ehtoollisyhteydestä ekumenian välineen: "En ole koskaan tavannut ketään, joka pitäisi ehtoollisyhteyttä pelkkänä välineenä. Emme voi lykätä asiaa ikuisuuteen, ykseys on dynaaminen asia. Siksi olisi määriteltävä vaihe, jossa voimme hyväksyä eukaristisen yhteyden."

Paneelikeskustelun yleisöpuheenvuorot tulivat lähinnä luterilaiselta puolelta. Ruotsalaiset testasivat itsepintaisesti osittaisen, alueellisen ratkaisun mahdollisuutta: "Jos kerran reseptio ja spiritualiteetti kulkevat käsi kädessä, kuinka voidaan odottaa, että kaikki paikalliskirkot ovat yhtä aikaa valmiita samoihin ratkaisuihin? Esimerkiksi jotkin luterilaiset kir-

kot ovat mukana Leuenbergissa, joka taas joillekin muille ei ole hyväksyttävä malli. Jotkut taas ovat astumassa Porvoon yhteisöön... Eikö alueellinen ehtoollisyhteys voisi heijastaa jo saavutettua osittais-takin ykseyttä?" (Brodd) "Miksi emme käytä spirituaalisen yhteyden tärkeintä välinettä, ehtoollista, ekumeenisissa yhteyksissä muuten kuin yksilöllisissä poikkeustapauksissa?" (Persenius) "Jos kerran englantilaiset anglikaanit voivat Ranskassa osallistua katoliseen messuun [kollektiivisen poikkeuskäytännön nojalla, koska alueella ei ole riittävästi anglikaanisia kirkkoja], eivätkö suomalaiset katolilaiset esimerkiksi jossakin Lapin perukoilla voisi osallistua luterilaiseen messuun [vastaavan kollektiivisen poikkeuskäytännön perusteella, jos saatavilla ei ole katolilaista pappia]?" (Saarinen)

Katolinen osapuoli vastasi näihin ääniin odotetun varauksellisesti. Esimerkiksi piispa Schwenzer totesi hieman ihmeissään havainneensa Norjassa suurta ymmärtämättömyyttä ja ristiriitaisuutta ekumeenisissa asenteissa: "Jotkut luterilaiset eivät ole lainkaan valmiita hyväksymään virallisia dialogituloksia, mutta vaativat kuitenkin eukaristista yhteyttä."

Kardinaali Ratzinger korosti, että katolisen käsityksen mukaan ehtoollisyhteyttä ei ole mahdollista erottaa täydestä kirkollisesta yhteydestä: "Täysi eukaristinen yhteys on juuri täysi kirkollinen yhteys, jossa kiteytyy uskon kokonaisuus." Hän huomautti kuitenkin, että "hengellinen interkommunio" voi toteutua silloinkin, kun "sakramentaalinen interkommunio" ei ole vielä mahdollinen. Poikkeusmenettelyissä on hänen mukaansa pidettävä peruskriteerinä aina hengellistä hädää: "Kuinka pitkälle yksilöllisen hädän käsitettä voidaan kollektivisoida ilman,

että sille samalla tehdään väkivaltaa?" Kuitenkin Ratzinger muistutti, että vaikka "hengellinen interkommunio" ei ole vielä täysi inkarnatorinen ja sakramentaalinen todellisuus, se ei kuitenkaan ole mitään epätodellistakaan ("nicht unreal").

Lopuksi kardinaali Ratzinger kiinnitti huomiota professori Broddin mainitsemiin eroihin paikalliskirkkojen välillä. Teologian kielellä kysymys on paikallisten erityistraditioiden (consuetudines, traditio pienellä alkukirjaimella) eroista, mutta Traditio (apostolinen uskonperintö) ei ole jaettavissa. Ratzinger sivusi myös ehtoollisyhteydestä käytyä keskustelua heittämällä pallon paikalliselle tasolle: "Jos paikalliskirkkojen tasolla pyritään paikallisiin ekumeenisiin erityisratkaisuihin, konsensuskin on saavutettava ensin paikalliskirkkojen kesken." Tällä arviolla voi olla kiinnostavia yhteyksiä pohjoismaissa suunniteltavalle alueelliselle luterilais-katolilaiselle dialogille.

Pirjo Työrinoja:

Mikä meitä yhdistää?

Tiistaina 14.3. aiheena oli "Mikä yhdistää katolilaisia ja luterilaisia?". Kaksi luterilais-katolisen kansainvälisen dialogikomission veteraanilahmaa eli Kööpenhaminan katolinen piispa Hans L. Martensen ja Strasbourgin tutkijaprofessorina pitkään työskennellyt Harding Meyer pitivät aiheesta pääesitelmät.

Piispa Martensen korosti, että lihes kolmenkymmenen vuoden aikana dialogissa on tapahtunut paljon kehitystä. On myös

muistettava, etteivät oppikeskustelut alkaneet tyhjistä, vaan meillä eri kirkkoihin kuuluvina on jo paljon meitä yhdistävää, kuten apostolinen uskontunnustus ja Nikaian tunnustus. Myös Augsburgin uskontunnustuksen 450-juhlavuoden yhteydessä oli merkittävä saavutus, että katolilaiset yhdessä luterilaisten kanssa saattoivat sanoa, että CA on yhteisen uskon ilmaisu. Tältä pohjalta Martensenin mukaan on oikeutettua sanoa, että se mikä yhdistää luterilaisia ja katolilaisia on paljon suurempi kuin mikä meitä erottaa. "Yhteytemme Kristuksessa on paljon tärkeämpää, kuin se mikä on erottavaa tässä yhteydessä. Kuitenkaan ei saa kielittää niitä eroja, joita yhä on."

Piispa Martensen – kuten hyvin moni muukin alustaja ja puheenvuoron esittäjä – toi esiin kansainvälisen dialogikomission ensimmäisen asiakirjan eli Maltan raportin merkityksen (vuodelta 1972). Maltan raportti oli edellä kulkija esittäessään askeleittaisen etenemisen ykseyskysymyksissä. Martensen jälleen kerran toi esille myös suuren henkilökohtaisen turhautumisensa, kun Maltan raportin esittämä osittainen interkommunioehdotus ei saanut koko komission hyväksyntää ja lopulta hylättiin. Näin jälkempäin arvioiden Martensenin mukaan tuo Maltan raportin osittainen ehdotus interkommunion mahdollisuudesta mm. sekaavioliittojen sielunhoidon sekä ekumeenisten kokoontumisten yhteydessä, osoitti optimistista kärsimättömyyttä näkyvän ykseyden saavuttamisessa. On väitetty, että silloin näytti, että Maltan raportin syntyvaiheissa luterilais-katolisissa suhteissa oltiin lähempänä kuin koskaan ja jokainen asiakirja vei vain taaksepäin. Tämä ei ole Martensenin mukaan kuitenkaan koko totuus, vaan jatko työskentely osoitti, miten välttämätöntä niiden tee-

mojen selvittäminen oli. Jäljellä olevien erojen kohdalla on nyt punnittava niiden teologista painoarvoa ja samalla on muistettava, että kaikki esteet eivät suinkaan ole teologisia.

Martensen viittasi kolmannen kansainvälisen komission loppusyksyllä 1994 ilmestyneeseen asiakirjaan "Kirkko ja vanhurskauttaminen" ja totesi, että sen esipuheessa komissio kysyy, muodostuuko siitä ja kaikista aikaisemmista työskentelyasiakirjoista riittävä konsensus luterilaisen ja katolisen kirkon välille niin, että se mahdollistaisi konkreettisten askeleiden ottamisen näkyvän ykseyden toteuttamiseksi.

Piispa Martensen ehdotti, että pian aloitettavassa neljännessä komissiossa mietittäisiin, mitkä voisivat olla tällaisia konkreettisia askeleita luterilaisten ja katolilaisten välillä. Tämän jälkeen komissio kääntyisi suoraan kirkkojen puoleen, joiden toivottaisiin näin lähtevän dialogiprosessia. Tähän asti mukana ovat olleet enemmän dialogeihin valitut edustajat kuin kirkot. Yksi konkreettinen tehtävä Martensenin mukaan katoliselle taholle on luterilaisen viran ymmärtäminen. Avainkäsitteeksi tulisi ottaa valtuutus (Vollmacht). Olisi selvitettävä, mitä tehtäviä luterilaisessa kirkossa papilla on ja mitä maallikolla ei voi olla. Katolisen tahon on myös tehtävä selväksi se, ettei katolinen ekklesiologinen käsitys viran suksessiosta ole syy kieltää Kristuksen pelastavaa läsnäoloa ehtoollisissa.

Piispa Martensenin puheenvuorossa oli myös viite Inge Lønningin artikkeliin (Norsk Teologisk Tidsskrift 95), jossa jälkimmäinen kritikoit Kirkko ja vanhurskauttaminen -asiakirjan kohtaa 201, koska sen yhteydessä on viite Vatikaanin II

konsiliin, joka puhuu Kristuksen läsnäolosta muissa kirkkoissa ja ei-kristittyjen joukossa. Tämä rinnastus ei ole Lønningin – eikä Martenseninkaan – mukaan onnistunut. Yhtä mieltä oltiin siinä, että Kristuksen pelastava läsnäolo voi toteutua eri tavoin, tästä kysymysryhmästä jatkodialogissa olisi myös puhuttava.

Tutkijaprofessori Harding Meyer puolestaan analysoi erilaisia lähestymistapoja, joiden avulla luterilais-katolista dialogia voidaan arvioida. Ensimmäisen tavan mukaan voitaisiin kuvata ja systematisoida kaikki kolmenkymmenen vuoden aikainen työ ja niiden tulokset. Vaarana on silloin se, että kaikki lähtyminen liitetään viimeaikaiseksi tuotteeksi. Tällöin jää syrjään se näkemys, että yhteytemme ja ykseytemme perustuu paljolti jo olemassaolevaan ykseyteen.

Toinen lähestymistapa onkin se, että pyritään löytämään ykseys jo olemassaolevassa ja tekemään siitä johtopäätöksiä. Kirkoillamme on Meyerin mukaan fundamentaalinen perusyksyys. Vaikka ykseys on syvemmällä kuin erot, tämä tosiasia ei ole kuitenkaan estänyt eroja. Ykseyden palauttaminen ei kuitenkaan ole mahdollista ilman kontroverssikkysymysten tarkastelemista.

Dialogi tulisi nähdä välineenä, työkaluna sille, että konkreettista edistystä voisi tapahtua. Uutta näkemystä yhteisestä kristillisestä perustuksesta voidaan Meyerin mukaan laajentaa myös kontroverttisiin aiheisiin. Vanhurskauttamisen uusi näkeminen sekä yhtenä uskon sisällön ilmauksena että koko kirkon elämän kriteerinä voi avata uusia mahdollisuuksia luterilaisen ja katolisen kirkon välille – kuten kolmannen komission päätössiakirja esittää.

Esitelmää seuranneessa keskustelussa kiinnitettiin huomiota myös siihen, että kirkon lain ja kaanonien tulee myös muuttua. Samoin korostettiin, että oppi-keskustelujen tulokset tulee ottaa vastaan myös paikallistasolla. Jatkotyöskentelyssä tulee tarkkaan integroida mukaan myös kirkkoista saadut vastaukset, jotta kirkkojen reseptiprosessi saadaan osaksi dialogia. Paikalla ollut ekumeenisen liikkeen veteraani Max Thurian luetteli kolme edistysaskelta ekumeenisella tiellä. Ne ovat Thurianin mukaan: 1. BEM ja Confessing the One Faith -asiakirja, 2. Kirkko ja Vanhurskauttaminen asiakirja ja 3. Porvoon yhteinen julkilausuma. Kirkkojen on nyt otettava niihin kantaa ja sijoitettava ne kirkkojen elämään. – Samoin keskustelussa painotettiin sitä, että parhaimmillaan dialogissa kaikki osapuolet muuttuvat. Jokainen löytää sekä toisesta että itsestään uusia ulottuvuuksia.

Katse tulevaisuuteen

Keskiviikkoamuna 14.3.1995 oli päätöspaneelin aika, jonka teemana oli "Tulevat näkymät". Paneelissa olivat mukana Faith and Order komission puheenjohtaja Mary Tanner, LML:n apulaispääsihteeri Eugene L. Brand, professori Gunnar Vallquist ja kardinaali Edward Idris Cassidy.

Mary Tannerin mukaan aika olisi nyt kypsä luterilaisten, anglikaanien ja roomalaiskatolisten yhteiselle kolmikantakokoukselle, jolla olisi paljon annettavaa ekumeeniselle liikkeelle. Mahdollisen kolmikantakokouksen olisi mahdollista määritellä selvästi, mitä näkyvä ykseys merkitsee ja samoin sanoa, minkälainen ykseys on tarpeen. Kirkkojen ykseysmallit tulee ottaa myös tarkastelun kohteeksi. Usein olemassaolevat ykseysmallit yksi-

nään osoittautuvat kyvyttömiksi ykseyden rakentamisessa. Tarvitaan laajempaa ykseyden määrittelyä, jossa koinonian sekä historiallisilla ja pneumatologisilla ulottuvuuksilla on tärkeä merkitys. Lokaalin eli paikallisen tulee aina kantaa itsessään myös universaali ulottuvuus ja päinvastoin. Kirkkojen on myönnettävä, että on olemassa legitiimiä erilaisuutta. Ykseys, jota etsitään, on jotain sellaista, joka löytyy niin luterilaisten, anglikaanien ja katolilaistenkin uskon sisällön takaa. On etsittävä yhtä, pyhää, apostolista ja katolista seurakuntaa. Nyt olemme edelleen valittavan epävarmoja tavoitteista.

Kyseisten kolmen osapuolen tulisi Tannerin mukaan etsiä ensin ykseyttä uskossa. Myös auktoriteettikysymyksessä löytyisi yhdistäviä ulottuvuuksia, jos auktoriteetti nähtäisiin koinonian palveluksessa. Tannerin mukaan Porvoon yhteinen julkilausuma ja ARCIC ovat sisällöltään hyvin lähellä toisiaan ja niiden muodostama kokonaisuus tulisi käsitellä yhdessä. Porvoon asiakirjan ekumeenisesti merkityksellinen lähtökohta on koko kirkon apostolisuus, jota virka ja historiallinen suksessio palvelevat. Historiallinen seuraanto on merkki rakenteesta, joka pitää meitä yhdessä. Tanner korosti myös dialogien reseption merkitystä. Niitä ei tule vain lainata, vaan saattaa elämään kirkkoissa. Porvoon yhteisen julkilausuman Mary Tanner mainitsi yhtenä aikamme työvälineistä, instrumenteista, joka voi saattaa tulokset elämään kirkkoissamme.

E.L. Brand varsin impressionistisessa katsauksessaan luonnehti (maamiestään George Lindbeckiä lainaten) kolme eri lajia luterilaisuudessa; liikkeessä olevan tunnustuksellisuuden, denominationaali-

sen konfessionalismin ja luterilaisen provinsialismin, jossa ei nähdä esimerkiksi Augsburgin uskontunnustukselle mitään nykyajan käyttöä. Kaikkia näitä vastaavia ryhmiä löytyy kaikista kirkkoista.

Tämän luonnehdinnan jälkeen Brand sitteläi kolmea teemaa: apostolisuutta, sitoutumista ja konsiilia. Brandin mukaan ekumeenisen liikkeen selvittelyt, samoin kuin erityisesti luterilais-katoliset suhteet keskittyvät siihen, miten ymmärrämme apostolisuuden ja sen kontinuiteetin. Tämä on tullut keskeisenä esiin niin BEM:ssä, Porvoon asiakirjassa kuin kaikissa luterilais-katolisissa komissioasiakirjoissa. Brandin mukaan dialogi on tullut siihen vaiheeseen, että luterilaisten on etsittävä tietä, miten katolinen kirkko voi hyväksyä luterilaisen viran. Apostolisuuden ymmärtäminen voi olla tässä avainkäsitteenä. Myös vireilläoleva hanke vanhurskauttamisoppia koskevien oppituumioiden kumoamisesta voisi antaa laajemman pohjan apostolisuuden ymmärtämiselle. Tulevaisuudessa voidaan ehkä puhua "modernista paaviudesta", jolloin Rooman piispa voitaisiin nähdä ykseyden merkinä.

Kirkkoja ja kristittyjä kutsutaan nyt erityisesti sitoutumaan ykseysliikkeeseen koinonian toteuttamiseksi. KMN:n Catherin ja Nairobin yleiskokoukset ovat olleet linjaajia tällä matkalla. Apostolisuus sekä koinonia ovat avaamassa dialogia eteenpäin. Kaste on lähtökohtana, josta aloitetaan koinoniassa eläminen.

Brandin kolmas teema oli konsiliaarisuus ja magisterium. Hänen mukaansa sekä luterilaisuus että katolisuus näkevät niiden merkityksen nykytilanteessa. Tarvitaan ekumeeninen konsiili, jonka päätöksiin kirkot sitoutuvat. Lopuksi Brand kos-

ketteli aloittavan neljännen komission lähtökohtaa ja sanoi, että osapuolten pitäisi muistaa, ettei vastapuolelta vaadita enempää kuin itseltäkään. Edelleen Brandin mukaan näyttää siltä, että erot eivät ole useinkaan kirkkojen välisiä vaan niiden sisäisiä eroja. Reseptiota tulisi laajentaa myös oman kirkon sisäiseen keskusteluun.

Kardinaali Cassidy omassa puheenvuorossaan toi esiin Vatikanin ykseyden edistämisen neuvoston kiitollisuuden erityisesti niitä henkilöitä kohtaan, jotka ovat olleet sitoutuneita dialogiprosessiin vuosikymmenien ajan. Kiitosta voidaan hänen mukaansa todeta, että saavutettu konvergenssi on suurempaa kuin kukaan osasi aavistaa. Myös se, mikä meitä yhdistää on paljon suurempaa, kuin se, mikä erottaa meitä. Kaikki tämä läheneminen on ollut mahdollista vasta Vatikanin toisen konsiilin jälkeen. Jopa luterilaisuuden *articulus stantis et cadentis* -artiklaan on löydetty suuri yksimielisyys. Kolmas komissio puolestaan esittää yhdessä, miten vanhurskauttamista voidaan soveltaa koko kirkon elämään. Tulevassa kehityksessä ja ekumeenisissa suhteissa on erittäin merkityksellistä yhteinen julistus vanhurskauttamisesta, jota kirkkoissa aletaan nyt käsitellä. Cassidy luonnehti julistusta historialliseksi läpimurrokseksi.

Cassidyn mukaan ekumeniassa pitää olla yhtä aikaa sekä kärsivällisiä että kärsimättömiä. On myös muistettava, että kirkkojen välinen ykseysprosessi ei ole lineaarinen, vaan on kuljettava kuin vuorikiipeilyssä, joskus ylös, joskus alaspäin. Ei myöskään ole sanottu, että mitään voisi tapahtua ilman kipua. Vuosituhannen vaihtuminen asettaa kirkot uuteen tilanteeseen ja kirkkojen on tehtävä työtä, jotta ne voivat kohdata tämän ajan vaihtumi-

sen yhdessä ja sanoa maailmalle jotain yhdessä.

Keskeistä tulevaisuuden kohtaamisessa kardinaali Cassidyn mukaan on siinä, kuinka paljon kirkkoissa löytyy sitoutumista ykseyden työlle, niin viranhaltijoilla kuin jäsenilläkin. Kullakin kirkolla on myös sisäinen tehtävä, *ad intra* oman kirkon piirissä ykseyden toteuttamiseksi. Kirkkoissa on myös tarkkaan kysyttävä, milloin on aika antaa vastauksia ja palautetta. Nyt nousee väistämättä kysymykseksi, oliko esimerkiksi ARCIC vastauksen pyytämisessä liian kiire. Pitäisikö reseption pyytämisessä oppikeskustelujen tulokset ottaa vastaan ensin paikallisella tasolla? On myös itsekriittisesti kysyttävä, esitettiinkö vääriä kysymyksiä.

Tulevaisuudessa on mahdollista, että kirkot etsivät tietä universaaliin yhdistyneeseen kirkkoon. Ilman paavia tätä tietä ei kuitenkaan Cassidyn mukaan voida käydä. Edelleen Cassidy painotti, että anglikaanis-luterilais-katoliseen dialogiyhteyksiin on tuotava myös ortodoksiset osapuolet mukaan.

Katolinen Gunnel Vallqvist Ruotsista kertoi hyvin persoonallisesti kokemuksestaan Vatikanin toisessa konsiilissa. Hän sanoi myös, ettei ymmärrä sitä lähtökohtaa, että keskusteluissa pitäisi voida selvittää ja selittää kaikki ongelmat.

