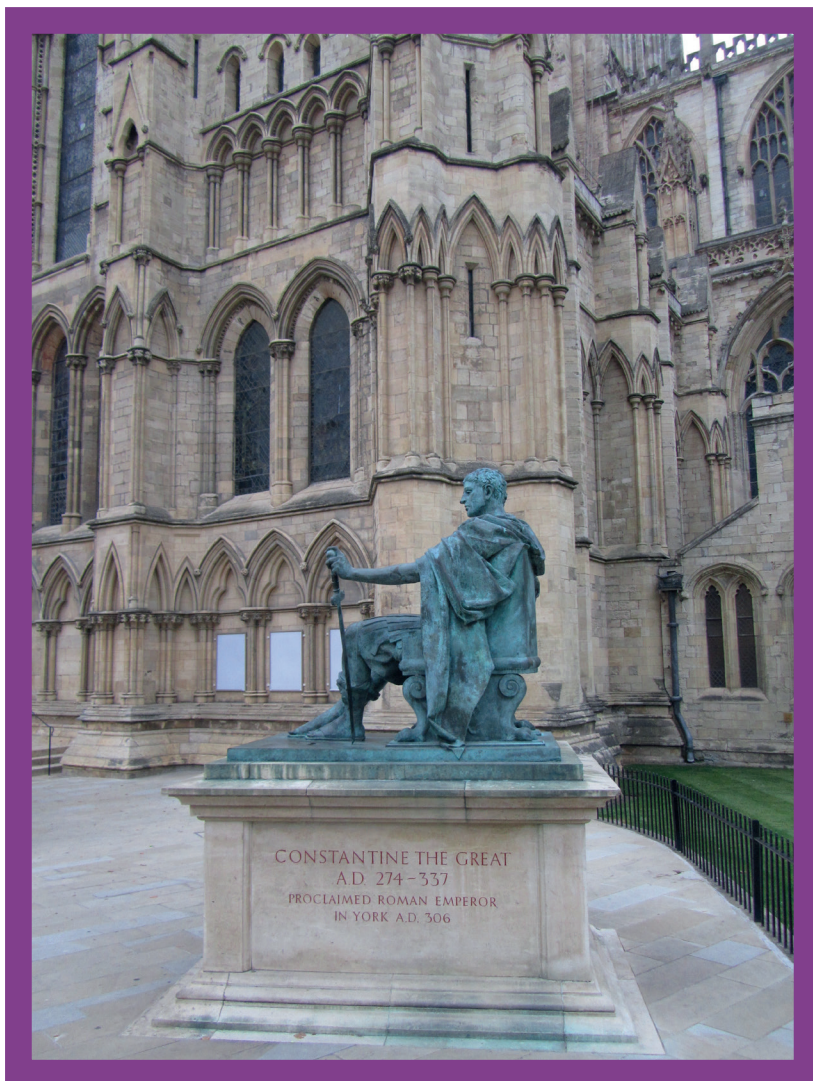


2/2014

RESEPTIO

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



Kansankirkko ja reformaatio ekumeenisena teemana

KIRKKOHALLITUS⁺
Teologiset asiat

RESEPTIO 2/2014

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Kansankirkko ja reformaatio ekumeenisenä teemana

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

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki, p. 09-1802287, kotisivu: <http://sakasti.evl.fi/reseptio>

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

Etukannen kuva: Tomi Karttunen

Takakannen kuva: Mikkelin hiippakunta

Paino ja ulkoasu: Unigrafia Oy

Taitto: Emma Martikainen

RESEPTIO 2/2014

PÄÄKIRJOITUS.....	5
--------------------------	----------

1. REFORMAATIO JA REFORMAATIOT TÄNÄÄN

Reformaation perintö ja vaikutus kirkon opetuksessa ja elämässä tänään <i>Tomi Karttunen</i>	7
Reformaation merkitys ja vaikutus tämän päivän kirkossa ja yhteiskunnassa <i>Harri Kuhlampi</i>	14
Reformationens arv i den sekulära människans tänkande <i>Jan Edström</i>	19