Päätöspaneelia seurannut keskustelu jäi suhteellisen lyhyeksi. Suomen horisontista katsoen huomionarvoista on se, että Mary Tanner Englannin kirkosta teki ehdotuksen, että tulevaan pohjoismaiseen luterilais-katoliseen paikallisdialogiin tulisi kutsua myös anglikaanikumppanit mukaan. Tämä olisi johdonmukainen seuraus Porvoon asiakirjan hengestä. Sa-

moin hän totesi, että ARCIC prosessi (anglikaanien ja katolilaisten välinen) olisi hyötynyt paljon Faith and Order -liikkeen korostuksista, joita tuli esiin mm. BEM-asiakirjan yhteydessä ja Confessing the One Faith -projektissa. Avainkysymyksenä oli tällöin, tuntevatko kirkot näissä asiakirjoissa apostolisen uskon kautta aikojen. Tämä olisi saattanut olla ekumeenisesti hedelmällisempi lähestymistapa. Cassidy vastasi Tannerille ja sanoi, että ARCIC ei ollut lopullinen asiakirja ja työtä on jatkettava. On tärkeää, että kirkot voivat osallistua keskusteluprosessiin, mutta ongelmia tulee aina keskeneräisten asiakirjojen kohdalla. Farfaan kokoontunut konsultaatio sai myös informaatiota syyskuussa 1995 toteutuvasta Meissen-Leuenberg-Porvoo -kokoontumisesta, jota pidettiin tärkeänä foorumina.

Farfaan kokoontuneet kirkon johtajat ja teologit esittivät lopuksi suuren kiitollisuutensa äiti Teklalle ja birgittilaissisarille, jotka tekivät kokoontumisesta unohtumattoman. Kokous oli merkittävä menneen dialogivaiheen arviointimahdollisuus ja tulevan dialogiprosessin haasteiden ja mahdollisuuksien kartoittaja sekä ekumeeninen kohtaamispaikka.

Haluamme esittää kiitollisuutemme KUN:lle tästä osallistumismahdollisuudesta.

Erasmuksen ja Lutherin suhde pohjoismaisten Luther-tutkijoiden pohdittavana

Kari Kopperi

Pohjoismaisen Luther-tutkimuksen henkireikäsi on muodostunut vuonna 1990 perustettu *Nordiskt Forum för studiet av Luther och luthersk teologi*, jonka kolmas kokoontuminen oli maaliskuun alkupäivinä 2.–5.3.1995. Forumin ensimmäiset kokoukset ovat olleet Suomessa (Helsinki 1991) ja Ruotsissa (Linköping 1993) ja nyt järjestelyvuorossa oli Tanska. Kokous pidettiin pienessä viehättävässä katolisen kirkon ylläpitämässä Magleåsén kurssikeskuksessa n. 25 km Kööpenhaminasta pohjoiseen. Sen organisoinnista sekä miellyttävästä tanskalaisesta vieraanvaraisuudesta vastasi monille suomalaisille tuttu Kööpenhaminan yliopiston kirkkohistorian professori Steffen Kjeldgaard-Pedersen.

Nordiskt Forumin kokoontumiset on tarkoitettu pienelle joukolle Luther-tutkimuksen asiantuntijoita eri pohjoismaista ja tällä kertaa osanottajia oli 16. Forumin päämäärinä on ollut alusta alkaen koota

pohjoismaisia Luther-tutkijoita yhteen, mahdollistaa keskinäinen vuorovaikutus sekä informoida tutkijoita eri maissa käynnissä olevista uusista projekteista. Tapana on ollut, että kokoontumisissa pidetään yksi istunto, jossa kerrotaan tarkemmin valmistuneista tutkimuksista ja uusista hankkeista. Näin toimittiin tälläkin kerralla.

Tutkimustilanne

Ruotsissa huomattava osa viime aikaista luterilaisen teologian tutkimusta on liittynyt tavalla tai toisella Uppsalan kokouksen 400-vuotisjuhlaan. Siihen liittyviä tekstejä ja tutkimuksia on julkaistu runsaasti. Luther-tutkimuksen kannalta merkittävin on ollut Birgit Stoltin kirja, jossa hän valottaa Lutherin teologian elämänyhteisiä piirteitä ruotsalaisille lukijoille. Mielenkiintoinen hanke tulee olemaan Carl Axel Aureliuksen Lutherin teologi-

an näkökulmasta kirjoitettu yleistajuinen kirja Augsburgin tunnustuksesta, joka valmistuu lähiaikoina ensi kesän ruotsalaisia kirkkopäiviä varten.

Norjassa ei ole viime vuosina juuri ilmestynyt uusia tutkimuksia Lutherin teologiasta, sillä tunnetuimmat norjalaiset Luther-tutkijat ovat olleet mukana muissa projekteissa. Oddvar Jensen on paneutunut pohjoismaiseen katekismustraditioon, Tharald Rasmussen Ignatius Loyolaan ja Inge Lønning osallistui erittäin aktiivisesti kamppailuun Euroopan Unioniin liittymisen puolesta. Tanskassa merkittävin uutuuksia on Leif Granen monivuo- tisen työskentelyn pohjalta juuri ilmestynyt tutkimus *Martinus Noster* (VIEG 155), jossa hän valottaa Lutherin suhdetta humanistiseen traditioon.

Raporttien perusteella kävi selväksi, että Luther-tutkimusta harjoitetaan tällä hetkellä aktiivisimmin Suomessa, jossa on käynnissä useita Lutherin teologiaan liittyviä tutkimushankkeita. Lähivuosina onkin odotettavissa useita väitöskirjoja Lutherin teologiasta. Tästä syystä ei ollut mitenkään yllättävää, että juuri suomalaisia tutkijoita oli kokouksessa eniten (7).

Saimme myös merkittävää informaatiota vuonna 1997 Heidelbergissä (17.–23.8.1997) järjestettävästä kansainvälisestä Luther-kongressista kokousta valmistelevan komitean jäseniltä. Kokous liittyy osaltaan Melancthonin syntymän 500-vuotisjuhliin ja sen teemaksi on valittu *Glaube und Bildung/Faith and Culture*. Pohjoismaisista Luther-tutkijoista Tuomo Mannermaa tulee pitämään yhden pääesitelmistä ja seminaarien johtajana on alustavien suunnitelmien mukaan 6 skandinaavista tutkijaa.

Luther ja Erasmus

Linköpingin kokouksessa käytiin aikoi- naan pitkä keskustelu seuraavan kokouksen aiheesta. Lopulta teemaksi valittiin Lutherin teos *Sidottu Ratkaisuvälillä* ja tavoitteeksi asetettiin, että osanottajat tutustuisivat etukäteen Lutherin tekstiin ja että esitelmät liittyisivät sen sisältöön. Valitun teeman perusteella järjestäjä olivat antaneet kokoukselle nimen *Luther oggør med Erasmus af Rotterdam*, mutta alkuperäisessä tavoitteessa onnistuttiin vain osittain, sillä osa esitelmistä ei juuri- kaan liittynyt varsinaiseen aiheeseen.

Esitelmistä ensimmäinen oli aiheen kan- nalta erittäin hyödyllinen Leif Granen kirkkohistoriallisesta näkökulmasta tehty selvitys Lutherin ja Erasmuksen käymän kiistan kontekstista. Esitelmiä pohjautui Lutherin, Erasmuksen ja monien muiden humanistien käymään kirjeenvaihtoon, joka valaisee merkittävällä tavalla kiis- ta. Kirjeistä käy ilmi, että humanistit tiesivät toistensa ajatuksista hyvin no- peasti. Ilmeistä on myös, että Erasmus ja Luther tiesivät toistensa näkemyseroista jo hyvin varhain. Grane toi esille mielen- kiintoisen yksityiskohdan reformaation ajan kulttuurista, sillä tuolloin kirjeet jou- tuivat usein julkiseen levitykseen. Eten- kin humanistien kirjoitukset olivat niin haluttua tavaraa, että joskus kirje levisi painotuotteena yleiseen tietoisuuteen jo ennen kuin vastaanottaja sai kirjeen kä- siinsä. Näin saattoi käydä siitäkin huoli- matta, että kirjoittaja olisi tarkoittanut kir- jeensä ainoastaan vastaanottajan luetta- vaksi.

Granen esitelmässä oli kaksi teesiä. En- siksikin hän väitti, että tahdon vapaus ei ollut mitenkään satunnainen teema Lut- herin teologiassa, vaan se oli jo vuosina

1516–1522 Lutherin teologiaa keskeisesti leimaava piirre. Toiseksi Grane valotti Erasmus hankalaa asemaa reformaation aikana. Yhtäältä Erasmus kritisoi ja Granen sanojen mukaan jopa vihasi samoja teologeja kuin Lutherkin. Tässä mielessä Erasmus suhtautui Lutheriin periaatteessa positiivisesti. Toisaalta hän halusi olla uskollinen paaville eikä voinut hyväksyä niitä johtopäätöksiä, joihin reformaattorit päätyivät uudistaessaan kirkkoa. Erasmus näkökulmasta reformaatio näytti johtavan sekasortoon. Esimerkiksi Lutherin pyrkimys kiistää tahdon vapaus näytti Erasmus mielestä johtavan tavalliset kristityt ajattelemaan, ettei kristittyjen ihmisten teoilla ole mitään väliä. Grane väittikin, että Erasmus teologialle oli ominaista pohtia teologisten väitteiden seurauksia eli mitä johtopäätöksiä ihmiset tekevät reformaattorien ajatuksista. Luther sen sijaan oli kiinnostunut teologisesta totuudesta ja oikeasta uskosta.

Erasmus joutui siis tekemään valinnan kahden pahan välillä. Joko uskollisuus Roomalle ja asettuminen inhoamiensa skolastikkojen puolelle tai asettuminen Lutherin puolelle, jolloin hän joutuisi hyväksymään kirkon hajoamisen ja reformaation radikaalit johtopäätökset. Ei siis ihme, että Erasmus kävi taistelun Lutherin kanssa sangen vastahakoisesti. Kun hän lopulta suostui siihen, kiista oli ankara ja päättyi tunnetuin seurauksin.

Lutherin käsitys tahdon vapaudesta

Systemaattisesta näkökulmasta tarkasteltuna kiinnostavimpia olivat suomalaiset Eeva Martikaisen ja Antti Raunion esitel-mät. Martikaisen aiheena oli käsite Juma-

la Lutherin *Sidotussa ratkaisuvallassa*. Hän otti esitelmänsä alussa kantaa kysymykseen, sisältyykö Lutherin Jumala-käsitykseen myös metafysisiä elementtejä. Martikaisen mielestä tähän on vastattava myönteisesti, sillä Lutherin käsitykseen Jumalan kaikkivaltiuudesta ja kaikkialla läsnäolemisesta sisältyy väistämättä myös metafysisiä elementtejä. Lutherin mukaan Jumala on aivan samalla tavalla läsnä taivaassa, koppakuoriaisessa, ves-sassa kuin helvetissäkin.

Tahdon vapauden problematiikan kan-nalta kiinnostavin näkökulma Martikai-sen esitelmässä oli, että Lutherin mielestä tahdon vapaus on varsinaisesti Jumalan oma ominaisuus. Varhaisen keskiaikai-sen perinteen mukaan inhimillinen tahto on rakentunut niin, että kun sillä on kaksi vaihtoehtoa, se valitsee aina järkensä pe-rusteella paremman vaihtoehdon. Ratio-naalisesti toimiessaan tahto ei siten valit-se pahaa. Ockhamistisessa traditiossa sen sijaan väitettiin, että tahto kykenee todel-liseen valintaan kahden vaihtoehdon vä-lillä ja sen vuoksi se kykenee valitsemaan sekä hyvän että pahan. Martikaisen mu-kaan Luther ei teologiassaan seuraa ock-hamistista traditiota, vaan hän tulee lähel-le vanhempaa tomistista traditiota. Luthe-rin mielestä ihminen tosin kykenee jos-sain määrin tahtomaan vapaasti alapuo-lellaan olevia asioita, mutta yläpuolellaan olevien asioiden suhteen ihmisen tahto on sidottu. Luther siis edustaakin vanhem-paa traditiota, mutta hän poikkeaa klassi-sista tulkinnoista siinä, että hänen mieles-tään tahto ei ole periaatteessa suuntautu-nut kohti korkeinta hyvää, vaan se on synnin vuoksi suuntautunut väistämättä pahaan. Aito tahdon vapaus onkin Luthe-rin mielestä vain Jumalan ominaisuus ja sen vuoksi vasta Jumalan läsnäoleminen

kristityssä saattaa tehdä ihmisen tahdosta todellisessa mielessä vapaan.

Antti Raunion jatkoi saman teeman kehit-telyä. Teologisen tutkimuksen kannalta mielenkiintoisinta Raunion esitelmässä oli Lutherin opettajien Jodocus Trutfette-rin ja Bartholmæus von Usingenin filoso-fian opetuksen analyysi, joka toi uutta tietoa myös Lutherin ajatusten tulkintaan. Raunion mukaan Lutherin opettajien kä-sitys tahdon vapaudesta edustaa no-minalistista tahdon vapauden teoriaa, kun kyseessä on luodut asiat. Ts. tahto kyke-neä valitsemaan vapaasti kahden vaih-toehdon välillä. Sen sijaan korkeimman hyvän valitseminen on Lutherin opettaji-en mielestä tahdon luonnollisten kykyjen ulottumattomissa.

Raunion mukaan Lutherin tulkinta tah-don vapaudesta perustuu hänen Erfurtissa saamaansa filosofiseen koulutukseen, mutta Luther kehitti opettajiensa käsitys-tä edelleen. Luther siis hyväksyy ajatuk-sen, että ihmisen tahto on vapaa alapuo-lellaan olevien luotujen asioiden suhteen, mutta ihminen ei kykene valitsemaan korkeinta hyvää. Ainoastaan Jumala ky-kenee luonnostaan sekä tahtomaan että tekemään hyvää. Todellinen tahdon va-paus onkin Lutherin mukaan varsinaisesti Jumalan ominaisuus. Lutherin mukaan teologisesta näkökulmasta katsottuna ih-minen etsii aina omaa hyväänsä ja sen vuoksi hän tekee välttämättä väliä joh-topäätöksiä eikä kykenee vapaaseen hy-vän tahtomiseen. Tässä mielessä ihmisen tahto on sidottu. Vasta kun armo on läsnä ihminen kykenee todellisiin teologisissa mielessä hyviin tekoihin ja tämän vuoksi inhimillisessä elämässä näkyvä vapaa hy-vän tahtominen on Lutherin teologiassa uskossa läsnäolevan Jumalan vaikutusta.

Luther ja Lorenzo Valla

Tanskalainen Jan Linhardt halusi verrata Lutheria renessanssihumanisti Lorenzo Vallan ajatteluun. Esitelmässä todettiin, että moderni keskustelu tahdon va-paudesta, joka korostaa ihmisen abso-luuttista autonomisuutta, poikkeaa huo-mattavasti renessanssin ja reformaation tahdon vapaus -käsityksestä. Reformaatiota tarkasteltaessa täytyykin hänen mie-lestään huomioida renessanssin keskuste-lu. Varsinaisesti Linhardt tarkasteli Val-lan teosta *De voluptate*, jossa hän oli nä-kevinään yhteyksiä Lutheriin. Vallan mu-kaan ei ole olemassa hyveitä itsensä takia, vaan ne ovat Jumalan lahjoja. Vallan teoksessa käsite voluptas ei tarkoita vain aistinautintoja, vaan hän ymmärtää sen laajemmin. Voluptas tarkoittaa Jumalan antamaa luonnonmukaista rakkautta, joka tulee kohdistaa Jumalan luomiin luonnollisiin kohteisiin. Linhardtin mu-kaan Valla kritisoi käsityksellään oman aikansa erilaisia hyve-etiikan muotoja, joissa Valla näkee virbeellisen pyrkimyksen asettua luomakunnan ja Jumalan luo-man elämän yläpuolelle. Oikeassa kristil-lisessä elämässä tulisikin seurata Jumalan tahtoa sekä pyrkiä rakkaudelliseen ja luonnonmukaiseen elämään Jumalan luo-massa maailmassa. Linhardtin esitel-mä sisälsi mielenkiintoisia yksittäisiä ha-vaintoja renessanssin ajattelusta, mutta valitettavasti se jäi kuitenkin hyvin sup-peaksi. Eniten jäin kaipaamaan hänen tul-kintaansa Lutherista sekä Lutherin ja Val-lan ajatusten vertailua, joka olisi legiti-moinut hänen perustavan väitteensä Lut-herin ja Vallan ajatusten analogisuudesta.

Ruotsalaisen *Carl Axel Aureliuksen* esitelmä poikkesi huomattavasti muista. Hän nimittäin esitteli jo edellä mainittua projektiaan kansanomaisesta Augsburgin tunnustuksen tulkinnasta. Projekti on käynnistynyt Ruotsin kirkkopäiviä valmistelevan toimikunnan aloitteesta ja se liittyy Ruotsissa käytävään keskusteluun kirkon uudesta tunnustus pohjasta. Aureliuksen mielestä Augsburgin tunnustus ei ole irrallinen teksti, jota voitaisiin tulkita sellaisenaan, vaan sitä tulee lähestyä evankelisesta teologiasta ja erityisesti Lutherin ajattelusta käsin. Aureliuksen kirjan kantavana ideana onkin pyrkimys avata Augsburgin tunnustus Lutherin teologian avulla.

Aureliuksen mukaan Augsburgin tunnustus on nähtävä oman aikansa poliittisessa ja historiallisessa kontekstissa, mutta tämä konteksti ei vielä riitä tyhjentävästi selittämään Augustanan varsinaista sisältöä. CA:n intentiona ei ole olla mikään lukkoonlyöty tunnustus, josta pitäisi pitää ehdottomasti kiinni, vaan siinä pyrittiin selvittämään evankelista teologiaa tiettyssä historiallisessa tilanteessa. Yhtäällä CA:ssa selvitettiin evankelisen teologian sisältöä evankelisille ruhtinaille, mutta toisaalta siinä haluttiin selvittää vastapuolelle näkemyksiä, joista oltiin yhtä tai eri mieltä. Aureliuksen mielestä CA:ta leimaa kirkollisesta käytännöstä nouseva näkökulma, jossa haluttiin selvittää yhtäältä miten evankeliset teologit tulkitsevat uskontunnustusta ja toisaalta minkälaista oli evankelisten teologioiden katekeettinen opetus.

Nordiskt Forumin anti ei jäänyt vain esitelmiin. Erittäin merkittäviä olivat esitelmien jälkeen käydyt viralliset ja epäviralliset keskustelut. Pohjoismaiselle Forumille onkin ollut alusta alkaen ominaista avoimet, intensiiviset ja asiassa pysyvät keskusteluhetket. Ne mahdollistavat vuoropuhelun, jossa todella pyritään ymmärtämään toista osapuolta. Hyvä esimerkki tästä oli salatun Jumalan käsitettä koskevan Lutherin tekstin analyysi. Keskustelussa nimittäin hahmottui kaksi selkeästi vastakkaista osapuolta, mutta kiivasta väittelystä huolimatta osapuolten kesken vallitsi lämmin ilmapiiri.

Hedelmällisen vuoropuhelun ohella kolmannessa Forumissa saatiin joitakin konkreettisia tuloksiakin. Loppukeskustelussa nimittäin päätettiin, että seuraava kokous on 1997 Oslissa ja tuolloin pohditaan saman vuoden Luther-kongressissa esille tulevia teemoja. Myös toinen merkittävä päätös koski tulevaisuuden suunnitelmia. Kokouksessa nimittäin päätettiin perustaa pohjoismainen Luther-tutkimuksen Network, joka mahdollistaisi entistä tiiviimmän yhteistyön Luther-tutkijoiden kesken ja loisi edellytyksiä mm. opiskelija- ja tutkijavaihdolle. Kolmanneksi tehtiin periaatepäätös, että Magleåsin kokouksen esitelmät pyritään julkaisemaan kokoomateoksena, joka ilmestyisi tämän vuoden lopussa tai ensi vuoden alussa. Mahdollisesti kokoomateos tulee ilmestymään Luther-Agricola-Seuran sarjassa.