2. KANSANKIRKKO TEOLOGISENA JA KÄYTÄNNÖLLISENÄ KYSYMYKSENÄ

Tiedonanto Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon XII teologisesta dialogista Oulussa 21.-22.10.2014	22
Avaussanat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XII teologisissa neuvotteluissa 21.-22.10.2014 Oulussa <i>Piispa Arseni</i>	25
Avaussanat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XII teologisissa neuvotteluissa 21.-22.10.2014 Oulussa <i>Piispa Seppo Häkkinen</i>	27
Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä – jälkikonstantinolainen kirkko? <i>Tomi Karttunen</i>	28
Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä <i>Pekka Metso</i>	52
Kansankirkko käytännöllisenä kysymyksenä <i>Teemu Kakkuri</i>	68
Kansallisuuskysymys Suomen ortodoksisessa kirkossa <i>Juha Riikonen</i>	79

3. TEOLOGINEN DIALOGI VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON KANSSA

Mitä oppikeskustelut ovat opettaneet? Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskustelujen arviointia <i>Risto Cantell</i>	85
--	----

4. MATKARAPORTTIEN TIIVISTELMÄT

Luterilaisen maailmanliiton neuvoston kokous Medanissa Indonesiassa 11.-17.6.2014.....	89
Kirkkojen maailmanneuvoston keskuskomitean kokous 1.-8.7.2014	89

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Saksan evangelisen kirkon (EKD) konsultaatio Berliinissä 2.-5.7.2014.....	90
Porvoon kirkkoyhteisön kirkonjohtajien kokous Yorkissa 17.-19.9.2014	91
Katolisuus ja reformi. Luther-symposium Erfurtissa 21.-25.9.2014	92
5. HAETTAVANA OLEVAT STIPENDIT	93

Kirkkojen yhteys poteroihin vetäytymisen vastalääkkeenä

Modernin ekumeenisen liikkeen ensiaskeleet otettiin kansallismielisyyden ja edistysuskon kukoistaessa ennen maailmansotia. Usein ensimmäisenä etappina on nostettu esiin Edinburghin vuoden 1910 maailmanlähetykskongressi sekä sitä kautta lähetyksen ja ekumenian läheinen yhteys. Jos tarkkoja ollaan, myös tätä kokousta edelsivät valmistelevat vaiheet. Näin ensimmäisen maailmansodan alun 100-vuotismuistoa vietettäessä on hyvä panna merkille, että jo vuosina 1908–09 käynnistyivät ekumeeniset anglo-saksalaiset rauhanvierailut. Mukana oli protestantteja, roomalaiskatolisia ja vapaakirkkolisia, kun saksalainen höyrylaiva ja sen mukana 131 ekumeenista vierasta rantautuivat Southamptonin satamaan 27.5.1908.

Moni osallistujista vietti viikkoja Englannissa ja osa vielä Skotlannissa tutustuen paikalliseen kirkolliseen elämään. Seuraavana vuonna britit matkasivat vastavierailulle Saksaan. Tämä vaihto johti osaltaan ensimmäisiin keskeisiin ekumeenisiin organisaatioihin kuuluneen Kirkkojen kansainvälisen ystävyyden edistämisen maailmanallianssin syntyyn vuonna 1914. Järjestö ei ehtinyt juuri toimia ennen ensimmäisen maailmansodan puhkeamista, mutta se piti osaltaan huolta siitä, että rauhan teema oli vahvasti esillä kirkkojen ekumeenisessa kanssakäymisessä alusta asti.

Toinen maailmansota ja holokausti romauttivat entisestään edistysuskoa ja näyttivät kansallismielisyyden vaarat. Silti vasta 1960-luvun kansainvälinen avautuminen etelän ja idän kirkkoihin päin laajensi ekumeenista toimintaa kohti aidosti maailmanlaajaa toimintanäkyä. Rooman klubin raportti ja öljykriisi vuonna 1973 toivat osaltaan ympäristöasiat asialistalle 1980-luvulla. Jos rauhan teema vaikutti vielä jokin aika sitten yleisessä tietoisuudessa kylmän sodan maailmaan kuuluvalta, epäajanmukaiselta intoilulta, on se jälleen erityisesti vuoden 2001 syyskuun jälkeen tullut vahvemmin yleiseen tietoisuuteen. Presidentti Ahtisaaren Nobel ja Kirkon ulkomaanavun työ uskonnollisten johtajien kanssa ovat osaltaan pesseet rauhantyön kasvoja. Maailmanlaajuisesti ajatellen vuoden 2013 Kirkkojen maailmanneuvoston Busanin yleisko-

kous otti tulevien vuosien toimintanäyn ohjenuoraksi moton ”pyhiinvaellus oikeudenmukaisuuden ja rauhan puolesta”. Näin spiritualiteetti ja etiikka pysyvät yhdessä, klassinen ja ajanmukainen.

Kirkkomme ekumeenisessa toiminnassa rauhan teema liittyy mielikuvissa yhä erityisesti teologiseen dialogiin Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Se teki osaltaan mahdolliseksi sen, että neuvostohallinto päästi ortodoksikirkon edustajat keskustelemaan toisen valtion maaperällä. Toisaalta, kuten näissä neuvotteluissa näihin päiviin asti on tapana ollut, kirkolliset, teologiset ja ekumeeniset lähtökohdat ovat olleet kirkollemme ensisijaisia. Hyviä ja niin ekumeenisesti, akateemis-teologisesti kuin kirkkomme itseymmärrystä ja toimintaa ajatellen hedelmällisiä sekä jatkokehittelyyn johtaneita tuloksia on saatu aikaiseksi. Reseptio on ollut monen tasoista. Erityisen tuottelias oli tätä ajatellen 1970-luvun lopun ja 1980-luvun alun ajanjakso. Kuten Heta Hurskainen on väitöskirjassaan havainnoinut, selkeä muutos etenkin Venäjän ortodoksisen kirkon delegaation argumentaatiotavassa tapahtui 1990-luvun puolenvälin sukupolven vaihdoksen jälkeen. Opillisten kysymysten painoarvo väheni ja käytännölliset tai sosiaalieettiset kysymykset nousivat enemmän esille.

Moskovassa vuonna 2002 käydyssä arviointikeskustelussa oli osaltaan viitotettu tietä, joka keskittyy kristillisen antropologian, ihmiskäsityksen teemoihin. Tiedonannossa todettiin: ”Ennen kaikkea meidän on yhdessä tutkittava kristillisen antropologian aluetta. Siihen tulee sisällyttää ortodoksinen ja luterilainen näkökulma ihmisen vapaasta tahdosta ja sen yhteydestä pelastustalouteen (oikonomiaan). Jotta paremmin ymmärtäisimme omia uskonnollis-kulttuurisia traditiotamme, on välttämätöntä yhdessä tarkastella kysymystä Pyhästä Raamatusta, traditiosta ja kirkollisesta perinnöstä uskon auktoriteetteina sekä niiden vaikutusta kirkkojemme jäsenten uskoon ja elämään. Neuvotteluissa pitää myös laajasti käsitellä sosiaalietiikan aluetta, sen yhteyttä uskomme ja elämäämme. Usko ei voi olla vaikuttamatta ihmisen tekoihin, siis myös yhteiskuntaan. Tässä yhteydessä pitää miettiä sitä, miten kristillinen tietoisuus tulee heijastumaan kirkkojemme yhteiskunnalliseen toimintaan. Erityishuomiota tulee kiinnittää siihen, millaiset maailmankat-

somukselliset ja moraaliset arvot ohjaavat yhdentyvää Eurooppaa." Vielä vuonna 2005 saavutettiin yhteisiä tuloksia rakkauden teologian näkökulmasta, kun teemana oli "Ihmiskäsitys nykypäivän Euroopassa".