Viikinkien jälkeläiset Britanniaa valloittamassa

Church and people in Britain and Scandinavia -konferenssi
6.–9.4.1995 Yorkissa

Hanna-Maija Ketola ja Mika Nokelainen

Kansainvälinen kirkkohistoriantutkijoiden seura *Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparee* (CIHEC) on Suomessa melko tuntematon. Seura perustettiin 1950-luvulla, ja siihen kuuluu jäseniä yli 20 maasta. Suuri osa jäsenistöstä koostuu eurooppalaisten yliopistojen edustajista, mutta mukana toiminnassa on myös yhdysvaltalaisia ja eteläamerikkalaisia tutkijoita. Pohjoismaat ovat Islantia ja Suomea lukuunottamatta mukana toiminnassa.

CIHEC järjestää laajoja kansainvälisiä kongresseja. Viimeisin oli Liégessä 1994. Kuluvana vuonna kokoonnutaan Montrealiin ja vuonna 1996 Puolan Lubliiniin. Myös CIHECin eri alajärjestöt järjestävät omia tapaamisiaan. Skandinavian ja Britannian kirkkohistoriantutkijat kokoontuivat 6.–9.4.1995 Yorkissa Pohjois-Englannissa. Aiheena oli tällä kertaa *Church and people in Britain and Scandinavia*.

York on ollut Pohjois-Englannin keskus jo roomalaisajoista lähtien. Oman leimansa kaupungille antaa jyhkeä kaupunginmuuri, joka ympäröi kapeakatuista vanhaa keskustaa. Myös kaupungin historia kirkollisena keskuksena ulottuu kauas menneisyyteen. Ensimmäinen maininta Yorkin arkkipiispasta on jo vuodelta 312. Nykyään Yorkin piispa on toinen Englannin kirkon arkkipiispoista. Vanhan kaupungin sydäntä hallitsee jyhkeä katedraali, York Minster. Kirkkoa alettiin rakentaa 1220, ja se saatiin valmiiksi kaksi ja puoli vuosisataa myöhemmin. Katedraali on Englannin suurin keskiaikainen rakennus; se on suunnilleen 158 metriä pitkä ja 76 metriä leveä. Samassa piirissä sijaitsee myös kokoelmiltaan Britannian laajin katedraalikirjasto.

Konferenssi järjestettiin Vanbrugh Collegessa Yorkin yliopiston kampuksella. Osanottajia oli Ison-Britannian lisäksi kaikista pohjoismaista. Suomalaisia oli mukana kaikkiaan kuusi Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian professorin Juha Sepon johdolla. Konferenssiohjelmassa oli neljä painopistealuetta: *Kristinuskon saapuminen Britanniaan ja Skandinaviaan, Reformaatio, Herätysliikkeet ja vapaakirkot sekä Uskonto ja kansallinen identiteetti*. Seuraavassa poimintoja kunkin teeman yhteydessä pidetyistä alustuksista ja niiden yhteydessä käydyistä keskustelusta.

Hjalti Hugason (Reykjavik) käsitteli kristinuskon vastaanottoa Islannissa vuosina 999/1000. Hugason pyrki esittelemään Islannin kääntymisprosessin uutta tulkintaa, jonka mukaan Islannin kääntyminen ei käynyt niin nopeasti ja kivuttomasti kuin tähänastainen tutkimus on esittänyt. Hugason korosti, että Islannissa oli tuolloin erilaisia ryhmittymiä, joiden suh-

de kristinuskoon vaihteli. Hän korosti myös ryhmien suhtautumiseen vaikuttaneita sisä- ja ulkopoliittisia tekijöitä.

Muita kristinuskoon kääntymistä koskettelleita aiheita olivat esimerkiksi Englannin ja Skandinavian kontaktit keskiajalla, anglosaksisen hartauskirjallisuuden levinneisyys ja vaikutukset Skandinaviaan keskiajalla, sekä viikingit ja kristinusko.

Professori Simo Heininen (Helsinki) alusti konferenssin toiseen painopistealueeseen liittyen reformaation varhaisvaiheista Ruotsissa. Vastakkainasettelu Ruotsin reformaattoreiden ja katolisten välillä näyttää olleen yhtä jyrkkä kuin manner-Euroopassakin; keskusteluyhteyttä eri osapuolien välillä ei tahtonut löytyä. Pohjoismaisia reformaatiotutkijoita edusti muiden muassa myös Ingun Montgomery (Oslo) aiheenaan Norjan reformaatio. Sitkeistä yrityksistään huolimatta Montgomery ei onnistunut nimeämään Norjalle omaa uskonpuhdistajaa. Martin Schwarz Lausten (Kööpenhamina) käsitteli Tanska-Norjan kuninkaan Kristian II:n uskonnollisia ja poliittisia pyrkimyksiä 1500-luvun alkupuolella. Reformaatiotutkijat ovat keskustelleet paljon siitä, mikä uudessa evankelisessa opissa kiinnosti Kristiania. Schwarz Lausten tulkitse kiinnostuksen johtuvan Kristianin pyrkimyksestä murtaa katolisten piispojen mahti Tanskassa ja keskittää valta tiukasti omiin käsiinsä.

Britannian reformaatiosta alusti Jeremy Gregory (Northumbria, Newcastle). Gregoryn käsityksen mukaan reformaation perinteinen ajallinen jaottelu tulisi hylätä ja nähdä se aikaisempaa paljon pidempänä prosessina. Lisäksi hänen mielestään Englannin erilaisten protestanttisten ryhmittymien yhteistä pyrkimystä

edistää reformaatiota tulisi korostaa perinteisen tunnustuskuntien keskinäisen kilpailun kuvailun sijasta.

Herätysliikkeitä ja vapaakirkkoja käsitteleviä alustuksia oli vähän. Rod Ambler (Hull) käsitteli baptismin Lincolnsheersä 1700–1800-luvulla. Läntisen naapurimaamme edustajana Anders Jarlert tarkasteli Oxford-liikkeen tapaisia ilmiöitä Britannian ja Skandinavian kirkkohistoriassa.

Neljäntenä teemana tarkasteltiin uskonnon ja kansallisen identiteetin yhteyttä. Suomalaisista professori Aila Lauha (Helsinki) alusti suomalaisten teologien kansainvälisistä kontakteista ja Suomikuvasta maailmalla toisen sortokauden aikana. Lauha osoitti, että suomalaisten teologien kansainvälisen toiminnan ponttimena oli ekumeenisen harrastuneisuuden ohella suomalaishansallinen nationalismi. Tutkija Mika Nokelainen (Helsinki) puolestaan käsitteli keisarikunnan Venäjän Suomen-poliittikkaa ja Suomen ortodoksien roolia sortokausien venäläistämispoliitikassa. Alustusten yhteydessä käydyssä keskustelussa todettiin, että uskonnolla näyttää politiikan ohella olleen tärkeä rooli kansallisen identiteetin luomisessa.

Konferenssissa kävi selväksi, että keskiajan tutkimus on Britanniassa vahvaa. Sikäläistä reformaatiokauden tutkimusta taas leimaa vahvasti sosiaalishistoriallinen ote. Tanskalainen kirkkohistoriantutkimus taas näyttää lähestyvän kysymyksenasetteluissaan systemaattista teologiaa. Islantilaiset teologit joutuvat askaroimaan yliopistoissaan sekatyömiehinä. Kirkkohistoriantutkijat Islannissa opettavat käytännössä kaikkea mahdollista, mikä näkyy heidän tutkimusotteessaan. Esimerkiksi Petur Petursson (Reykjavik) on taustaltaan sosiologi, ja hän tarkasteli Islannin sekularisaatioprosessia lähinnä sosiologisesta näkökulmasta.

Suomalaisen kirkkohistoriantutkimuksen piiriin kuuluu myös lähihistoria. Muita skandinaaveja ja britejä lähihistoria taas ei tunnu tutkimuskohteena sykkähdettävän. Syitä lienevät eri maissa vaikuttavat tutkimustraditiot sekä erilainen lähdetilanne. Vanhempia aikoja koskeva lähteistö on näet Suomessa lukumäärältään vähäistä verrattuna Britanniaan ja Skandinaviaan.

Vuosiraportti Strasbourg ekumeenisesta instituutista 1994

Risto Saarinen

Aloitin työni Luterilaisen Maailmanliiton ekumeenisen instituutin tutkijaprofessorina huhtikuussa 1994. Ensimmäiset kuukaudet kuluivat – käytännön elämän järjestelyjen lisäksi – ”Johdatus ekumeniikkaan” -teoksen tiiviissä kirjoittamisessa, mihin instituutin kirjasto antoi erinomaiset mahdollisuudet.

Saksalaisen kollegani Theo Dieterin astuttua virkaansa syyskuussa pääsimme laajemmin suunnittelemaan instituuttimme tulevaa toimintaa. Lähivuosina aiomme toteuttaa kaksi projektia, joista ensimmäinen

”Koinonia in the Life of Faith” keskittyy etiikan asemaan ekumeniassa, erityisesti kirkkojen välisissä dialogeissa, ja toinen ”The Nature of the Church Local and Universal as Ecumenical Theme and Problem” puolestaan kirkko-oppiin ja siihen erityisesti erilaisten kirkkoliittojen ja ekumeenisten sopimusten velvoittavuuden ja keskinäisen yhteensopivuuden ongelmiin.

Instituuttimme henkilökuntaan kuuluu edellämainittujen lisäksi yhdysvaltalainen prof. Michael Root, critrealainen

prof. Yacob Tesfai kesään 1996 saakka sekä assistenttinamme ranskalainen Elisabeth Parmentier. Sihteereinä ovat paikalliset Elke Leypold ja Alice Heyler. Lisäksi yliopiston protestanttisen dogmatiikan prof. André Birmelé toimii instituutissamme oto. professorina (adjunct professor). Koko joukolla on vastuullisia tehtäviä: Birmelé on mm. Kirkkojen maailmanneuvoston keskuskomitean jäsen ja Parmentier Leuenbergin kirkkoyhteisö eksekutiivikomitean puheenjohtaja. Tesfai on useiden kolmannen maailman ekumeenisten organisaatioiden keskeinen vaikuttaja, Root puolestaan mm. luterilais-anglikaanisen dialogin parhaita asiantuntijoita. Dieter on perinyt edeltäjänsä Harding Meyerin paikkoja, joista olennaisimpana mainittakoon luterilais-roomalaiskatolisen dialogin asiantuntijajäsenyys. Itse olen vastaavassa tehtävässä sekä luterilais-ortodoksisissa että adventistis-luterilaisissa dialogeissa. Lisäksi minut valittiin ekumeniikan tutkijoiden akateemisen järjestön ”Societas oecumenica” johtokuntaan; järjestö pitää seuraavan kokouksensa elokuussa 1996 nimenomaan Strasbourgissa.

Vaikka ensimmäisestä vuodestani käytännön elämään liittyvät järjestelyt veivät paljon aikaa, huomaan viettäneeni erilaisissa kokouksissa silti yhteensä 58 päivää. Näistä ehdottomasti mielenkiintoisimmat olivat Hans Küngin johtaman Tübingenin ekumeenisen instituutin kanssa järjestetty tapaaminen, josta olen kirjoittanut Kanava-lehdessä 6/94, s. 37–40, sekä LML:n ja seitsemännen päivän adventistien väliset ensimmäiset maailmanlaajuiset oppikeskustelut, joissa toimin raporttiryhmän sihteerinä.

Henkilökohtaisena tutkimusprojektinani aion kirjoittaa kirjan tähänastisista luteri-

lais-ortodoksisista dialogeista. Yritän myös löytää aikaa reformaation tutkimukselle, jossa haluaisin keskittyä Melancthonin etiikkaan. Edellä mainitut instituutin projektit merkitsevät lähinnä asioista esitelmöimistä sekä erilaisten kokousten järjestämistä. Etiikka-kysymyksistä aiomme järjestää instituuttimme perinteisen kesäseminaarin heinäkuussa 1996. Kesäseminaarista saa tietoa mm. Kirkon ulkomaanasiain keskukselta.

Lähivuosina aikaa tulee kulumaan myös LML:n Hongkongin yleiskokouksen (7.–17.7. 1997) valmisteluun. Olen mukana mm. LML:n yhteistä kirkko-oppia pohtivassa työryhmässä. Hongkongiin huipentuvaksi suunniteltu vanhurskauttamista koskevien oppituumioiden mitätöinti-prosessi Vatikaanin kanssa tullee myös vaikuttamaan instituuttimme työhön. Perinteisesti olemme laatineet osan LML:n yleiskokousten taustamateriaalista.

Jännityksellä odotamme myös ns. Porvoon asiakirjan vastaanottoa eri kirkkoissa sekä erityisesti sitä, miten se sopii yhteen muiden eurooppalaisten luterilaisten kirkkosopimusten (LML, Leuenberg, Meissen) kanssa. Tästä yhteensopivuuskysymyksestä järjestämme syyskuussa 1995 varsin korkean tason konsultaation. Instituuttimme työnkuva sopii henkilöille, jotka ovat jonkin erityisalan asiantuntijoita, mutta samalla kiinnostuneita vähän kaikesta. Olen luonnostellut adventistien kanssa eskatologiaa, puhunut muslimijohtajan kanssa Salman Rushdiesta ja kirjoittanut lausuntoa Hollannin protestanttien kirkkoliitosta. Työtehtävistä ei voi oikein kieltäytyä sillä perusteella, ettei asiaa tunne, sillä tutkijan tehtävänä on juuri ottaa selvää.

Valtionyliopiston perusynseyteen tottu-
neelle tutkijalle myös pienen yksityisen
instituutin mentaliteetti on uusi kokemus:
koko ajan on oltava diplomaattinen ja
myönteinen sekä ylläpidettävä suhteita
kirkkoihin. Tämä ei nähdäkseni kuiten-
kaan merkitse tutkimuksen sisällön vää-
ristymistä; huonosti perustelluilla kan-
noilla ei näin laajassa vuorovaikutuksen
kentässä yksinkertaisesti ole elintilaa eikä
mitään omaa näkemystään voi saada läpi
vain sen tosiseikan kautta, että sen esittä-
jällä sattuu olemaan jonkinlainen titteli.

Yritin muistaa Reseptio-lehteä vuosittai-
sella kuvauksella. Lisätietoja olen valmis
antamaan joko puh. 990-33-88361057
tai fax 88521740. Instituutimme kir-
jastoa ja arkistoa voivat myös ulkopuoli-
set tutkijat käyttää; nimenomaan luterilai-
suuteen liittyvien ekumeenisten kysy-
mysten osalta kokoelmamme ovat mie-
lestäni hyvät. Kaupungin teologiset kir-
jastot ovat kohtalaiset (so. Helsingin ta-

soa); tunnin ajomatkan päästä Freiburgis-
ta löytää hyvän kirjaston ja kahden tunnin
päästä Tübingenistä erinomaisen. Erilai-
silla euro-organisaatioilla on Strasbour-
gissa hyvät arkistot. Instituutillamme on
vierashuoneita, joissa voi yöpyä edulli-
sesti, jos tilaa on.

Opiskelijoille pienenä vinkkinä sanoisin,
että tänne kannattaa tulla Erasmus-stipen-
diaatiksi. Kolmen vuoden kouluranskalla
tai vähemmälläkin pääsee alkuun, asua
voi halvalla täysihoidossa (hyvä ruoka!)
protestanttisessa seminaarissa, joka on
opiskelijakoostumukseltaan hyvin kan-
sainvälinen ja huokuu Albert Schweitze-
rin ja Oscar Cullmannin henkeä. Ilmapii-
ri on rento ja täällä puhutaan yksinkertaista
ja selkeää ranskaa, jota oppii nopeasti.
Luennot ja seminaarit ovat suomalaisen
kaltaisia. Kevään -95 täällä on teol.yo
Mika Aspinen, häneltä voi kysyä lisää.
Helsingin Erasmus-yhdyshenkilöt löyty-
vät opinto-oppaasta.

Ajankohtaisia julkaisuja ja esitelmiä

VERITATIS SPLENDOR Totuuden loiste

Juha Pihkala

Paavi Johannes Paavali II:n elokuun kuu-
dentena eli Hiroshiman päivänä 1993 jul-
kaisema katolisen kirkon moraaliopetuk-
sen perusteita esittelevä ensyklika herätti
– varsinkin ennen julkiseksi tulemistaan
– melkoisia intohimoja, ja sen sisällöstä
oli liikkeellä monenlaisia, enimmäkseen
pahasuovia huhuja. Väitettiin – ja ilmei-
sesti myös pelättiin – sen ottavan jyrkästi
ja rajoittavasti kantaa moniin modernin
ajan polttaviin ja konkreettisiin eettisiin
ongelmiin, erityisesti syntyvyyden sään-
nöstelyyn ja aborttiin: *Roma locuta, cau-
sa finita*.

Asiakirja epäilemättä tuotti pettymyksen
niille, jotka olivat odottaneet siitä hel-
poa maalitaulua. Sellainen se ei missään
tapauksessa ole. Se on erittäin huolelli-

sesti rakennettu ja perusteltu katolisen
etiikan teologinen hahmotelma. Konk-
reettisia eettisiä ohjeita siinä ei juuri ole –
ne on tarkoitettu muotoiltavaksi kirkon
katekeesissa ja sielunhoidossa – mutta
teksti on sillä tavoin kirkasta (totuuden
loiste), että on kyllä helppo päätellä, min-
kä suuntaisia ne olisivat. Näin tietysti pi-
täkin olla silloin kun kirkko esittää teo-
logisia kannanottojaan.

Ensyklikan rakenne on seuraava: asiakir-
jan aiheen esittelevän johdannon jälkeen
on ensimmäinen pääluku, joka on otsi-
koitu näin: "Opettaja, mitä hyvää minun
pitää tehdä –? Kristus ja vastaus moraa-
lilla koskevaan kysymykseen. Toinen pää-
luku on tematisoitu näin: "Älkää mukau-
tuko tämän maailman menoon". Kirkko

ja joidenkin nykyisten moraaliopetuksen suuntausten arviointi. Se on jäsennetty nejäksi alaluvuksi: I. Vapaus ja laki, II. Omantunto ja totuus, III. Perusratkaisu ja konkreettinen elämäntapa ja IV. Moraalinen teko. Kolmas pääluku on otsikoitu seuraavasti: "Koska Kristuksen risti silloin menettäisi merkityksensä", Moraalisesti hyvä kirkon ja maailman elämässä. Lopuksi tulee päätösjakso, joka rakentuu mariologisen hurskauden varaan.

Ensimmäisen luvun otsikointi osoittaa selkeästi asiakirjan perusintention: etiikka suhteutetaan ihmisen ikuiseen päämäärään. Ihmisen elämän päämäärä ja täyttymys on tuonpuoleisuudessa. Kaikki tämänpuoleinen tähtää sinne. Hyvällä ajallisella elämällä on aina ikuisuusrelevanssi. Tässä dokumentti seuraa uskollisesti tomistista linjaa: ihmisen *summum bonum* ei voi toteutua tässä ajassa, vaan kaikki tähtää sen rajojen ulkopuolelle. Mikäli tämä päämäärä pidetään mielessä, ihmisellä ei ole eikä voi olla moraalista autonomiaa, vaan hän on täysin riippuvainen tuonpuoleisen Jumalan tahdosta. Vain sitä noudattamalla saavutetaan ajan rajojen ulkopuolinen tavoite. Näin ensimmäinen käsky on kaiken etiikan perusta. Asiakirja ei suinkaan väitä, että sen täyttäminen olisi ihmiselle mahdollista: sekä käsky itsessään että sen täyttäminen ovat Jumalan lahjaa. Jumalaa ei ihminen voi rakastaa yli kaiken muutoin kuin Jumalan rakastamana. Sama koskee lähimmäisen rakastamista. Joka tapauksessa tämä merkitsee sitä, että Jumalan muutkin käskyt on otettava vakavasti: ihminen on sidottu niihin ehdottomasti. Kymmenen käskyä itse asiassa ilmentävät luomisessa annettua luonnon lakia, joka on myös ikuisuuteen viitattava pelastuksen laki. Kirkko on yhtä aikaa uskon ja elämän yhteisö: "Yksikään särö ei saa uhata uskon ja elä-

män harmoniaa. Kirkon yhteyttä eivät loukkaa ainoastaan sellaiset kristityt, jotka torjuvat ja vääristävät uskon totuuksia, vaan nekin, jotka eivät tunnusta niitä moraalisia velvollisuuksia, joihin evankeliumi kutsuu heitä" (26).