Vuonna 2008 käsiteltiin ihmisoikeuksia ja uskonnon-opetusta ja vuonna 2011 klassisempaa teologista teemaa eli kirkkoa yhteisönä. Kesällä 2012 arkkipiispa seurueineen vieraili Moskovassa patriarkka Kirillin ja metropoliitta Hilarionin luona ja sai kuulla kriittisiä kysymyksiä liittyen keskusteluun homoseksuaalisista suhteista kirkossamme. Jo vuosia puheenparressa esillä ollut vastakkainasettelu "ortodoksisen kulttuurin" ja "läntisen sekularismin" välillä ohjasi osaltaan selvittämään kysymystä kristillisestä antropologiasta siten, että otetaan tarkasteltavaksi kirkkojen suhtautuminen homoseksuaalisiin suhteisiin. Yleisteemaksi oli kuitenkin otettu laajempi "kristillinen käsitys ihmisestä", alateemana kristillinen käsitys avioliitosta ja nykyisten ihmiskäsitysten eettinen haaste. Neuvottelujen valmistelu poikkesi tällä kertaa aikaisemmasta ja eteni huomattavasti työläämmin kuin aikaisemmin.

Venäjän ortodoksisen kirkon positio homoseksuaalisiin suhteisiin nähden on määritelty vuoden 2000 sosiaaliopillisessa linjanvedossa. Meillä keskustelu on hajanaisempaa, vaikka kirkon tunnustuksessa ei mikään olekaan muuttunut. Vapaamuotoinen pastoraalinen rukous samaa sukupuolta olevan parin kanssa ja puolesta ei opillisesti johtanut muutoksiin, vaikka "kapea polku" ilmensikin sitä, että yhteisesti rajattu liikkumajila ei ole teräväreunainen. Suomalaisen yhteiskunnan ja luterilaisen kirkon konteksti merkitsevät sitä, että keskustelu on erilaista kuin Venäjällä. Poliittiset tapahtumat esimerkiksi Ukrainassa eivät sinällään vaikuttaneet dialogivalmisteluihin, mutta mainittu venäläisen ja yleiseurooppalaisen kulttuurin välinen nykyinen jännite kylläkin vaikutti. Se näyttää heijastuvan myös suhteisiin ortodoksisten kirkkojen kesken.

Arkkipiispan vierailu Moskovaan 2.9.2014 osoitti, että "täysimittainen teologinen dialogi" Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa on ainakin toistaiseksi katkennut. Teologista valmiutta näyttäisi ainakin meidän puolellemme silti olevan jatkaa keskustelua eri tasoilla – oli sitten kyseessä asiantuntijaseminaari tai täysi teologinen dialogi esimerkiksi uudella, pienemmällä kokoonpanolla. Hienoa on myös se, että käytännön yhteydenpito jatkuu ja toivottavasti vielä monimuotoistuu. Asialle ja kirkolle on silti hyväksi perehtyä syvällisen ekumeenis-teologisesti ajankohtaisiin kysymyksiin siten, että kristillinen usko ja ihminen löytäisivät toisensa. Tähän tarvitaan totuuden ja rakkauden välistä yhteyttä. Herran rauhan rukoileminen messussa ennen ehtoollista kutsuu etsimään syvempää yhteyttä

ja sovintoa niin yhteisessä uskossa ja kirkollisessa elämässä kuin kansojen ja eri ihmisryhmien kesken. Siksi ekumenia ja rauhantyö kuuluvat niin läheisesti yhteen.

Tomi Karttunen

johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia

1. REFORMAATIO JA REFORMAATIOT TÄNÄÄN

Reformaation perintö ja vaikutus kirkon opetuksessa ja elämässä tänään

Esitelmä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon, SVKN:n ja FS:n tapaamisessa 18.8.2014

Tomi Karttunen

Reformikatalisuus, reformaatio ja protestantismi

Kun tarkastellaan reformaation perintöä ja vaikutusta tänään, on hyvä määritellä, mitä käsitteellä "reformaatio" tarkoitetaan kirkollis-teologisessa kielenkäytössä. Sanahan tulee latinan kielen sanoista "re" eli uudelleen ja "forma" eli muoto. Kyseessä on siis sananmukaisesti "uudelleen" tai "takaisin" "muotoon palauttaminen". Sitä lähellä on sana "renovatio" eli uudistuminen, mutta kyseessä on silti hieman eri asia. Reformaatio voi merkitä uudistumista, mutta oikeastaan se on takaisin ytimeen palaamista eli menee lähtökohtaisesti syvemmälle kuin pelkkä uudistuminen.