Toisessa luvussa analysoidaan ensiksi eräitä Vatikaanin II:n konsiilin jälkeisiä katolisen moraaliteologian suuntauksia, joissa on *aggiornomenton* rohkaisemana otettu – eri asteisesti – vaikutteita sekulaarien ihmistieteiden (biologian ja psykologian) sekä humanistisen vapausetiikan avaamista perspektiiveistä. Niissä on myös pyritty – humanismin hengessä – ottamaan perinteistä katolista opetusta vahvemmin huomioon ihmisen autonomia ja elämäntilanne. Asiakirja kyllä toisaalta myöntää, että tieteellinen ja yhteiskunnallinen tieto on tarpeellista ja hyödyllistä, mutta varoittaa autonomiasta: mikään sekulaari tieto ei saa vähimmäsäkään määrin relativoida Jumalan kymmenen käskyyn kiteytynyttä ikuista luonnonlakia. Se on universaalinen ja objektiivinen eli aina ja kaikkialla voimassa, ja erityisesti niiden käskyjen osalta, joiden muoto on kielteinen, se on vailla lieventävien tulkintojen mahdollisuutta. Niissä käskyissä, joiden muoto on myönteinen, on tulkinnan varaa. Tästä seuraa myös, että ihmisen moraalinen omentunto ei ole mikään "luova instanssi", vaan saa sisältönsä ulkoapäin kirkon opetusviran ohjaamana. Toisaalta asiakirja alleviivaa sitä, että omallatunnolla on aina "käskyn luonne": ihmisen on toimittava sen mukaan, minkä hän omassatunnossaan koee oikeaksi, vaikka se poikkeaisikin siitä, mitä kirkko pitää oikeana. Sitäkin tärkeämpää on, että kirkko pyrkii auttamaan ihmisiä omaksumaan omantunnon ratkaisuja varten objektiivisen, jumalallisen totuuden: "Kirkon opetusvirka ei siis mil-

län tavoin riko kristittyjen omantunnonvapautta vastaan antaessaan lausuntonsa moraalista kysymyksistä: eihän omantunnonvapaus ole milloinkaan vapautta totuudesta vaan ainoastaan ja pelkästään vapautta totuudessa, eikä opetusvirka myöskään pakota kristillistä omaatuntoa omaksumaan sille vieraita totuuksia, vaan se osoittaa totuudet, jotka omallatunnolla jo pitäisi olla, ja saada alkuperäisestä uskonaktista käsin kantamaan hedelmää" (64).

Luvussa pohditaan myös laajasti moraalisen teon luonnetta. Jälleen peilinä ovat sellaiset eettiset suuntauksat, joissa tekoa pyritään arvioimaan sekä motiiveista että tilanteesta käsin. Asiakirja torjuu tämän lähestymistavan: ihmisen moraalisen käyttäytymisen arvo mitataan aina yksinomaan itse teosta käsin, ei sen vaikutuksista käsin: "Lyhyesti sanottuna hyvä aikomus ei kelpaa missään tapauksessa pahojen tekojen puolustukseksi" (78). Vain itse teoilla on moraalinen paino. Ihmisen subjektia tarkastellaan teon valossa, ei tekoa subjektin valossa: "Moraalisen arviointi ensisijainen ja ratkaiseva elementti on teon objekti, joka ratkaisee, suuntautuuko teko siihen, mikä on hyvää, ja lopulliseen päämäärään, joka on Jumala" (79). "Kun aktit ovat itsessään pahoja, hyvä aikomus tai erityiset olosuhteet voivat kyllä lieventää niiden pahuutta, mutta ne eivät voi poistaa sitä. Ne ovat 'parantumattomasti pahoja tekoja, jotka eivät sinällään eivätkä itsessään ole sijoitettavissa Jumalaan ja ihmisen hyvään tähtäävään järjestykseen'" (81).

Kolmas luku pohtii edellä esitetyn hahmotelman merkitystä kirkolle ja maailmalle. Pitäessään esillä ihmisen lopullista, ikuista päämäärää – jopa marttyyriuteen asti – kirkko opetusvirkoineen to-

teuttaa evankelioimistehtäväänsä ja pastoraalista vastuutaan ja palvelee siten maailmaa: "Jeesus Kristus uskoo vastauksensa moraalista kysymykseen erityisesti meille, kirkon piispoille, joita kehoitetaan opettamaan sitä toteuttaaksemme meille annetun *munus propheticum*. Samalla vastuumme paimenina kristillistä moraaliopetusta kohtaan täytyy toteutua *munus sacerdotalis*. Se toteutuu, kun jaamme uskoille armon ja pyhityksen lahjoja avuksi kuuliaisuuteen Jumalan pyhää lakia kohtaan ja kun vahvistamme alituisella ja luottavaisella rukouksellamme uskovia pysymään uskollisina uskon vaatimuksille ja elämään evankeliumin mukaisesti (vert. Kol. 1:9–12). Meidän täytyy tänään pitää erityistä pastoraalista huolta kristillisestä moraaliopetuksesta eli harjoittaa *munus regalea*" (114).

Totuuden loiste on tärkeä ja haastava asiakirja myös siinä, mihin luterilainen lukija ei voi omasta perinteestään käsin kovin helposti yhtyä. Monet siinä esille nostetut kysymykset ja teemat ovat joka tapauksessa polttavia myös evankelisissa ja luterilaisissa moraaliteologiassa, vaikka monet vastaukset olisivatkin toisenlaisia. Luonnonoikeudellinen perusta on johtanut luterilaisella puolella olennaisesti enemmän ihmisen autonomiaan luottaviin linjanvetoihin. Niillä on ollut tarttumapintaa myös katoliseen moraaliteologiaan. Epäilemättä tämäkin on vaikuttanut ensyklikan syntyyn: siinä on selvästi havaittavissa pyrkimys saada vaaralliseksi koettu pluralismi hallintaan, jolloin myös rajat on jouduttu piirtämään melko jyrkästi. Ensyklika on eräänlainen antiteesi Vatikaanin toista konsiilia seuranneelle teesille, mutta ehkäpä sitä seuraa joidenkin vuosien kuluttua synteesi, joka olisi jälleen ekumeenisesti hedelmällinen.

Ekumeenista keskustelua Rooman keväässä

Antti Saarelma

Roomassa on kuultu kuluneen kevään mittaan useita kiinnostavia ekumeenisia puheenvuoroja. Birgittalaissien Farfassa järjestämään ekumeeniseen konsultaatioon liittyi kardinaali Joseph Ratzingerin lehdistötilaisuus ja paavi Johannes Paavali II:n audienssi. Paavin uudella kiertokirjeellä on väistämättä ekumeenisia kytkentöjä. Lisäksi Kirkkojen maailmanneuvoston pääsihteeri Konrad Raiser vieraili Roomassa huhtikuun alussa.

Ratzingerin lehdistötilaisuus Farfassa

Birgittalaissien järjestämä ekumeeninen konsultaatio Farfassa maaliskuun

puolivälissä huomattiin laajasti italialaisessa lehdistössä. Roomalaisissa lehdissä ja Vatikanin radiossa julkaistuja jutuista olivat erityisen kiinnostavia ne, joissa haastateltiin kardinaali Joseph Ratzingeria, Vatikanin uskonopin kongregaation prefektia.

Ratzinger osallistui konsultaatiossa vain yhteen paneelikeskusteluun, mutta lausui keskustelun jälkeen lehdistölle varsin kiinnostavia arvioita luterilais-katolilaisten suhteiden nykyvaiheesta. Ratzingerin lehdistötilaisuutta selostivat mm. Italian suurin uutistoimisto ANSA, Italian kato- lisen piispainkonferenssin päivälehti "Avvenire" ja yleispoliittiset päivälehdet "Tempo" ja "Il Sole - 24 Ore".

Ratzinger totesi, että luterilais-katolilainen dialogi edistyy, koska vanhurskauttamisoppia koskevat vaikeudet on "suurelta osin jo voitettu": "Kysymys, josta jo ajatellaan, että siinä ei ole enää eroja, on juuri vanhurskauttamisoppi." Ratzingerin mukaan vanhurskauttamisoppi ei "erilaisista vivahteista" huolimatta enää erota katolilaisia ja luterilaisia, vaikka se olikin 1500-luvulla eräs pääsyyistä kirkon jakaantumiseen.

Kardinaali viittasi Yhdysvaltain ja Saksan kansallisiin dialogeihin sekä kansainvälisen dialogin viimeisimpään asiakirjaan "Kirkko ja vanhurskauttaminen", jota hän arvioi vielä varsin epämlärisesti: "Käsitykseni mukaan on tapahtunut tärkeää edistystä. Mutta vielä on kysymyksiä tehtävänä ja yksityiskohtia selvitettävänä." Joka tapauksessa ristiriidat "ovat varmasti menettäneet aikaisemman kovuuden". "Avvenire" mainitsi tässä yhteydessä kaksi merkittävää Vatikaaniin tehtyä luterilaista vierailua, joiden yhteydessä myös keskusteltiin vanhurskauttamisoppineuvotteluista: Suomen ja Ruotsin primaattien sekä EKD:n neuvoston puheenjohtajan, piispa Klaus Engelhardtin vierailut viime syksynä.

Vanhurskauttamisoppi ei ole Ratzingerin mukaan ainoa alue, jossa luterilais-katolilainen dialogi on päässyt eteenpäin. Muita kysymyksiä, joissa luterilaiset ja katolilaiset ovat lähentyneet huomattavasti ovat "Raamatun ymmärtäminen ja eukaristia, kun taas pappisviran suhteen on edelleen vaikeuksia" (ANSA). "Il Tempo" -lehden referaatin mukaan epäselvät kysymykset liittyvät ordinoituun virkaan ja apostoliseen sukkessioon, kun taas eukaristiasta ja Raamatusta olisi jo olemassa yksimielisyys.

"Il Sole - 24 Ore" -lehden mukaan Ratzinger alleviivasi lehdistötilaisuudessa- kin juuri ehtoollisopissa tapahtunutta edistystä: "Myöskään eukaristiakysymyksessä 'ei ole enää olemassa vastavuoroista eksklusiota' vaan on astuttu 'uuteen vaiheeseen'." Ajatus "vastavuoroisen eksklusion" voittamisesta on varmaan tulkittava teologisten käsitysten tasolla, koska kirkko-oikeuden kannalta vanha "eksklusio" on luonnollisesti edelleen täysin voimassa. Paneelikeskustelussa kardinaali täsmensi ajatustaan ehtoollisteologisesta lähtymisestä puheessaan uhriajattelun selkiintymisestä ja "sakramentaalisesta läsnäolosta" yhteisenä uskonamme.

Ratzinger kuvasi lehdistölle ekumeenista kehitystä kolmivaiheisena prosessina. Virallisten dokumenttien on synnyttävä "prosessista: ensiksi on oltava hengellistä lähtymistä, joka sitten saa teologisen konfiguraation ja lopulta virallisen ilmauksen". Tässä prosessissa kristittyjen olisi tartuttava uudestaan teologisiin käsitteisiin ja kysyttävä, mitä ne merkitsevät omassa elämässä. Erityisesti vanhurskauttamisen käsitteen tulisi johtaa kaikki pohtimaan "syntisenä olemisen kokemusta": "Jos ei ole synnin käsitettä, mitä ihmisille merkitsee vanhurskauttaminen?"

Ratzinger painotti lehdistötilaisuudessa sekä aikaisemmin myös paneelikeskustelussa varsin voimakkaasti hengellisen ja paikallisen kohtaamisen ensisijaisuutta ekumeniassa. Oman kirkkonsa ekumeenista reseptiä kardinaali luonnehti "monimutkaiseksi prosessiksi, jossa hierarkian tulee vahvistaa uskovien uskontoa ilman autoritaarisuutta". Siksi hän vähätteli omaa rooliaan konsultaatiossakin ja selitti osallistuvansa siihen kansainvä-

lisen dialogin pitkäaikaisena tarkkailijana, ei niinkään uskonopin kongregaation prefektinä. Hän myönsi kuitenkin, että "Roomassa on paljon kiinnostusta näihin teemoihin, vaikka vielä ei olekaan muotoiltu virallista tekstiä".

Paavin audienssi

Paavi Johannes Paavali II otti Farfan konsultaation osanottajat vastaan yksityisaudienssissa tiistaina 14. maaliskuuta. Vastaanotto oli merkki konsultaation järjestäneiden birgittalaissisarten hyvistä yhteyksistä apostoliseen palatsiin, sillä audienssi oli lisätty paavin kiireisessä viikko-ohjelmassa aivan poikkeuksellisesti arki-iltaan. Paavi otti konsultaation osanottajat vastaan apostolisen palatsin konsistorialissa, jonka kasettikattoa koristaa tradition mukaan ensimmäinen "uudesta maailmasta" Eurooppaan tuotu kulta.

Vatikaanin virallinen päivälehti "Osservatore Romano" raportoi audienssista kaksi päivää myöhemmin varsin näkyvästi kuvien kanssa sekä etusivulla että sisäsivuilla (OR 16.4.1995, s. 1 ja 6). Lehti selosti italiaksi professori Peder Nørgaard-Höjenin paaville esittämää tervehdystä ja julkaisi kokonaisuudessaan paavin englanninkielisen vastauspuheen.

Vanha leuenbergiläinen Nørgaard-Höjen puhui yllättävän voimakkaasti luterilaiskatolilaisen ykseyden puolesta. Hän korosti vanhurskauttamisopissa saavutetun lähentymisen merkitystä: "Olen vakuutunut siitä, että tietä, jolle on lähdetty, ei voi katkaista. Olemme, lopulta ja loullisesti, tiellä kohti yhä suurempaa veljeyttä ja yhteyttä, jotka, toivottavasti pian, onnistumme kääntämään täydeksi kom-

muunioksi kuuliaisina yhteisen Herramme Jeesuksen Kristuksen tahdolle."

Paavi arvioi viimeisten kolmenkymmen vuoden aikana luterilais-katolilaisissa suhteissa tapahtunutta kehitystä: "Meidän on oltava kiitollisia kaikkivaltiaalle Jumalalle, että paljon on tehty jakaantuneisuuden esteiden voittamiseksi ja välillämme jo vallitsevan ykseyden substantiaalistien, konstitutiivisten siteiden vahvistamiseksi."

Ilmaus "ykseyden siteet" on sikäli mielenkiintoinen, että leuenbergiläisittäin ajatellen sen voisi tulkita distinktioksi perustavan, keskeisen ykseyden ja sitä ilmentävien tai koossa pitävien kehällisten, ulkonaisten "siteiden" välillä. Näin "ykseyden siteet" olisivat leuenbergiläisittäin ajatellen keskeistä uskonydintä ilmentäviä kehällisiä oppikäsityksiä tai perustavaa ykseyttä koossa pitäviä ulkoisia rakenteita. Tämä olisi kuitenkin ylitulkintaa, koska näille "siteille" annetut attribuutit "substantiaalinen" ja "konstitutiivinen" ovat niin voimakkaita, että "ykseyden siteet" on tässä yhteydessä tulkittava kirkkojemme välillä vallitsevan ykseyden retoriseksi kuvaksi.

Paavi viittasi audienssi-aiheensa myös vanhurskauttamisoppia käsittelevään dialogiin: "Dialogissa saavutettiin erittäin perustavanlaatuisen vaiheen, kun vanhurskauttamisoppi tuli keskeiseksi kysymykseksi, ja meidän on odotettava luottavaisesti dokumenttia, jota luterilaiset ja katolilaiset nyt työstävät ahkerasti ja joka pyrkii ilmaisemaan yhteisen käsityksen tästä uskomme keskeisestä temasta."

Tämä ei ollut ensimmäinen kerta, kun paavi ennakoii "yhteistä julkilausumaa vanhurskauttamisopista", joka on par-

haillaan LML:n jäsenkirkkojen ja Vatikaanin uskonopin kongregaation arvioitavana. Hän viittasi siihen hyvin "luottavaisesti" jo tammikuussa kristittyjen ykseyden rukousviikolla pidetyllä yleisaudienssillä. Onkin jännittävää nähdä, vastaavatko nämä varsin positiiviset ennakkomaininnat myös aikanaan saatavaa katolisen kirkon virallista kannanottoa.

Paavi lopetti puheensa samaan luottavaisuuteen ja toiveikkaaseen sävyyn kuin millä hän puhui vanhurskauttamisopistakin: "Kaikki tämä kehitys on vahva osoitus siitä tosiasiasta, että se mikä meille on yhteistä, on paljon enemmän kuin se mikä meitä jakaa... Kun katsomme, mitä on jo saavutettu, meillä on täysi syy kohdata tulevaisuus uskoon perustavalla luottavaisuudella. Tällainen luottavaisuus on oikeutettua, koska luotamme että se Herrra, joka on meissä hyvän työn aloittanut, myös saattaa sen päätökseen (crt. Fil. 1,6)."

Paavilta kiertokirje

Marraskuun lopussa julkaistiin Vatikaanissa paavi Johannes Paavali II:n kiertokirje "Evangelium vitae", joka käsittelee moraalikysymyksiä inhimillisen elämän arvon näkökulmasta. (Erään englanninkielisen edition kannessa sanotaan, että ensyklikan on kirjoittanut "the Supreme Letter John Paul II"... painovirhe, josta joku Vatikaanin kirjapainon työntekijä lienee saanut harmaita hiuksia!)

Ensyklikan julkaisua edelsi kiivas lehtikirjoittelu, sillä tavanmukaiset huhumyllyt olivat pyörineet kertoen, että paavi aikoo vahvistaa erehtymättömästi katolisen kirkon virallisen kannan mm. ehkäisyyn, aborttiin ja eutanasiaan.

Itse asiassälössään kiertokirje "Evangelium vitae" ei sano mitään uutta. Paavi itse asiassa lähinnä viittaa laajasti ja yhtyy kautta linjan katolisen kirkon opetusviran aikaisempiin kannanottoihin. Kiinnostavaa kuitenkin on, että paljon puhutua muodollisesti infalliibeliala, juhlallista julistusta näistä kysymyksistä kirje ei sisällä.

Vilkkaista keskustelua kirjeen julkaisemisen jälkeen onkin käyty kiertokirjeen statuksesta ja muodollisesta arvovallasta. Vaikka se nimittäin ei sisälläkään solemneja, infalliibeleita julistuksia, paavin keskeisiin kannanottoihin liittyy toistuvasti kiinnostava johdantolause, eräänlainen auktoriteettiformeli: "Siksi, Kristuksen Pietarille ja hänen seuraajilleen myöntämällä auktoriteetilla ja kommuniossa katolisen kirkon piispojen kanssa, minä vahvistan / julistan..." Myös kirjeen johdannossa paavi korostaa, että kiertokirje on "maailman kaikkien maiden episkopaattien yhteistyön tulos".

Joidenkin kanonistien mukaan tällainen formeli tekisi kiertokirjeen kannanotoista automaattisesti, sisällöllisesti tosiasiasa infalliibeleita. Joidenkin muiden mielestä kiertokirjeen kannanottoille ei voida mitenkään vaatia infalliibeliala statusta, koska juhlalliset, eksplisiittisesti infalliibeliala julistukset puuttuvat.

Kanonista oikeutta ja katolisen magisterium-käsitteen eri ulottuvuuksia tunteuttamattoman tarkkailijan on vaikea seurata tätä keskustelua. Olisikin erinomaista, jos joku katolilaisista teologeistamme joskus selvittäisi suomalaisella forumilla kanonisen oikeuden perusperiaatteita ja ekuumeenissa implikaatioita!

Tämän kiertokirjeen tavoin myöskään viime vuonna julkaistu apostolinen kirje "Ordinatio sacerdotalis" pappisviran vaaraisesta vain miehille ei sisältänyt muodollisesti infalliibelia kannanottoa. Roomassa kuulee monelta taholta, että paavin lähipiirissä olisi ollut halua muotoilla kummatkin kannanotot erehtymättömiksi, mutta että hankkeet olisi estänyt lopulta uskonopin kongregaation prefekti, kardinaali Joseph Ratzinger.

Tällainen kuulopuhe on tietysti heppoinen huhu, jota ei pitäisi levittää eteenpäin. Mutta juuri tämä huhu on kieltämättä kiinnostava. Kardinaali Ratzinger olisi vastuullisessa virassaan tavallaan siirtämässä painopistettä tai ehkä paremminkin tasapainottamassa linjaansa: 1980-luvulla uskonopin kongregatio puuttui näkyvästi äärimmäiseen liberalismiin (vapautuksen teologiat ym.), nyt se panisi aisoihin myös äärimmäistä konservatismia.

Tällainen tulkinta saattaa olla hätköity, eihän uskonopin kongregaation kannanotoissa liene tapahtunut mitään merkittäviä sisällöllisiä linjauksia. Kysymys saattaisikin olla ennemminkin siitä, että kardinaali Ratzinger on kohtuun mies mitä tulee magisteriumin arvovaltaan. Suosimalla muodollisesti "kevyempiä" kannanottoja kardinaali tavallaan suojelee magisteriumin kannanottoja inflaatiolta. Samalla linjalla oli Farfassa kuultu kardinaalin tuumailu katolisen kirkon kannanotosta vanhurskauttamisoppijulistukseen: "Ehkä jokin vaatimattomampi-kin 'kirjallisuudenlaji' voisi tulla kysymykseen?"

Oli näiden asiakirjojen statusratkaisujen takana sitten kuka tahansa, ratkaisut siinänsä ovat kiinnostavia. Päitsi että ne

säästävät magisteriumin arvovaltaa, ne myös jättävät oven auki nykyisen paavin seuraajia varten. Ovathan kirkon usko ja oppi dynaaminen, inkarnatorinen, elävä organismi, jonka kantta ei pidä vielä naukata liian tiukasti kiinni.

Paavin ensyklikatuotanto ei lopu tähän. Kardinaalikollegiolle on jo ilmoitettu, että tämän kevään lopulla ilmestyy uusi kiertokirje myös ekumeniasta. Ennakkotietojen mukaan ekumeniaensyklikasta on tulossa "voimakas, profeettallinen teksti", jonka valmisteluun paavi on itse osallistunut voimakkaasti.

Paavi on myös jo ennakoitunut joitakin ekumeniaensyklikan teemoja mm. viime vuonna ilmestyneessä kirjassaan "Varcare le soglie della speranza" ja kristittyjen ykseyden rukousviikon puheenvuoroissa. Eräs näistä teemoista lienee ajatus kristittyjen ykseyden paradoksaalisesta siunauksellisuudesta: jos kirkko ei olisi jakaantunut, emme olisi ehkä koskaan huomanneet Pyhän Hengen lahjojen kaikkea rikkautta! Näyttääkin siltä, että ekumeniaensyklika tulee antamaan kiinnostavaa luettavaa myös muille kuin katolisen kirkon piispoille.

Paavi Johannes Paavali II:n kiertokirje "Evangelium vitae" ilmestyy lähiaikoina suomeksi Katolisen tiedotuskeskuksen julkaisemana. KATT on julkaissut äskettäin suomeksi saman paavin edellisen ensyklikan "Veritatis splendor" (Totuuden loiste, 80 mk, KATT, PL 133, 00141 Helsinki).

Raiser Roomassa

Kirkkojen maailmanneuvoston pääsihteeri, saksalainen luterilainen pastori

Konrad Raiser vieraili Roomassa huhtikuun alussa. Käynti ei ollut hänen ensimmäinen vierailunsa Roomassa KMN:n pääsihteerinä: hän oli ollut kaupungissa aivan virkakautensa alussa KMN:n tälläisten jäsenkirkkojen vieraana. Silloisella vierailullaan hän alleviivasi, että halusi tukea niitä protestanttisia vähemmistö-kirkkoja kaupungissa, jossa kirkollista elämää hallitsee katolisen kirkon kansainvälinen keskus.

Tällä kertaa Raiser tulikin ensimmäistä kertaa viralliselle vierailulle katoliseen Roomaan. Hän johti KMN:n virkamiesdelegaatiota, joka kävi virallisia neuvotteluja Vatikaanissa kardinaali Edward Cassidyn johtaman ykseysneuvoston ja tapasi yksityisaudienssissa paavi Johannes Paavali II:n. Delegaatiossa oli mukana myös Faith and Order -sihteeristön uusi johtaja tri Alan Falconer, joka on parhaillaan valmistelemassa kansainvälistä nuorten teologioiden konsultaatiota Suomen Turkuun elokuulle 1995. Reseptio palaa asiaan myöhemmin.

Raiser vieraili Roomassa myös amerikkalaisten fransiskaani-ekumeenisessa Centro pro unione -keskuksessa, jossa hän luennoi KMN:n ja Vatikaanin välisen yhteistyöryhmän (Joint Working Group, JWG) työstä. Pääsihteeri esittelikin luettelomaisesti JWG:n eri tutkimushankkeita ekumeenisen teologian ajankohtaisista teemoista: ykseyden luonteesta, katolisuudesta ja apostolisuudesta, yhteisestä todistuksesta ja proselytismitä, uskontunnustusten ekumeenisesta merkityksestä, totuuksien hierarkiasta, kirkon paikallisuudesta ja universaalisuudesta jne.

Esitelmöitsijän varsinainen mielenkiinto kohdistui kuitenkin KMN:n ja Vatikaanin väliseen sosiaalieettiseen yhteistyö-

hön. Sitä hoiti vuosina 1968–1980 SO-DEPAX-lyhenteellä tunnettu KMN:n CCIA-yksikön ja Vatikaanin oikeudenmukaisuus ja rauha -neuvoston yhteinen komitea "on Society, Development and Peace".

Yhteistyö ei kuitenkaan onnistunut, vaan suurisuuntaiset ohjelmat kilpistyivät erilaisten kirkko- ja yhteiskuntakäsitysten ristiriitoihin. SO-DEPAX oli kasvamassa joidenkin mielestä liian itsenäiseksi ja omapäiseksi elimeksi, epäluonnolliseksi kolmanneksi pyöräksi, jolle ei löytynyt luontevaa paikkaa KMN:n ja katolisen kirkon ekumeenisessa yhteistyössä. Siksi SO-DEPAX lakkautettiin 1980 ja sen jatkoksi perustettu virkamiesyhteistyökin lopetettiin 1989.

Raiser työskenteli itse SO-DEPAX:issa 1970-luvulla ja toiminnan lakkauttaminen oli hänelle henkilökohtaisestikin suuri pettymys. Esitelmässä tuntui selvästi, että 15 vuoden takainen takaisku sävytti vieläkin Raiserin suhtautumista katoliseen kirkkoon ekumeenisena partnerina. Toisaalta Raiserin erilainen suhtautuminen JWG:n ja SO-DEPAX:in vaiheisiin heijasteli laajemminkin KMN:n nykyisen pääsihteerin ekumeenista linjaa.

Raiser korosti voimakkaasti kautta esitelmänsä yhteiskuntaeettisten kysymysten ensisijaisuutta ekumeenisen liikkeen asialistalla. Ekumeenisen liikkeen ei tule pääsihteerin mielestä "takertua menneiden vuosisatojen oppikysymyksiin". Kirkkojen todelliset haasteet ovat "sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus ja ekologiset uhat". Ekumeenisen liikkeen olisi keskityttävä yhdessä "elämän ja henkiinjäämisen kysymyksiin" (life and survival issues). "Tätä kairosta ei pidä päästä sivuun."

Voimakkaan sosiaalieettisen korostuksen rinnalla Raiser esitti voimakasta kritiikkiä teologisia oppikeskusteluja ja erityisesti Faith and Order -työskentelyä vastaan. Esimerkiksi Faith and Order -maailmankonferenssissa Santiagossa "kuukaan ei pystynyt käsittelemään elämäkysymyksiä (life issues), vaan työskentely juuttui menneiden vuosisatojen mutkikkaisiin oppikysymyksiin".

Raiser vaatikin toistuvasti, että Kirkkojen maailmanneuvoston on otettava todesta "ekkleesiaalinen luonteensa kirkkojen yhteisönä (fellowship of churches)". Kirkkojen yhteisönä KMN:n on yhdistettävä jäsenkirkkonsa yhteiseen toimintaan sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja ekologisen aktivismin puolesta. Kirkkojen on yhdessä jätettävä taakseen vanhentuneet oppikysymykset ja tartuttava "elämäkysymyksiin", sillä "se mikä [opissa] yhdistää meitä, on valtavasti enemmän kuin se mikä meitä vielä erottaa".

Arvioidessaan KMN:n ja katolisen kirkon suhdetta Raiser vaati, että lakattaisiin pohtimasta KMN:n ja katolisen kirkon rakenteellista peruseroa (kirkkojen neuvosto – kirkko). Sen sijaan olisi työskenneltävä tehokkaasti yhden ekumeenisen liikkeen puitteissa yhteisten yhteiskunnallisten haasteiden hyväksi.

Raiseria kuunnellessa heräsi väistämättä kysymys KMN:n "ekkleesiaalisuuden" ja sen jäsenkirkkojen itsenäisen "ekkleesiaalisuuden" suhteesta, toisaalta KMN:n ja Raiserin peräänkuuluttaman "yhden ekumeenisen liikkeen suhteesta". Kuinka esimerkiksi KMN:n jäsenkirkkojen itsenäisesti käymät kahdenväliset dialogit suhtautuvat KMN:n rooliin ekumeenisessa liikkeessä?

Raiserin edeltäjän aikana näihin suhteisiin liittyvä epäselvyys tuli esiin mm. eräässä "Ecumenical Press Servicen" osikossa: "KMN:n pääsihteeri pastoraalisella vierailulla Latinalaisessa Amerikassa". Vakiintuneessa kirkollisessa kielenkäytössä on totuttu siihen, että piispa tekee pastoraalisia vierailuja hiippakuntaansa tai että esimerkiksi paavi tekee pastoraalisia vierailuja katolisiin paikalliskirkkoihin. KMN:n pääsihteerin virkamatkoihin tällainen kielenkäyttö sopii huonosti!

Kysyttäessä KMN:n ja sen jäsenkirkkojen ekkleesiaalisuudesta Raiser vetosi hyvin hanakasti KMN:n keskuskomitean Torontossa 1950 tekemään julkilausumaan KMN:n ekkleesiologisesta merkityksestä. Toronton julkilausuman mukaan KMN:n ei ole "superkirkko" eikä se voi neuvotella unionia jäsenkirkkojensa puolesta. Siksi "KMN kannustaa jäsenkirkkoja niiden kahdenvälisissä dialogeissa ja hyötyä niiden tuloksista." Se on myös perustanut keskustelufoorumin kansainvälisten kahdenvälisen dialogien yhteydenpitoa varten, "jotta ne eivät aiheuttaisi lisää ongelmia vaan johtaisivat positiivisiin tuloksiin". Raiser ei ottanut kantaa alueellisiin tai kansallisiin kahdenvälisiin oppikeskusteluihin.

KMN:n "ekkleesiaalinen luonne" perustuu maailmanneuvoston peruskirjaan, joka määrittelee KMN:n kirkkojen yhteisöksi (fellowship of churches). "Mikään KMN:n jäsenkirjoista ei voi olla kirkko ilman muita kirkkoja. KMN:n jäsenkirkkojen suhde ei ole vain ulkoinen suhde, vaan Kristuksen ruumiin sisällä vallitsee konstitutiivinen yhteenkuuluvuus (constitutive relatedness)."

Tämän "konstitutiivisen ekkleesiaalisuuden" takia KMN:n pääsihteerillään on Raiserin mielestä ekkleesiaalinen status ja pastoraalinen rooli: "Ne jotka palvelevat kirkkojen yhteisöä (fellowship), tekevät pastoraalista palvelusta tälle yhteisölle. Siksi roolimme ei ole vain hallinnollinen tai poliittinen, vaan selvästi ekkleesiaalinen ja pastoraalinen."

Raiserin kannanotot herättävät kiperiä jatkokysymyksiä. Jos nimittäin KMN:n pääsihteeri argumentoi maailmanneuvoston jäsenkirkkojen suhteita Kristuksen ruumiin kuvalla ("constitutive relatedness within the body of Christ"), näyttää hämmäntävästi siltä, että hän on samastamassa KMN:n ja "yhden ekumeenisen liikkeen", jonka tulisi yhdistää kaikki kirkot.

Korostaessaan KMN:n virkamiesten kirkollista ja pastoraalista roolia hän itse asiassa näyttää tulkitsevan KMN:n fellowship-luonnetta erittäin kirkollisesti. KMN tuntuu hänen kannanotoissaan melkein yhdeltä, suurelta kirkolta. Kun tähän ekkleesiologiseen hämminkiin yhdistyy Raiserin yksipuolisen yhteiskuntaeettinen ekumeeninen ohjelma, lopputulos on vähintäänkin ongelmallinen.

Konrad Raiserin ajatuksia ekumeenisesta liikkeestä voi lukea myös hänen uudesta kirjastaan "Wir stehen noch am Anfang: Ökumene in einer veränderten Welt" (Gütersloh: Kaiser 1994).

Ilmestyksiä Birgitan äärellä

Kirsi Stjerna

Oli vuosi 1987, ja olin valmistautumassa kirjoittamaan ensimmäistä seminaariesitelmääni, kun osallistuin Helsingin teologisen tiedekunnan ensimmäiseen feministiteologian johdantokurssiin. Koin ensimmäisen ilmestykseni: En tiedä mitään kristikunnan historian naisista. Tutkinnan ja kirjastokatalogien kautta päädyin Nepon kirjastoon neljän suuren punaisen kirjan äärelle: Pyhän Birgitan Himmelska Uppenbarelser, latinaksi *Revelaciones S. Birgittae*. Pyhimyksen visioitten äärellä koin toisen ilmestykseni: Tämän keskiajan merkkinaisen vaikutusta ja teologiaa on tutkittava. Pro gradu -työn aihe oli selvinnyt. Vähän osasin aavistaa, että Birgitta tulisi viemään minut Rooman kautta Bostoniin ja kirjoittamaan vieraalla maalla kaukana väitöskirjan ja muita tutkielmia tämän visionaaris- naisteologin merkityksestä. Nämä ilmestykset tulivat osalleni myöhemmin.

Ruotsin pyhä Birgitta (1302/4–1373) on värikkäällä elämällä ja visioillaan he-

rättänyt kiinnostusta aina tähän päivään saakka. Häntä voidaan syyttää kunnioittaa kansainvälisenä ekumeenisena voimana. Aktiivisesti vireillä oleva Birgitta-tutkimus yhdistää tutkijoita eri puolilta maailmaa yli kirkkokunta- ja kielirajojen. Vuonna 1391 kanonisoidun pyhimyksen suosio on ilahduttava ja ymmärrettävä ilmiö: Birgitta-tutkimus ei vain tutustuta yhteen merkkinaiseen, vaan myös avaa oven rikkaaseen mystikkojen ja maallikkoteologien, ilmestysten näkijöiden ja profeettojen, ja ennen kaikkea keskiaikaisten naisten maailmaan. Birgitta ja monet muut kiehtovat naismystikot ja -teologit, kuten Norwichin Julian ja Katarina Sienalainen, avartavat ymmärrystä keskiajan naisten roolista kristillisessä traditiossa sekä keskiajan spiritualiteetin ja teologian eri muodoista.

Naisten lähteiden tulkinta on luonnollisesti osa naistutkimusta mutta laajemmin ymmärrettynä myös tärkeä osa teologista ja historiallista tutkimusta. Keskiajan

naisten teologian ja spiritualiteetin analysointi paitsi tuo julkisuuteen historiassa usein laiminlyötyjä lähteitä, myös johtaa pohtimaan sukupuoliroolien ja -erojen vaikutusta mystikkojen ja teologien kokemuksiin, kirjoituksiin ja ajatuksiin. Lisäksi, historian naiset radikaalisti avartavat käsitystä mystiikan moniulotteisuudesta ja teologian perimmäisestä luonteesta.

Teologian historian kannalta keskiajan inspiroitujen naisten uskon ilmausten ymmärtäminen on yhtä tärkeää kuin historian miespuolisten tunnettujen "merkikiteologien" analysointi. Jotta tutkimus tekisi oikeutta naisten omalle äänelle, heitä on lähestyttävä "per se", heidän kokemuksistaan käsin, ilman äkkinaista vertaamista muihin. Esimerkiksi, keskiaikaisen maallikkonaisten Birgitan kirjoituksia on ensisijaisesti pyrittävä ymmärtämään niiden omasta taustasta sekä naisen koulutustasosta ja yleisöstä käsin; yksioikoinen vertaaminen samanaikaiseenkin oppineeseen munkkiteologiaan tai -mystikkoon olisi epäasianmukaista. Vasta kun tunnetumme tarpeeksi keskiajan naisten ajatuksia ja vaikutusta, voimme alkaa rinnastaa heitä muiden aikalaisten teologiin kanssa, ja oppia tästä dialogista.

Tärkeä kysymys keskiajan naisten tekstien lukemisessa teologisesta näkökulmasta koskee ymmärrystä teologian perusteista ja perimmäisestä tarkoituksesta. Keskiajan naisten (samoja kuin miespuolisten maallikko-mystikko kirjoittajien) lukeminen teologeina vaatii avartamaan traditionaalista ymmärrystä siitä mitä on teologia ja missä piilee sen arvo. Jos teologisten totuuksien spekulointi sofistikoitulla ammattikielellä on teologian kriteeri, ei maallikkoteologeilla ole juuri mah-

dollisuuksia ujututtua tähän jaloön joukkoon. Mutta kuten maallikkoteologit, mystikot ja näkyjen näkijät esimerkeillään argumentoivat, teologia on usein parhaimmillaan elettyä ja elävöittävää oppia Jumalasta ja elämästä, ihmisluonnosta, synnistä ja armosta. Elävä teologia ei ole sidottu oppineeseen summaan vaan voi löytyä kätkeytyneenä esimerkiksi saarnaan, päiväkirjatekstiin, runoon, lauluun, varoitusprofeetiaan, meditointiin. Teologian ymmärrettävyys ja vaikutus kuulijoiden elämässä on ainakin yhtä painava argumentti teologian arvokkuudesta kuin sen opillinen muoto.

Pyhä Birgitta on esimerkki maallikkoteologian voimasta. Tämä ruotsalainen keskiajan ilmestysten näkijä (1302/04–1373) on yleisesti tunnettu kanonisoituna pyhimyksenä, birgittalaissäännön perustajana ja itseoikeutettuna lähettiläänä Avignonin paavin vankeuden ja Euroopan satavuotisen sodan selvittämisessä. Hänen päähuolenaiheensa oli kirkon, maailman ja yksityisen ihmiselämän parannus. Hänen kiihkeä parannuksen julistuksensa on vaikuttanut vuosisatojen ajan hänen rippi-isiensä kokooman edition, *Revelaciones S. Birgittae* (1492), kautta. Huolimatta sammumattomasta kiinnostuksesta pyhimyksen tarinaan ja hänen poliittiseen rooliinsa, tutkimuksessa on usein unohdettu Birgitan ansiot keskiaikaisena äitinä, naimisissa olleena morsius-äitimystikkona ja profeetallisena maallikkoteologina.

Väitöskirjani täyttää tätä puuttuvaa aukkoa Birgitta-tutkimuksessa. Analysoin Birgitan moniulotteisia devotionaalidiadidaktisia ilmestyksiä historiallisesta, teologisesta ja feministisestä näkökulmasta. Keskittynyt hänen teologiaansa – joka on olennaisesti sidottu hänen elämän

historiaansa – osoitan Birgitan ainutlaatuista merkityksen naispuolisena maallikko-opettajana ja tärkeänä skolastisen ja populaarin teologian välihahmona. Birgitan elämän, spiritualiteetin ja ilmestysten pohjalta tulkiten Birgittaa mystikona ja teologina, jonka keskiaikainen oikeaoppisuus on suodattanut hänen persoonallisten hengellisen ja maallisen rakkauden kokemuksista käsin. Birgitan rakkauskäsitys – joka on keskeinen hänen hengellisessä ja maallisessa kokemusmaailmassaan ja Revelaatioissaan – on luonteva perusta teologialle analyysille, koska se nivoo yhteen keskeisiä teologian ja mystiikan kysymyksiä.

Systemaattinen Birgitan ilmestysten analysointi osoittaa, että mystikko pääpiirteissään pitäytyy keskiaikaisen kirkkonsa ja teologi/munkki-riippi-isiensä opetuksen. Kristus-keskeisenä mystikkona hän kunnioittaa Jumalan kaikkivaltiaasta kolminaisuutta ja hänen ylimaallista vanhurskautta ja armoa, mikä kaikki konkretisoituu Kristuksen persoonassa. Profeetta on syvästi huolestunut synnin turmeluksesta ja saarnaa siksi kanssaihmisilleen, arvoon katsomatta, parannuksen välttämättömyyttä ja Jumalan armon lupautta, verraten Jumalaa armahtavaan äitiin ja isään, joka ottaa rakkaudessaan vastaan katuva hurjankin syntiset lapset.