Historiallisesti on erotettu toisistaan "reformikatalisuus" ja "reformaatio", jotka alun perin kuitenkin ajoivat samaa asiaa: uuden ajan alun katolisen kirkon uudistumista. Katoliset Luther-tutkijat ovatkin havainneet, että pöytäkirjojen valossa Lutherin ajatukset olisivat mahtuneet katolisen vastauskonpuhdistuksen viitoittaman Trenton konsiilien isien näkemysten joukkoon. Vasta loppuasiakirjoissa tietyt näkemykset rajataan pois. Trenton konsiiliin ja sen käynnistämän vastareformaation myötä katolisen kirkon teologinen osaaminen vahvistui etenkin Ignatius de Loyolan johtamien jesuiittojen toiminnan myötä. Erottautuminen protestanttisesta nuikkeudesta, etenkin reformoidussa ja puritaanisessa muodossa, tuli esiin barokkityylin massiivisuudessa.

1600-luvun uskonsotien ja 1700-luvun monesti uskontokriittisten valistusaatteiden myötä katolisen kirkon ja reformaation kirkkojen tiet kulkivat etäämmälle toisistaan. 1800-luvulla muodostettiin Pohjois-Saksassa preussilainen uniioni, jossa kuninkaan johdolla pyrittiin yhdistämään reformoidut ja luterilaiset yhteen preussilaiseen kirkkoon. Tämän unionin sekä Im-

manuel Kantin filosofian aikaansaaman, tietävän subjektin autonomiaa korostaneen nk. kopernikaanisen käänteiden myötä luotiin ajattelumalli, jonka mukaan protestanttisuus ja katalisuus edustaisivat tyystin eri ajattelumalleja. Syntyi ideologisoitunut "protestantismi" ja Kant nähtiin "protestantismin filosofina".

Vielä 30-vuotisen sodan päättäneessä Westfalenin rauhassa v. 1648 lähdettiin siitä, että Saksassa on yksi kirkko. Ykseyden ajatus eli, ja 1600-luvun yleisnero Gottfried Wilhelm Leibniz teki esityksen, jolla hän pyrki uudelleen yhdistämään luterilaiset katoliset. Tämä pyrkimys tulee selvästi esiin esimerkiksi vuoden 1530 valtiopäiville sovittelua varten laaditussa, Philip Melancthonin Lutherin myötävaikutuksella kirjoittamassa Augsburgin tunnustuksessa, jota nykyisin pidetään luterilaisen kirkon päätunnustuksena ja jonka valossa myös muita nk. tunnustuskirjoja luetaan. Samoin Martti Lutherin Vähä ja Iso Katekismus liittyivät keskiaikaiseen katekismustraditioon ja ovat sellaisina varsin ekumeenisia kristinuskon ydinsisällön esityksiä.

Suomessa reformaatiota kuvaamaan vakiintui sana "uskonpuhdistus" juuri 1800-luvulla, kun alettiin muutenkin asettaa vastakkain "protestantismi" ja "katalisuus". Kansallisen heräämisen myötä haluttiin nostaa uudelleen esiin myös Mikael Agricola Suomen reformaattorina, uskonpuhdistajana ja kirjakielen luoja ja siten Suomen kansallisen kulttuurin keskeisenä vaikuttajana.

Reformaation konteksti Ruotsi-Suomessa

Suomessa on korostettu Agricolan ja hänen työtovereidensa toteuttamaa maltillista reformaatiota, joka

vähin erin otti etäisyyttä keskiajan katolisen kirkon perintöön, mutta reformaatio ei tapahtunut samanlaisella kertarysäyksellä kuin Keski-Euroopassa. Niinpä protestanttisen ideologian vaikutus ei sekään ole ollut niin voimakas kuin Keski-Euroopassa. Yksi osoitus tästä on myös se kritiikki, jota kirkossamme on esitetty Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön (EPKY, ent. Leuenbergin kirkkoyhteisö) hankkeille, joissa on alleviivattu "protestanttista profiilia".