Birgitta muistuttaa toistuvasti, että vain Jumala, Kristus, Luoja, ansaitsee ihmisen rakkauden, ja itse asiassa vaatii intohimoista tahdon sitoumusta arvokkaimmalta luodultaan. Päämääränä rakastavalle ihmiselle Luoja on määrännyt hengellisen avioliiton Kristuksen kanssa. Tämä on Birgitan spiritualiteetin teologian niin kuin hänen elämänsäkin kantava periaate. Yhtä keskeinen on hänen näkynsä synnistä. Vaikka ihminen on alunperin luotu

rakkaussuhteeseen Jumalan kanssa, hän lankesi Saatanan tavoin, käyttäen väärin ainutlaatuista vapauttaan, tahtoa ja rakastaen väärin. Tästä seurasi peritty heikkous, kuolevaisuus ja taipumus vääriin rakkauteen lihallisen konkupienessin viettämisenä. Mutta optimistinen Birgitta muistuttaa ihmisen sielun säilyneistä kyvyistä ja tahdon vapaudesta: Ihminen voi, ja hänen tulisi, suunnata tahtonsa ja passionsa Jumalaan ja konkupisoida yksin Luojaansa, Kristusta. Silloin Jumalan luomistahto täyttyy ja sielu yhtyy Kristuksen kanssa.

Birgitta siis pohtiessaan elämän ja kuoleman ja uskonelämän peruskysymyksiä päätyy suhteellisen perinteisiin vastauksiin. Hän ei selvästikään halua esiintyä harhaoppisena ja liian radikaalien ajatusten lietsojana – myös rippi-isät ovat pitäneet hänen oikeaoppisuudesta huolen. Kuitenkin siellä täällä löytyy omalaatuista painotuksia, jotka tarjoavat tuoreen näkökulman teologisiin kysymyksiin.

Tällaisia erikoisuuksia ovat mm. hänen lähes semipelagiolainen painotuksensa tahdon vapaudesta. Birgitta itse asiassa samastaa tahdon, rakkauden ja hyvän konkupienessin. Augustinuksen traditiota seuraten, hän tuomitsee lihallisen konkupienessin ja sen väistämättömän vaikutuksen ihmisen luonnossa, mutta, omalaatuisesti, tunnustaa positiivisen halun voiman jumala-suhteessa.

Erityislaatuinen on myös Birgitan kokemus mystisestä avioliitosta Kristuksen ja sielun välillä: Hän ymmärtää liiton tahtoon perustuvana varsin epäromanttisena rakkausliittona, jonka tarkoituksena on nauttia toinen toisistaan ja tuottaa hengellisiä lapsia Jumalalle. Birgitta toimitti tätä hengellisen vaimon-äidin tehtävää julis-

tajan virassaan Kristuksen morsiamena. Verrattuna useisiin rakkaussuhteisiin, Birgitan kuva ihmisen ja Kristuksen aviollisesta rakkaussuhteesta on varsin realistinen ja kutsumuskeskeinen, värityen ilmeisesti hänen aviovuosien kokemuksistaan.

Kaikkein erikoisin on Birgitan Mariologia. Ensinnäkin Birgitta samastuu Mariaan hengellisenä äitinä ja hyveiden esikuvana. Lisäksi, hänen ajalleen normaalin taivaan kuningattaren ja hänen ylivoimaisten hyveittensä kunnioituksen lisäksi, Birgitta rakastaa Mariaa äitinä, joka epäilyttävän usein näyttää olevan kuin jumala – täydellinen olemukseltaan, yhtä kolminaisuuden kanssa, ja Kristuksen äitinä koko maailman ja armon äiti. Birgitan mystiikassa, jossa Kristus on tavanomainen keskipiste taivaallisena sulhona, Maria on yhtä keskeisesti esillä taivaallisena anoppina ja kanssaäitinä. Muiden keskiajan naismystikoiden rinnalla Birgitan Maria-keskeisyys on huomattava. Samoin hänen mariologiastaan johtamansa positiivinen teologia äitiydestä – niin Marian kuin muiden naineiden naisten – on ainutlaatuista hänen aikaansa nähden. Taustalla on ilmeisesti hänen omat positiiviset kokemuksensa äitiydestä ja avioliitosta.

Birgitan teologian ja spiritualiteetin kannalta on tärkeää huomata, että tämä mystikko oli naimisissa kolmisenkymmentä vuotta ja kasvatti kahdeksan lasta ennen kuin Jumala kutsui neljäkymmentävuotiaan lesken Kristuksen morsiameksi ja profeetaksi. Kokemukset näiltä vuosilta ovat luonnollisesti vaikuttaneet hänen opetuksensa. Hänen teologiaansa voitaisiin kuvata äidin opetuksena uppiniskaisille lapsilleen: pragmaattista selkeäkielellä nuhtelua ja lohdutusta, tasapuolista

kurin ja anteeksiannon julistusta, painopiste vanhemman ja lapsen vastavuoroisessa rakkaudessa. Siinä missä hänen teologisesta argumentoinnistaan puuttuu filosofinen ja abstraktinen säteily, hänen spiritualiteetin teologiansa peilaa kiinnostavasti naisen todellisia elämän kokemuksia, mikä antaa eksistentiaalisen ja persoonallisen ulottuvuuden hänen opetuksensa.

Esimerkiksi: Naineena naisena, äiti-Birgitta johtaa kokemuksiansa pohjalta varsin realistisen ja positiivisen tulkinnan avioliitosta ja äitiydestä. Nimenomaan opetuksellaan Marian taivaallisesta äitiydestä Birgitta tuo tärkeän ulottuvuuden muuten usein – varsinkin naisen – todellisuudelle vieraaseen teologisointiin. Hän ei ole kiinnostunut vain Marian hyveistä, vaan erityisesti Marian konkreettisesta, fyysisestä roolistaan Jumalan pojan synnyttäjänä ja kasvattajana ja maailman äitinä. Merkittävää on että Birgitta lapsia synnyttäneenä naisena saattoi samastua tähän rooliin hyvin henkilökohtaisella tasolla, mikä on väistämättä värittänyt hänen spiritualiteetin teologiaansa.

Birgitta kanonisoitiin hänen ilmestysiensä vuoksi, ja niistä huolimatta. Pyhimyksenä hänen teologiansa on usein sivuutettu, mutta hänen opetuksellaan on ollut konkreettinen vaikutus ihmisten elämään läpi vuosisatojen. Nykypäivän teologia, jossa kysymys naisen kokemuksesta on tullut yhdeksi olennaiseksi kriteeriksi, löytääkin hedelmällisen tutkimuskohteen tästä kirkon äidistä, joka on jättänyt jälkeensä runsaasti lähteitä hänen keskiaikaisen naisen kokemuksiin perustuvasta teologiastaan. Näiden lähteiden haasteellinen teologinen tutkimus on vasta alussa ja toivottavasti inspiroi pian uusia tutkijoita.

Virolaisen hengenelämän juurilla

Voldemar Iljan väitöskirja veljesseurakuntaliikkeen varhaisista vaiheista Pohjois-Virossa.

Aarno Lahtinen

Helsingissä nähtiin maaliskuuussa harvinainen väitöstilaisuus. Teologian maisteri Voldemar Ilja puolusti ensimmäisenä virolaisena teologina väitöskirjaansa Helsingin yliopistossa. Vastaväittäjänä toimi pitkän linjan suomalainen kirkkohistorioitsija, emeritus professori Kauko Pirinen.

Väitöksen tekee harvinaiseksi myös se, että se on vasta toinen virolaisen teologin tohtorintyö toisen maailmansodan jälkeen. Ennen Iljaa ehti väitellä Toomas Paul (UT:n eksegetiikka), jonka väitöskirjat tarkastettiin viime marraskuussa

Tarton yliopistossa. Samassa tilaisuudessa esitettiin tosin myös toinen väitöskirja teologian alalta (vertaileva uskontotiede), mutta sen laatija Tarmo Kulmar ei ole koulutukseltaan teologi.

Teologia tekee vähitellen paluutaan yli viidenkymmenen "karkotusvuoden" jälkeen Viron akateemiseen maailmaan. Tarton yliopiston Teologinen tiedekunta avattiin uudelleen vuonna 1991 yliopiston aloitteesta. Tiedekunnan asema ei ole vielä vakiintunut ja pätevistä opettajista on pulaa.

Sekä Voldemar Ilja (s. 1922) että Toomas Paulk (s. 1939) ovat aloittaneet teologiset opintonsa Tallinnan Tuomiokirkon kuppella vanhassa konistorin talossa, jonka parissa takahuoneessa toimi usean vuosikymmenen ajan Viron kirkon teologinen instituutti (EELK Usuteaduse instituut).

Itseoppinut tohtori

Sodanjälkeinen Neuvosto-Viro ei ollut papiksi aikovalle nuorelle miehelle mikään kultamaa. Voldemar Ilja aloitti opiskelunsa vuonna 1955 "Uskontotieteen korkeimmassa koekomissiossa", josta myöhemmin tuli Teologinen instituutti. Opettajakunta koostui Tarton teologisesta tiedekunnasta ennen sotaa opiskelleista teologeista, jotka tekivät opetustyötä oman papintyönsä ohessa.

Tarton teologinen tiedekunta oli lakkautettu jo 1940, kun Viro pakkoliitettiin Neuvostoliittoon. Opettajakunta oli suureksi osaksi paennut maasta sodan loppuvaiheessa. Harvoista teologian tohtoreista jäi Viroom vain yksi, tunnettu uskonnonfilosofi, kulttuuriantropologi ja eksegeetti Uku Masing.

Ennen teologian opintojaan Ilja ehti tutustua vuoden ajan vankileirioloihin Siiperiassa, jonne hänet tuomittiin 10 vuodeksi ns. metsäveljenä. Stalinin kuolemaa seurannut yleinen armahdus koitui miehen onneksi.

Koska Virossa oli ankara pula papeista, joutui Ilja monien aikalaistensa tavoin apupappina (virol. aseõpetaja) seurakuntatyöhön jo vuoden opiskelun jälkeen. Ensimmäiset kaksi seurakuntaa Petseri ja Võnnu olivat Kaakkois-Virossa, missä myös Iljan kotipitäjä Vastseliina sijaitsee.

Vuodesta 1978 Ilja on hoitanut Tallinnan Nõmmen seurakunnan kirkkoherran tehtäviä.

Voldemar Ilja on toiminut vuodesta 1963 alkaen kirkkohistorian opettajana Teologisessa instituutissa, ja edelleen vuodesta 1982 oppiaineen professorina. Vuonna 1991 Ilja valittiin instituutin dekaaniksi, ja seuraavana vuonna hänestä tuli Seppo Alajan kuoleman jälkeen myös oppilaitoksen v.t. rehtori. Näitä tehtäviä Ilja hoitaa edelleen.

Neuvosto-Virossa tutkimustyön tekeminen ei ollut helppoa kenellekään, varsinkin jos oppialana oli teologia. Tukena ei ollut tiedeyhteisöä, pätevää ohjaajaa oli mahdoton saada eikä tutkimusvapaita tai apurahoja ollut käytettävissä. Myös materiaalin saanti oli työlästä, sillä käytännössä jokainen kirja täytyi hankkia enemmän tai vähemmän pimeästi ulkomailta. Ulkomaille matkustaminen oli virolaisille ennen vuotta 1988 lähes mahdotonta. Iljan apuna olivat yhteydet suomalaisiin teologeihin. Tutkimusta ohjasi Viro-harrastuksestaan tunnettu professori Kauko Pirinen. Toinen merkittävä tuki ja yhteyksien rakentaja Suomeen on Voldemar Iljalle ollut oma vaimo, suomalainen Elli Ilja, teologi hänkin.

Väitöskirjan lähdemateriaali oli kohtuullisen hyvin saatavilla Viron arkistoissa, mutta Herrnhut oli pitkään Iljan saavuttamattomissa. Olojen vapauduttua vuonna 1988 silloisessa Neuvostoliitossa Ilja sai tilaisuuden tutustua myös Herrnhutin arkistoihin.

Virolaisen hengenelämän juurilla

Veljesseurakuntaliikkeellä on ollut merkittävä asema Viron luterilaisuuden kehityksessä, sillä liike pysyi lähes kokonaan luterilaisen kirkon sisällä. Liikkeen separatistit olivat puolestaan vaikuttamassa vapaankirkollisten liikkeiden leviämiseen Virossa. Veljesseurakuntaliike onkin Virossa vaikuttaneista herätysliikkeistä ainoa, jolla on ollut laajaa vaikutusta sekä kirkolliseen elämään että virolaiseen yhteiskuntaan.

Iljan tutkimus kattaa ajan, jolloin herrnhutismi juurtui Pohjois-Viroon. Suuren Pohjan sodan päätyttyä Viro ja Liivinmaa olivat siirtyneet Ruotsin omistuksesta Venäjän alaisuuteen. Saksalainen aateli säilytti etuoikeutetun asemansa ja virolaiset talonpojat joutuivat maaorjuuteen. Maa oli tuhottu pahoin kaksi vuosikymmentä kestäneissä sodissa.

Uusi hallitsija, länteen suuntautunut Venäjän tsaari Pietari Suuri oli osoittanut jo ennen Pohjan sotaa kiinnostusta Hallen oppilaitoksia kohtaan. Hallelaiset olivat puolestaan innostuneita viemään herätystä Baltiaan ja edelleen Venäjälle. Useita Hallen pappeja kutsuttiin 1720-luvulla Viroon seurakuntiin, jotka kärsivät sodan jäljiltä pappispulaa. Tämä hallelainen pietismi loi osaltaan pohjaa herrnhutismin leviämiseksi Baltiaan. Christian David vieraili Herrnhutin lähettinä Tallinnassa ja Riisassa vuosina 1729-1730. Liikkeen johtaja kreivi von Zinzendorf seurasi Davidin jälkiä vuonna 1736. Nämä matkat vahvistivat veljesliikkeen juurtumista Viroon.

Veljesliikkeellä arvioidaan olleen Virossa jo vuonna 1743 kaikkiaan 5.000 jäsentä. Liike vaikutti merkittävästi siihen, että

protestanttinen kristillisyys läpäisi Viron yhteiskunnan. Jäsenkunnassa olivat edustettuina yhteiskuntaluokat aatelista talonpoikiin. Kansankielisen hartauskirjallisuuden myötä alkoi myös lukutaito yleistyä tavallisen kansan parissa. Liike korosti voimakkaasti maallikojen asemaa.

Veljesseurakuntaliike vahvisti erityisesti virolaisen talonpoikaissäväestön itsetietoisuutta. Pian veljesliike alkoi näyttää sekä kirkon johdon että maallisten vallanpitäjien silmissä epäilyttävältä. Talonpoikien herääminen ja sitä seuranneet levottomuudet järkyttivät saksalaisen maan aatelin rauhaa. Seurauksena oli veljesliikkeen kieltäminen Virossa 1742 ja seuraavana vuonna kaikkialla Itämeren maakunnissa. Samalla saksalainen ritarikunta otti vallan kirkossa. Tähän päättyy myös Iljan tutkimus.

Päätössanoissaan Ilja ei voi olla muistuttamatta lukijoitaan siitä tosiasia, että veljesseurakuntaliikkeen historia ei Virossa suinkaan päättynyt keisarinna Elisabetin asetukseen. Liike koki todellisen kukoistuskautensa 1800-luvun alkuvuosikymmenillä ja elää Virossa yhä. Liike järjestäytyi uudelleen joitakin vuosia sitten oltuaan neuvostoaajalla kielletty. Liike on ollut erityisen tärkeä maallikkouden ylläpitäjä pappiskeskeisessä Virossa. Myös monet Viron nykyisistä luterilaisista papeista ovat kasvaneet sen vaikutuspiirissä.

Juuria etsimässä

Iljan tutkimus on yksi harvoista lähdemateriaaliin perustuvista tutkimuksista Viron kirkkohistorian alalta. Neuvostoaajalla Viron kirkon historian tutkiminen oli lä-

hes tyystin ulkomaisten tai ulkovirolaisten varassa. Viron varhaisempaa kirkkohistoriaa on tutkittu lähinnä saksalaisten toimesta. Tilannetta kuvaa hyvin se, että viimeinen kattava Viron kirkkohistorian esitys on vuodelta 1938. Tästä Olaf Sildin teoksesta ollaan parhaillaan toimittamassa uudistettua versiota.

On arvokasta ja Viron kirkon identiteetin kannalta merkittävää, että kirkkohistorian tutkimus on käynnistymässä virolaisin voimin. Viron nuorista teologeista Iljaa seurannee lähivuosina Riho Saard, joka opiskelee Suomen kirkon stipendiaattina Helsingissä. Saardin laadukas ja mielenkiintoinen pro gradu -työ käsittelee baptismin syntyä Virossa. Saardin jatko-työn teema on luterilaisen kansankirkon synty itsenäistyneessä (1918) Virossa.

Viron kirkkohistoria on herättänyt kiinnostusta myös virolaisten historioitsijoiden parissa. Viron kirkon teologinen instituutti järjestää kirkkohistorioitsijoiden ja historioitsijoiden yhteinen seminaarin Tallinnassa ensi vuoden maaliskuussa. Mukana on myös suomalaisia tutkijoita. Teol.kand. Mikko Ketola valmistelee lissensiaattityötä kansallisuuskysymykses-

tä Viron luterilaisessa kirkossa maailmansotaa edeltäneellä itsenäisyyden ajalla. Teol.kand. Niilo Pesonen Viron tutkii puolestaan luterilaisen kirkon hallinnollista kehitystä maailmansotien välillä.

Voldemar Ilja on ikäpolvensa viimeisiä aktiiviteologeja Virossa. Hänen henkilöhistoriansa kertoo paljon Viron kirkon tiestä toiseen maailmansodasta näihin päiviin. Väitöskirja on syntynyt rakkautesta omaan kirkkoon ja omiin hengellisiin juuriin. Liikkeen vaiheissa voi nähdä myös paralleelleja kirkon vaiheisiin Virossa viimeisen puolen vuosisadan aikana.

Herrnhutin henki on ollut yksi Viron kirkkoa elossa pitävä voima vaikeina vuosina. Iljan työ on osaltaan tuomassa tietoisuuteen niitä virolaisen kristillisuuden juuria, jotka ovat vuosien varrella jääneet varjoon.

Voldemar Ilja: Vennastekoguduse (Herrnhutluse) ajalugu Eestimaal (Põhja-Eesti) 1730-1743. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 169. Helsinki 1995.

Rinkka selässä Århusin kautta Kathamanduun ja kauemmaskin

Laura Maria Raitis

Århus, Kathmandu, Goa

Osallistuin syksyllä 1994 Nepalissa opinto- ja lähetysprojektiin, jonka järjestivät Dansk Santalmission ja IKON Danmark. Santalmission on Aasiassa lähetystyötä tekevä luterilainen järjestö ja IKON uususkontojen kohtaamiseen perehdyttävä ekumeeninen järjestö. Nepalissa tehtävällä yhteistyöllä on nimi Western Youth. Sen tarkoituksena on tavoittaa Aasiassa matkailevia länsimaalaisia nuoria ja toisaalta kasvattaa buddhalaisuuden, hindulaisuuden ja uusien uskonnollisten liikkeiden tuntemusta kirkossa. Seuraavassa Laura Maria Raitis kertoo kokemuksistaan.

Rankka koulutusjakso

Lähdin Suomesta viideksi kuukaudeksi, mutta ensin en päässyt pidemmälle kuin minulle tuttuun Århusiin. Opiskelin siellä kolme lukukautta vuosina 1990–91. Nyt minut ja kolme muuta Nepaliin lähtijää valmennettiin siellä matkaa varten. Kurssi kesti vajaan kuukauden ja oli kauhea kokemus – mutta vain ohjelman tiiviyyden takia.

Päivät olivat pitkiä ja kaikki asiat niin mielenkiintoisia, ettei mitään tahtonut menettää. Meitä neljää varten oli joukko edeltäjiämme – Nepalissa, Thaimaassa ja Intiassa työskennelleitä vapaaehtoisia – järjestänyt erittäin monipuolisen kurssin pyöreän pöydän ääressä pidettyine luen-

toineen, uskonnollisiin yhteisöihin tehtyine retkineen ja retriitteineen. Kurssi oli kuitenkin niin rankka, että olin sen lopussa väsyneempi kuin muistan koskaan olleeni. Kiitin palautteessa kaikesta arvokkaasta tiedosta, jota kurssin aikana sain, mutta painotin, että aika oli liian lyhyt kaiken sen tiedon omaksumiseen, toisiin ryhmän jäseniin tutustumiseen, lähtöön valmentautumiseen ja ensimmäisen kiertokirjeen kirjoittamiseen, puhumattakaan siitä että olisi ehtinyt lukea mitään missään välissä.

Opin kurssin aikana valtavan paljon. Meille opetettiin mm. Paavalin lähetysteologiaa, ekumeenisten konsiilien päättöksiä, eskatologiaa, hindulaisuutta, buddhalaisuutta, gnostilaisuutta, teosofiaa, New Agea, sielunhoitoa ja huumetietoa. Aamuisin kokoonnuimme hartauteen ja löysimme vähitellen sille muodon, joka tuntui meidän ryhmällemme sopivalta. Kurssin aikana tapasimme kristityksi kääntyneitä entisiä uususkonnollisten liikkeiden jäseniä ja keskustelimme New Age -uskovaksi tunnustautuvan miehen, Hare Krishna -munkin, buddhalaisen ja erään teosofisen yhteisön edustajien kanssa. Paljon saimme myös kuunnellesamme entisten Western Youth -lähetien kokemuksia.

Opetus jatkuu Kathmandussa

Lensimme Kathmanduun 27.9. Siellä meitä odottivat kolme tanskalaista lähetijää, jotka tekevät työtä ulkomaalaisten parissa, ja vapaaehtoisryhmämme viides jäsen, joka oli tullut Nepaliin Kiinan ja Tiibetin kautta. Läbeteillä oli kullakin oma vastuualueensa työssä: yksi vastasi vankilatyöstä, toinen Nepalín raamattuseuran Kathmandun turisti-kaupungin-

osassa pitämästä kristillisestä kirjakaupasta ja kolmas, uskontotieteilijä Heinrich Pedersen, meidän vapaaehtoisten työstä ja uskontodialogista. Pedersen myös piti meille opittunteja hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta sekä vei meitä katsomaan buddhalaisia stupia, hindutemppeleitä ja muita kohteita. Kaikkien kolmen lähetin, heidän perheidensä ja muiden tapaamieni pohjoismaalaisten (myös suomalaisten) lähetien kautta tutustuin nepalilaisiin ja Nepalín kirkkoon. Suora yhteys nepalilaisien kanssa jäi hyvin vähäiseksi, sillä tehtävämme oli toimia matkailijoiden parissa.

Pian Nepaliin saapumisemme jälkeen lähdimme kymmenpäiväiselle meditaatiokurssille tiibetibuddhalaiseen luostariin. Luostari on perustettu vuonna 1970 länsimaalaisten opettamista varten, mutta sen munkit ovat lähes kaikki tiibetiläisiä. Siellä on myös joitakin länsimaalaisia. Kurssimme johtajana oli ruotsalainen nanna. Opetusta antoi hänen lisäkseen tiibetiläinen lama, jonka puheet käännettiin englanniksi. Meditaatiokurssi oli minulle koko matkan antoisin osa. Sen aikana opin paljon tiibetibuddhalaisuudesta, mutta myös kristinuskosta, ja toisaalta kävin hyvin mielenkiintoisia keskusteluja kurssin muiden 40 osallistujan kanssa. Kaikki tiesivät meidän olevan kristittyjä, ja suhtautuivat läsnäolomme enimmäkseen myönteisesti. Muutama kertoi meille suoraan pitävänsä merkityksekkäänä sitä, että me toisenlaisine uskoinemme olimme siellä. Emme tosin olleet ainoat kriittiset, emmekä toisaalta tietenkään aina eri mieltä kaikesta. Varsinkin ruotsalainen nanna puhui monta kertaa yleisistä aiheista kuten tunteista, joista ei voinut ainakaan kristillisen uskonsa tähden olla eri mieltä. Meditaatioita käytin usein omaan rukoukseen ja sisäiseen virsien

veisuuseen, mutta joskus myös seurasin meditaation ohjausta. Kymmenen päivän aikana keskittymiskykyäni tuli jonkin verran paremmaksi. Omissa päivittäisissä hartauksissamme harjoitimme n. 10 minuutin kristillistä meditaatiota, jolle meditaatiokurssista oli hyötyä. Kurssin aikana menimme joka päivä ulos luostarin alueelta laulamaan, rukoilemaan ja lukemaan Raamattua yhdessä. Se oli välttämätöntä, jotta kurssilla jaksoi olla. Samalla kun kurssi oli antoisa, se oli myös hyvin raskas.

Korkean vuoren rinteille johti

Viiden vapaaehtoisen ja kolmen lähtien muodostaman ryhmän henkeä rakentaaksemme teimme viikon mittaisen vaelluksen Himalajalla. Jälkeenpäin tajusimme myös, miten tärkeää sen vaelluksen tekeminen oli nuorten matkailijoitten kanssa käymiemme keskustelujen kannalta. Emme halunneet painottaa olevamme lähetysseuran lähettämiä, vaan seikkailijoita niin kuin muutkin, jotteivät tapaamamme ihmiset olisi kokeneet olevansa kohderyhmä. Kathmandussa uusiin ihmisiin otetaan yhteyttä kysymällä, missä on vaeltanut tai minne on menossa.

Valmentautumisvaiheen, meditaatiokurssin ja vaelluksen jälkeen viikot alkoivat sujua seuraavasti: Maanantaisin kokoonnuimme kaikki kahdeksan puhumaan edellisestä viikosta ja suunnittelemaan alkavaa. Iltopäivällä teimme opintoretken tai opiskelimme. Tiistaista perjantaihin työskentelimme pareittain yhden ollessa kirjakauppavuorossa. Tehtävät vaihtelivat joogatuntiin osallistumisesta hashiksen ostajaksi tekeytymiseen. Jokaisella meistä oli myös oma ulkomaa-lainen vanki, jota kävimme katsomassa

säännöllisesti. Itse kävin katsomassa englantilaista miestä, jolla ei ollut mitään yhteyttä perheeseensä ja joka ei tiennyt, kuinka pitkä hänen tuomionsa oli. Viikonloppuisin olimme vapaata. Sunnuntaisin kävimme joko kansainvälisen seurakunnan tai Nepali-kirkon jumalanpalveluksessa. Matka oli myös ekumeeninen kokemus, sillä eri yhteyksissä tapasin varsin monen eri kirkkokunnan edustajia ja osallistuin erilaisiin jumalanpalveluksiin.

Lähetysaarnajana

Ennen lähtöäni ajattelin, että nuorten matkailijoiden kanssa keskustelu olisi päätehtäväni. Jälkeenpäin katsoen nuo viisi kuukautta sisälsivät vähintään yhtä paljon opiskelua kuin lähetystyötäkin. Lisäksi sain tietenkin lukemattomia matkailijan kokemuksia liikenteestä, kielivaikeuksista, byrokratiasta, huijausten varoimisesta, kerjäläisistä, ruuasta ja sairastamisesta.

Kävin monta keskustelua uskosta ja uskonnosta. Kun kerroin olevani teologian opiskelija, puhe kääntyi melko varmasti noihin aiheisiin. Useimpien mielestä oli kiinnostavaa tavata ihminen, joka tunnustautuu kristityksi ja haluaa tehdä työtä kirkossa. Minua taas kiinnosti kuulla, mihin tapaamani ihmiset uskoivat ja mitä he ajattelivat kristinuskosta ja kirkosta. Juuri tämä molemminpuolinen mielenkiinto oli työni lähtökohta. Evankeliointi lähtee joskus asenteesta, että on tärkeämpää välittää sen kohteelle kristillinen sanoma kuin kuunnella häntä. Tapasin Kathmandussakin joitakin tällaisen evankelioinnin harjoittajia. Ensimmäinen ihastunut ja ajattelin, että he voivat nähdä monenkin tulevan uskoon, mitä en itse ollut kokenut.

Pian epäilykset kuitenkin hiipivät mieleeni ja aloin pelätä, että nuo innosta palavat nuoret ihmiset saavatkin aikaan enemmän kielteisiä asenteita kristittyjä kohtaan kuin uskoa. En olisi halunnut ajatella niin. Ilmeisesti myös eräs nuori mies, jonka kanssa puhuin, näki meidän työtapamme tehottomana. Kuultuaan, mitä me olimme tehneet Kathmandussa kolmen kuukauden ajan hän sanoi: "Me emme ole täällä saadaksemme ystäviä, vaan evankeloidaksemme." Itse olisin tietenkin halunnut nähdä Jumalan tekevän niistä ihmisistä, jotka tunsin, ihmeellisesti yhdessä hetkessä kristittyjä. Niin ei tapahtunut kertaakaan, ja jäin rukoilemaan ystäviäni puolesta, kun he jatkoivat matkaansa Intiaan, Thaimaahan tai muualle maailmaan.

Monta kertaa jouduin huomaamaan, kuinka vaikeaa omaa uskoa on muotoilla sanoiksi. Jos sainkin sanottua jotain, tiesin lauseiden olevan kirjoista ja kirkosta opittuja, eivätkä ne läheskään aina ilmaisseet sitä, mitä halusin tai minun olisi pitänyt sanoa. Kehitykseni Kristuksen todistajaksi siinä ympäristössä jäi aivan kesken. Uskon, että kaikki siellä saamani harjoitus paransi myös taitoani puhua uskosta saarnassa, lehtikirjoituksessa tai kahdenkeskisessä keskustelussa, mutta sitä harjoitusta olisin tarvinnut lisää.

Tavallisia keskustelunaiheita olivat esimerkiksi uskontojen väliset erot, kirkko, jälleensyntyminen, luominen ja rukous. Myös yliluonnollisista ilmiöistä puhuttiin, sillä niitä olivat monet kokeneet.

Hiekkarannalla ja gurukierroksella

Joulukuun 17. päivänä ryhmämme haajaantui. Yksi lähti kotiin Tanskaan ja toinen Filippiineille. Minä ja kaksi muuta lähdimme linja-autolla kohti Goan palmuja ja hiekkarantoja. Siellä vietimme kaksi viikkoa – joulun ja uudenvuoden – turistikylässä, jossa kolme ruotsalaista vapaakirkkoa pitää kirjastoa. Siellä oli yhdeksänhenkinen pohjoismaainen vapaaehtoisryhmä, joka kirjastonhoidon lisäksi piti aamuhartauksia ja kristillistä meditaatiota, tarjosi halpoja aterioita ja yhdessäoloa sekä huolehti psykoosiin joutuneista narkomaaneista. Se oli tärkeää työtä. Goassa tapasin myös suomalaisia, joita Kathmandussa en ollut siellä asuvien ja näiden vieraiden lisäksi nähnyt.

Goasta lähdimme lyhyelle Intian -kierrokselle, jonka aikana ehdimme vierailla kahden gurun – Sai Baban ja Oshon – ashrameissa, nähdä Dalai Laman ja vierailla Mahatma Gandhin talossa. Kierros kesti vain kuusitoista päivää, mutta oli täynnä toinen toistaan uskomattomampia kokemuksia ja ihmeellisiä asioita.

Kuka muu lähtisi?

Toivon kovasti, että joku muukin suomalainen lähtee lähivuotina Western Youth -työhön. Kehotan tämän kirjoituksen lukijaa muistamaan asian, kun on käsillä mahdollisia lähtijöitä tai muuten etsitään lähetystyö- ja opintomatka- vaihtoehtoja. Yhteyttä voi ottaa minuun: Piispankatu 1 as. 6-7, 20500 Turku. Puh. 921-2319626 tai 921-2517154. Sähköposti Iraitis@abo.fi.

Diakoniaharjoittelu Roomassa: Sant'Egidion yhteisö

Lilie Paulsen

Tämän artikkelin kirjoittaja Lilie Paulsen opiskelee Sköndalsinstitutet-nimisessä diakoniaoppilaitoksessa Ruotsissa. Hän suoritti kenttäharjoittelun Sant'Egidion yhteisössä Roomassa talvikaudella 1994–1995. Koska yhteisöllä on monia yhteyksiä kirkkoomme, Reseptio julkaisee osittaisen käännöksen Paulsenin harjoitteluraportista.

Yhteisön tausta

Sant'Egidion yhteisö (Comunità di Sant'Egidio) syntyi vuonna 1968. Sen aloittaneet kolme opiskelijaa järjestivät kouluopetusta nuorille, joilla ei ollut mahdollisuutta opiskelupaikkaan yleisissä kouluissa tai yliopistoissa. Alkuvaiheessa ryhmällä ei ollut nimeä, mutta alusta alkaen sen juuret olivat katolisessa kirkossa.

Opiskelijoiden ryhmästä kasvoi vähitellen kirkollinen yhteisö, jonka jäsenet olivat kaikki uskovia ja evankelioivia nuoria. Vuonna 1973 he hankkivat käyttöönsä pienen pyhälle Egidiukselle omistetun kirkon (Chiesa di Sant'Egidio) ja siihen kuuluvan vanhan luostariinteistön

Trasteveren kaupunginosasta Rooman keskustassa. Yhteisö alkoi kutsua itseään kirkon mukaan "Pyhän Egidiuksen" eli "Sant'Egidion yhteisöksi". Tämä tuki-kohta löytyi sattumalta, mutta ei ollut satumaa, että yhteisö valitsi ydinalueeseen Trasteveren kaupunginosan, jossa on vanhastaan paljon köyhyyttä ja hätää.

Yhteisö kasvoi muutamassa vuodessa valtavasti niin Roomassa, muualla Italiassa kuin muissakin maissa eri puolilla maailmaa. Tällä hetkellä siihen kuuluu noin 15.000 jäsentä kahdessakymmenessä maassa, useimmat tosin Italiassa. Toimintaa on useiden Länsi-Euroopan maiden lisäksi esimerkiksi Etiopiassa, Eritreassa, Romaniassa, Albaniassa, El Salvadorissa, Vietnamin, Armeniassa, Libanonissa, Iranissa ja Mosambikissa.

Toiminta

Sant'Egidion yhteisön "pääkonttori" toimii edelleen samannimisen aukion laidalla Rooman Trasteveressä. Sinne avuntarvitsija voi soittaa tai poiketa juttelemaan melkein milloin vain. Aivan keskustuomiston vieressä sijaitseva yhteisön kirkko

on avoinna kuutena iltana viikossa iltarukousta varten. Yhtenä iltana viikossa iltarukous vietetään suuressa Santa Maria in Trastevere -basilikassa. Yhteisön käytössä on Trasteveressä eräitä muitakin kirkkoja, joissa yhteisön apuutarvitseville "ystävälle" järjestetään säännöllisesti rukous- ja lauluhetkiä.

Yhteisö on täysin riippumaton ja vapaaehtoinen järjestö. Kaikki jäsenet ovat "volontäreja", jotka antavat suuren osan vapaa-ajastaan yhteisön toimintaan. Monet jäsenet työskentelevät päivisin omassa ammatissaan, ja heidän joukossaan on useita lääkäreitä, sosiaalityöntekijöitä, psykologeja, lakimiehiä, lääkintävoimistelijöitä yms.

Sant'Egidion tärkeimmät toimintamuodot Roomassa ovat italialaisille ja ulkomaalaisille hädänalaisille tarkoitettu katukeittiö, italian kielen opetus ulkomaalaisille, "löytölasten" koti, vammaiskoti, kaksi vanhusten ryhmäkotiä sekä pieni lääkärin vastaanotto ja vaatteiden jakopiste.

Katukeittiö, joka käynnistettiin vuonna 1988, palvelee kolmesti viikossa jopa 1.750 asiakasta illalla. Asiakkaina on sekä ulkomaalaisia että italialaisia. Ulkomaalaisista suurin osa on työikäisiä miehiä, jotka ovat Italiassa ilman oleskelu- ja työlupaa, eivätkä siksi saa apua muualta. Italialaiset asiakkaat ovat usein varsin huonokuntoisia alkoholisteja, narkomaaneja, prostituoituja ja kodittomia. Yhteisön vapaaehtoiset työntekijät tarjoilevat näille "ystävillään" kahden ruokalajin aterian ja tuoreita hedelmiä pöytään, jotta katukeittiön asiakkaat eivät tuntisi itseään arvottomiksi sosiaalipapauksiksi.

Näiden kiinteiden toimintojen lisäksi yhteisön jäsenet palvelevat Rooman kodittomien parissa kaduilla ja mustalaisten luona heidän leireissään. Yhtenä iltana viikossa he etsivät asunnotonta kadun väkeä Rooman asemilta ja aukioilta jakaakseen heille ruokaa, juomaa ja vilttejä. Julisuudessa tunnetaan hyvin myös yhteisön joka jouluku Santa Maria in Trastevere -basilikaan 500 kodittomalle järjestämä jouluteria.

Ilta rukous

Yhteinen iltarukous on erittäin tärkeä osa yhteisön toimintaa. Jäsenet kokoontuvat, tapaavat toisiaan, rukoilevat ja laulavat ja etsivät näin evankeliumista ja yhteisestä hengellisestä elämästä uusia voimia sosiaaliseen palvelutyöhön. Puolen tunnin yksinkertainen toimitus tarjoaa joka iltä kohtaamispaikan, jossa jäsenet käsittelevät yhdessä uusia tilanteita ja kokemuksia.

Ilta rukouksen päättehtävä on muistuttaa evankeliumin sanasta. Yhteisön eräs jäsen selitti iltarukousta näin: "Yhteisön jäsen on vain ihminen, ei Jumala. Elämme omassa maailmassamme, yhdessä perheidemme ja ystäviemme kanssa. Olemme kaikki itsekkäitä ja unohdamme helposti keskelläämme hätää kärsivät ihmiset. Monet heistä ovat sairaita tai vammaisia, alkoholin tai huumeiden väärinkäyttäjii tai kodittomia. Mutta he ovat kaikki ihmisiä kuten sinä ja minä, ja tarvitsevat rakkautta ja huolenpitoa, he tarvitsevat kaikki ystävän. Jotta emme unohtaisi näitä ihmisiä, meidän on luettava evankeliumia ja rukoiltava."

Sant'Egidion jäsen kohtaa kuitenkin usein ristiriidan: "Minä elän omaa elämäni, minulla on oma työni, ystäväni ja

perheeni – ja niin unohtan. Mutta evankeliumi muistuttaa, että en saa unohtaa, en saa olla itsekäs, en saa ajatella vain omaa elämääni. Tämä voi olla hyvin vaikeaa, koska työssäni kohtaan monia henkilöitä, jotka koskettavat minua syvästi. Ongelmani ei olekaan se, että unohtaisin ja pitäisin etäisyyttä, vaan se, että en pysty unohtamaan ja pitämään etäisyyttä...!”

Ammattitaitoista palvelua rakkaudella

Koska monilla yhteisön jäsenillä on lääkärin, psykologin, terapeutin, sosiaalityöntekijän, lakimiehen tms. koulutus ja hyvä itsetuntemus, he ”konsultoivat” pätevyysaluettaan ja teoreettista ammattitaitoaan tarpeen mukaan. Yhteisön palvelutoiminnassa he ovat hädänalaisille kuitenkin ensisijaisesti ystäviä ja kanssaihmisia.

”Ystäväsuhde” auttajan ja autettavan välillä tarkoittaa sitä, että yhteisöläinen rakentaa luottamuksen itsensä ja avuntarvitsijan välille ystävyydellä, joka kehittyy tuttavuudesta varovasti ja pitkän ajan kuluessa. Kun sitten tämän menetelmän mukaisesti myöhemmin turvaudutaan myös oman ammatin teoriaan ja omaan ammattipätevyyteen, voidaan saavuttaa hyviä tuloksia, koska auttamissuhde perustuu ystävyyteen ja luottamukseen.

Rauhantyö, ekumenia ja uskontodialogi

Paikallisen sosiaalisen palvelun lisäksi Sant'Egidion yhteisö on aktiivinen myös rauhantyössä, ekumeenisessa toiminnassa ja uskontodialogissa. Lähtökohtana on aina hätää kärsivä ja köyhä ihminen: koska poliittiset ja uskonnolliset ristiriidat aiheuttavat eniten kärsimystä kaikkein

köyhimmille, köyhien ystävien on toimitettava poliittisen ja uskonnollisen sovinnon hyväksi.

Yhteisön ekumeenisen rauhantyön näkyvin muoto on vuosittainen kansainvälinen rauhanrukous, joka järjestettiin ensimmäisen kerran Assisissa vuonna 1986. Se kokoaa yhteen eri kristillisten kirkkojen ja muidenkin uskontokuntien edustajia. Vuosien varrella syntyneet yhteydet ja luottamus ovat tarpeen, kun yhteisö pyrkii välittämään esimerkiksi Bosnian ja Algerian kriiseissä.

Sant'Egidion rauhantyön suurin konkreettinen saavutus on toistaiseksi Mosambikin rauhansopimus, joka solmittiin Sant'Egidion toimitaloissa Trasteveressä lokakuussa 1992. Rauhansopimus päätti kuusitoista vuotta kestäneen tuhoisan sisällissodan. YK:n valvomia rauhanneuvotteluja oli edeltänyt yhteisön monivuotinen humanitaarinen Mosambikissa tekemä avustustyö, jonka avulla yhteisö oli saavuttanut sisällissodan kummankin osapuolen luottamuksen.

Yhteisön tavoite

Sant'Egidion sosiaalisen toiminnan tavoitteena on ehkäistä niitä äärimmäisiä sosiaalisia ongelmia, joihin köyhät ja kodittomat helposti joutuvat moderneissa yhteiskunnissa. Palvelutyön perusteina ovat kärsivällisyys ja huolenpito, mitä kuvastavat yhteisön iskusana ”amore e amicizia” (rakkaus ja ystävyys).

Sant'Egidio ei siis pyri ”parantamaan maailmaa” tai pakkokäännyttämään köyhiä. Avuntarvitsijat ovat tervetulleita yhteisön palvelujen piiriin olivat he sitten uskovia kristittyjä tai eivät. Konkreettisen sosiaalisen palvelun avulla yhteisö

pyrkii sen sijaan auttamaan köyhiä ja toivottomia ”ystäviään” jatkamaan kamppailuaan ja parantamaan omaa elämäänsä. Joskus on suuri saavutus, jos joku näistä laitapuolen kulkijoista saa yhteisöstä rohkeutta ja lohtua jatkaa edes yhden päivän enemmän eteenpäin. ”Minä olen sanova kansakseni sitä, joka ei kansaani ollut, ja rakastetukseni sitä, jota en rakastanut.” (Rm 9,25)

Harjoittelukokemuksia

Sant'Egidion yhteisön toiminta muistuttaa hämmästyttävästi pohjoismaisen kunnallisen sosiaalitoimiston palveluja. Vammaishuolto, vanhusten huolto, mustalaisten huolto sekä vaatteiden ja ruoan jakelu kodittomille muistuttavat valtion ja kunnan palveluja pohjoismaissa. Sant'Egidio täyttääkin lukemattomien muiden vapaaehtoisjärjestöjen ja avustusorganisaatioiden kanssa niitä puutteita, joita on italialaisessa julkisessa sosiaalihuollossa.

Italian valtio ja kunnat eivät kuitenkaan valitettavasti kannusta näitä vapaaehtoisia avustusjärjestöjä. Todellinen avuntarve pyritään ennemminkin peittämään kuin tyydyttämään. Vanhuutta, sairautta, vammaisuutta, psyykkisiä häiriöitä tai sosiaalista syrjäytyneisyyttä ei hyväksytty tässä maassa. Ei ole ”hienoa” olla vanha, sairas, vammainen, mielisairas tai muuten vain laitapuolen kulkija, siksi heidät kaikki pitää kätkeä.

Perinteinen käsitys italialaisesta perheestä ”sosiaalisena verkkona”, joka aina pelastaisi epäonnisen, on pelkkä myytti nykypäivän Italiassa. Perheolosuhteet vaihtelevat rajusti ja moni jää yksin vaikeuksiensa kanssa. Siksi jo pelkkä ystäväläisyyden kaltainen kotikäyntitoiminta, jota Sant'Egidio ja moni muu yhteisö Roo-

massakin harjoittaa, voi olla elintärkeä henkireikä monelle vanhukselle ja sairalle.

Ulkopuolelta tulleen harjoittelijana koin vaikeaksi tulla hyväksytyksi Sant'Egidion yhteisön jäsenten joukkoon. Yhteisö on hyvin kiinteä joukko syvästi uskovia evankelisteja. Moni heistä on mukana yhteisön yhteistaloudessa ja toimii tiiviisti omassa ”pienperheessään” yhteisössä. Vaikka olen itsekin uskova ja sosiaalinen palvelutyö on nykyään tärkeä osa elämääni, aluksi oli vaikeaa kohdata yhteisön jäsenten kanssa. Vaikuttaakin siltä, että hierarkia tuntuu täälläkin. Jokaisella on oma työalansa ja vastuunsa. Itse jouduin jonkekin välimaastoon, mutta sain useimmiten osallistua ohjaajani, hänen vaimonsa tai yhteisön jonkun muun jäsenen palvelutehtävään.

Pelkkä osallistuminenkin yhteisön palvelutyöhön oli minulle suuri kokemus. Työkatukeittiossa ja mahdollisuus tavata sosiaalisesti syrjäytyneitä ihmisiä teki minuun syvän vaikutuksen. Myös kotikäynnit vanhusten ja pitkäaikaisspotilaiden luona ja psykiatrisissa sairaaloissa opettivat minulle paljon, samoin kuin myöhäiset vaelluksemme kaupungin kodittomien luona Rooman keskusrautatieaseman ”Stazione Termini” tienoilla.

Ehkä eniten minua opetti kuitenkin yhteisön tapa suhtautua autettaviinsa. ”Kohdustaminen” oli lähes aina rakkaudellista ja lämmintä. Juuri tässä rakastavassa ja ystävällisessä palvelussa Sant'Egidio tekee valtavan arvokasta työtä. Tässä rakkaudessa ja nöyryydessä meillä on paljon opittavaa!

Opiskelusta ja tutkimustyöstä Torontossa

Virpi Mäkinen

Olen saanut opiskella kuluvan lukuvuoden (1994–1995) Luterilaisen Maailmanliiton stipendiaattina Institutissa *Pontifical Institute of Medieval Studies*. Kanadan vanhin humanistiseen tutkimukseen keskittyvä instituutti, *Institute of Medieval Studies*, perustettiin Torontoon St. Michael Collegien yhteyteen vuonna 1929. Alkuperäisen idean takana oli muun muassa ranskalainen Sorbonnen yliopiston filosofian professori Étienne Gilson. Instituutti sai paavillisen statuksen kymmenen vuotta myöhemmin, jossa yhteydessä sen hallinnolliselle konsiilille annettiin oikeus keskiajan tutkimuksen lisensiaatin (*the pontifical Licence in Mediaeval Studies*) ja tohtorin arvon (*the pontifical Doctorate in Medieval Studies*) myöntämiseen. Nykyään Instituutti toimii yhteistyössä *Center for Medieval Studies* -laitoksen kanssa, joka puolestaan perustettiin 1963.

Maan 61 yliopistossa ainoastaan Toronton yliopisto tarjoaa englanninkielisille opiskelijoille mahdollisuuden integroidaan opiskeluun ja tutkimukseen keskiajan parissa. (Montrealin yliopistossa on samankaltainen, mutta suppeampi koulutusohjelma ranskankielisille). Toronton yliopiston alaisuudessa toimivat kaksi keskiajan tutkimukseen keskittyntä laitosta avaavat mahdollisuuden eri tieteenaloja (teologia, filosofia, kirjallisuustiede, historia, arkkitehtuuri, taidehistoria, tekniikka, taloustiede jne.) edustavien

opiskelijoiden ja tutkijoiden innovatiiviselle yhteistyölle. Minulla oli esimerkiksi mahdollisuus osallistua koko lukuvuoden kestäväan seminaarityyppiseen luento-opetukseen keskiajan taloushistoriassa. Opetuksesta vastasi taloustieteen tiedekunta (*Departments of Economy*) ja seminaariin osallistui eri tieteenalojen jatko-opiskelijoita. Suurin osa heistä oli historioitsijoita, mutta mukana oli myös taloustieteen ja tekniikan jatko-opiskelijoita. Yhdistävänä tekijänä oli keskiaika (taloustiede ja sen terminologia oli monelle uutta). Seminaarin rikastuttavin anti liittyi nimenomaan opiskelijoiden erilaiseen (tieteelliseen) koulutustaustaan.

Molempien keskiajan tutkimukseen keskittyvien laitosten tutkintovaatimukset ovat Toronton yliopiston säädösten alaisia. Jokaisen opiskelijan on siis ensin kirjoitettava opiskelijaksi Toronton yliopistoon (*School of Graduate Studies*), jonne hän maksaa lukukausimaksunsa ja josta hän vastaanottaa tutkintotodistuksensa. Instituutin käytäntö poikkeaa kuitenkin jonkin verran yleisistä vaatimuksista, koska se tarjoaa mahdollisuuden pohjois-amerikkalaisittain harvinaiseen lisensiaattitutkintoon (*licence in Mediaeval Studies*).

Instituutin tarjoamaan lisensiaattiohjelmaan pyrkii vuosittain noin 25 opiskelijaa, joista 6–8 valitaan aikaisemman opintomenestyksen (*Bachelor of Arts*) mukaan. Opintonsa aloittaessaan he ovat yleensä 21–23 -vuotiaita (opiskelijoissa on toki myös työelämästä opintojen pariin palanneita). Lisensiaattitutkinto edellyttää kolme vuotta kestäviä opintoja, mutta ylimääräinen vuosi ei ole mikään harvinaisuus (erityisesti, jos aikaisempi opintotaso ja latinan kieliopinnot ovat olleet puutteellisia).

Ensimmäisen vuoden aikana lisensiaattitutkintoon suorittavan opiskelijan on osallistuttava viidelle peruskurssille, jotka ovat johdantokursseja varhaiskeskiaikaan, sosiaalishistoriaan, oikeushistoriaan, filosofiaan ja teologiaan. Tämän lisäksi hänen tulee valita kaksi syventävää kurssia kiinnostuksensa mukaisesti keskiajan arkeologian, taidehistorian, liturgian tai kirjallisuustieteen parista. Luentosarjat (seminaarit) kestävät yhden lukukauden ja vaatimukset eroavat opettajasta toiseen. Massaluentoja ei kuitenkaan suositeta, vaan luennot ovat seminaarityyppisiä keskustelu- ja suullista argumentaatiotaitoa kehittäviä opetustuokioita. Luentosarjan loputtua ei ole kirjallisuustenttiä, vaan keskeisimmät teokset luetaan seminaarin aikana. Yleensä kullekin luentokerralle on luettava aihepiiriä käsittelevä teos (tai teoksia), jonka pohjalta keskustelu käydään. Itse koin opetusmenetelmät tehokkaiksi, sillä ne painotuivat enemmän opiskelijoitten aktiivisuudelle ja omatoimiselle työlle kuin passiiviselle luennon seuraamiselle. Jotkut vaativat luentosarjan loputtua lyhyen kirjallisen raportin, toiset pitävät suullisen kuulustelun.

Ennen ensimmäisen vuoden loppua lisensiaattiohjelmaan osallistuvan opiskelijan on läpäistävä tekstintymmärtämisen koe joko ranskan tai saksan kielessä sekä latinassa. Jos opiskelija ei läpäise latinan kielikoetta (yksi uusintamahdollisuus), hän ei ole oikeutettu jatkamaan opintojaan Institutissa. Kun opiskelija on suorittanut vaadittavat ensimmäisen vuoden kurssit, hän on saavuttanut filosofian kandidaatin (*Masters of Arts*) arvon.

Toisen ja kolmannen opiskeluvuoden aikana opiskelijan on osallistuttava kahdeksalle koko lukuvuoden kestäville

luentokurssille, joista neljä on suoritettava toisen vuoden kuluessa, loput neljä kolmannen vuoden aikana. Kolme kurseista ovat pakollisia: latinan paleographia, tekstin editointi sekä tieteellisen raportin (*research report*) laatiminen. Loput ovat vapaasti valittavia opiskelijan suuntautumisen mukaisesti. Lisäksi lisensiaatin tutkinto edellyttää tutkimusraportin (enintään 75 sivua) kirjoittamista. Yleensä kolmen (tai neljän) vuoden jälkeen opiskelija on saavuttanut lisensiaatin arvon sekä filosofian tohtorin tutkinnon edellyttämät kurssivaatimukset.

Todellisuudessa lähes kaikki Instituutin lisensiaattiohjelmassa opiskelleet siirtyvät jatko-opiskelijoina *Center for Medieval Studies* -laitoksen puolelle, koska ainoastaan lisensiaatti, joka on osoittautunut harvinaisen lahjakkaaksi tutkijaksi, saa kutsun Instituutin filosofian tohtorin tutkinto-ohjelmaan. Kutsu käy harvoin; ainoastaan yksi opiskelija on saanut mahdollisuuden jatkaa opintojaan kuluneen viiden vuoden aikana. (Professori Sheila Campbellin mukaan kysymys ei ole kuitenkaan siitä, etteivätkö Instituutin opiskelijat olisi lahjakkaita.)

Kun lisensiaatti on saanut Instituutin opettajakunnan hyväksymän kutsun tohtorin koulutusohjelmaan, se tietää vähintään kahden vuoden (usein kolmen) mittaista kokopäivätoimista tutkimustyötä (yleensä käsikirjoitusten editointia), Ph.D.-tason latinan kielikokeen hyväksyttävästi suorittamista sekä ranskan ja saksan luetunymmärtämiskokeen läpäisemistä.

Jatko-opiskelijat, joista lähes kaikki opiskelevat *Center for Medieval Studies* -laitoksella, pitävät Instituutin tavoitteita idealistisena; harva pystyy suoriutumaan filosofian tohtoriksi kahdessa (tai kolmessa) vuodessa. Useat tapaamistani jatko-opiskelijoista pitävät viittä kuutta vuotta mahdollisena opiskeluaikana. Joka tapauksessa useimmat heistä tulevat väittelemään kolmenkymmenen ikävuoden molemmin puolin.

Instituutin tarjoamat tutkimusmahdollisuudet ovat ihanteelliset. Kirjastot ovat erinomaisia (esimerkiksi Bonaventuran *Opera omnia* (8 osaa) on neljänä sarjana kirjaston hyllyllä). Jatko-opiskelijoilla on myös mahdollisuus saada pieni tutkijakammio (*carrel*) Robartsin pääkirjastosta. Instituutilla itsellään ei ole opiskelijoille tarkoitettuja lukupaikkoja, joissa voisi säilyttää tutkimusmateriaaliaan. Sen sijaan kirjasto on niin kutsuttu "tutkimuskirjasto", jossa materiaali luetaan tai kopioidaan paikan päällä. Materiaalia ei lainata kirjaston ulkopuolelle.

Itse en ole saanut lukupaikkaa, sillä Toronton yliopistolla olevat jatko-opiskelijat ovat olleet etusijalla tutkijakammioita jaettaessa. Muutoin olen ollut tyytyväinen tutkimusmahdollisuuksiini, erityisesti kirjastojen palvelut ja valikoimat ovat olleet erinomaiset.

Kirkollisia stipendejä

Kirkkoliittojen apurahoja

Kirkkojen maailmanneuvosto ja Luterilainen maailmanliitto ovat hyväksyneet stipendiohjelmiinsa vuodeksi 1995 kolme suomalaista.

Opiskelija *Annika Sylvan* sai KMN:n apurahan Uruguayssa tapahtuvaa työharjoittelua varten. Pastori *Jukka Raunu* tutkii KMN:n ja LML:n yhteisen apurahan turvin Brasiliassa vapautuksen teologiaa. Pastori *Martti Muukkonen* sai LML:n apurahan tutkimustyöhön Genevessä aiheenaan NMKY-liikkeen historia.

Kirkon tietopankin käyttäjille: haettavissa olevista kansainvälisistä kirkollisista stipendeistä löytyy tarkempaa tietoa valikosta kirkon keskuskeskus – kirkon ulkoasiain osasto – teologiset asiat.

Kirkkojen Maailmanneuvoston stipendiohjelma 1995–1996

Kirkkojen ja muiden kristillisten yhteisöjen jäsenet voivat hakea Kirkkojen maailmanneuvoston (KMN) apurahaa ulkomaisia opintoja varten. Hakemisen perusteita voivat olla tahto saada virikkeitä nykyiseen työhön tai opintojen jatkaminen. Suosituttuja kohteita ovat olleet Englanti, Yhdysvallat ja Saksa, mutta viime aikoina ovat useat hakeutuneet opiskelemaan myös muihin maanosiin.

Apurahan hakijalta edellytetään, että opiskelu kotimaan ulkopuolella on hakijan työn tai opintosuunnitelman kannalta perusteltua. Samalla odotetaan, että hakijan kirkko tai kristillinen yhteisö voi hyödyntää stipendiaatin välityksellä syntyviä ekumeenisia yhteyksiä.

Suomessa Kirkkojen maailmanneuvoston stipendiohjelmaa edustaa Suomen ekumeeninen neuvosto, joka välittää hakemukset edelleen KMN:lle. Suomen ekumeenisella neuvostolla ei ole omaa stipendirahastoa. Nyt haettavaksi julistettavat stipendit koskevat vuonna 1996 alkavia opintoja. Hakemusten on oltava liitteineen neuvoston toimistossa 15.9.1995 klo 15.00 mennessä.

Lisätietoja ja hakemuskavakkeita välittävät Suomen ekumeenisen neuvoston toimisto, Luotsikatu 1a, PL 185, 00161 Helsinki, p. 90-1802 369, fax 90-174 313 ja stipendiasian sihteeri Heikki Niskanen, p. 90-418 416 sekä Kirkon ulkoasiain osasto, teologiset asiat, PL 185, 00161 Hki, p. 90-1802 287.

Luterilaisen Maailmanliiton stipendit

A) Teologiset ja muut akateemiset stipendit

Luterilainen maailmanliitto tarjoaa akateemisia stipendejä ulkomaisia opintoja varten lukuvuodeksi 1996-1997. Stipendit myönnetään ensisijaisesti teologisen loppututkinnon suorittaneille, jotka haluavat tulla korkeamman tason teologian opettajiksi, valmistua kirkon erityistehtäviin, syventyä johonkin teologiseen tutkimusaiheeseen tai perehtyä johonkin ekumeeniseen kysymykseen. Stipendi voidaan myöntää myös muun akateemisen oppiarvon suorittaneelle edellyttäen, että stipendiprojekti ja sillä hankittu tieto palvelee kirkon toimintaa.

B) Käytännöllisluontoiset stipendit

Samoin tarjotaan yleensä kolmen kuukauden pituisia ulkomaisia stipendejä pa-pelle ja maallikoille, jotka ovat täystoimisesti Suomen ev.lut. kirkon palveluksessa tai kirkon työhön läheisesti liittyvässä tehtävässä. Akateemista loppututkintoa ei vaadita. Stipendi suo mahdollisuuden tutustua tehokkaasti johonkin kirkollisen työn erityiskysymykseen tai -alaan, jotta stipendin saaja voisi entistä tehokkaammin palvella kotikirkkoaan.

Molempiin stipendeihin sisältyvät opiskelumaksut, täysihoito, taskuraha sekä sairaus- ja tapaturmavakuutus.

Lähempiä tietoja sekä hakupaperit ovat saatavissa Kirkon ulkoasiain osastosta/Teologiset asiat, Satamakatu 11, PL 185, 00161 Helsinki, puh. 90-1802 290 (Forsberg) tai 90-1802 287 (Väliaho).

Hakupaperit on palautettava viimeistään 15.9.1995 mennessä.

MUITA STIPENDEJÄ

Em. stipendien lisäksi teologisten asiain yksikkö välittää myös stipendejä mm. Unkarin luterilaisen kirkon teologiseen akatemiaan, Venäjän ortodoksisen kirkon Pietarin hengelliseen akatemiaan, Saksaan (Erlangenin vuoden -96 stipendit haussa) ja Yhdysvaltoihin. Lisätietoja kuten yllä.

RESEPTIO ?????????????????????

- reseptio on vastaanottamisprosessi
- se on kirkollisen ja teologisen tiedonkulun yksi väline
- ruohonjuuritasoa etsimistä
- palautteen saamista ja antamista
- vastaanottamista
- virallista tai epävirallista hyväksyntää
- teologisten tekijöiden ja dialogien vaikutusta
- siinä on eri tasoja, kirkollinen, seurakunnallinen, yksilöllinen
- vaikuttavia tekijöitä ovat myös ei-teologiset tekijät
- prosessi voi johtaa tuloksiin, vuorovaikutukseen
- prosessi voi johtaa kaiken loppumiseen
- kysymys on liikkeestä, joka etsii muotoaan
- Reseptio on myös Kirkon ulkoasiain osaston teologisten asiain toimiston ja ekumeniikan arkiston yhteisiä kysymyksiä ja tiedotusta
- tämä lehti haluaa löytää kohderyhmäkseen teologisista kysymyksistä kiinnostuneet henkilöt, jotka haluavat tietää enemmän, mitä kirkollisella ja ekumeenisella saralla keskustellaan...
- Suomen Kuvalehdestä tuttu

TILAUSLOMAKE:

HALUAN, ETTÄ MINULLE POSTITETAAN RESEPTIO-TIEDOTUS-
LEHTI:

NIMI _____

OSOITE _____

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