Esimerkiksi suomalais-ruotsalaisessa luterilais-katolisessa teologisessa dialogiraportissa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* on otettu huomioon myös Ruotsi-Suomen omanlainen kirkkohistoriallinen konteksti. Raportissa todetaan yhtäältä: "67. Kansankielisten käännösten lisäksi uusi järjestys ilmeni suomalaisissa seurakunnissa kouriintuntuvimmin, kun arvoesineet vietiin kirkoista ja kuljetettiin Ruotsiin." Toisaalta korostetaan, että uudemman tutkimuksen ansiosta kuva Martti Lutherista on muuttunut sekä roomalaiskatolilaisten että luterilaisten parissa. Poleeminen kuva on korjautunut, niin että voidaan todeta: "Luther ei halunnut hajottaa kirkkoa, vaan uudistaa perinteitä, jotka hämärsivät perussanomaa. Harvat kieltävät enää tänä päivänä, että Martti Luther, Olaus Petri, Mikael Agricola ja muut reformaattorit olivat syvästi uskonnollisia henkilöitä, jotka rehellisesti ja innokkaasti halusivat välittää evankeliumin sanomaa."

Myös jatkuvuutta keskiaikaiseen kirkolliseen perinteeseen korostetaan: "73. Luterilaiset kirkot Suomessa ja Ruotsissa erovat useimmista muista luterilaisista kirkoista sen vuoksi, että reformaation muutokset jäivät monissa suhteissa vähäisiksi. Laurentius Petrin kirkkojärjestys vuodelta 1571 liittyi kirkolliseen perinteeseen, silloin kun se oli teologisesti mahdollista. Suuri osa keskiaikaisesta liturgiasta jäi käyttöön. Pappien liturgiset vaatteet säilytettiin. Kirkko piti voimassa historiallisen piispuuden, jota kuvattiin kirkkojärjestyksessä Pyhän Hengen antamaksi, kaikkialla käytössä olevaksi ja iankaikkisuuteen saakka säilyväksi. Myös apostolinen vihkimyssuksessio säilyi, jos sen ymmärretään välittyvän piispalta piispalle rukouksen ja käten päällepanemisen kautta. ...Ruotsi-Suomessa ei sitä paitsi säilynyt ainoastaan piispan virka vaan myös keskiaikainen hiippakuntaorganisaatio, samoin kuin pitäjäjärjestelmä pitäjänkirkkoineen, mikä takasi taloudelliset edellytykset pappisviran hoitamiseksi. Tuomiokirkot ja luostarikirkot sen sijaan irrotettiin aiemmasta yhteydestään ja muutettiin seurakuntakirkoiksi, silloin kun niitä ei purettu. ...Luterilaisuuden kehittymistä Ruotsi-Suomessa toiseen suuntaan kuin muualla ohjasi erityisesti Laurentius Petrin ja eräiden myöhempien piispojen (Västeråsin Johannes Rudbeckiuksen, Turun Isak Korthoviuksen) vahva kirkon

itsenäisyyden puolustus. Kirkkoa ei alistettu täysin valtion alaisuuteen, vaan se kykeni vastustamaan kuninkaan vallankeskittämisyhkimyksiä ja pystyi vaikuttamaan virantäyttöihin ja kirkkolain säätämiseen."

Reformaation muistamisen merkitys

Reformaation pohjoismaisen kontekstin korostaminen ei kuitenkaan ole koko asia. Liitymme toisaalta myös mannermaan reformaation perusajatuksiin monessa kohdin. Kirkkokäsikirjassa "uskonpuhdistuksen muistopäiväksi" nimetyn kirkkopyhän vietto määräytyy Lutherin 95 teesin julkaisemisesta 31.10.1517. Yksi reformaation 500-vuotismerkkivuoden keskeinen kansainvälinen projekti onkin lukea ekumeenisesti näitä teesejä yhteiseksi rakennukseksi myös tänään. Tämä kertoo jo itse asiassa varsin paljon siitä, mistä juhluvuoden vietossa on kyse. Kyse ei ole lähtökohteisesti sen enempää saksalaisen kuin suomalaisen tai minkään muunkaan kansallisen kulttuurin juhlimisesta sinällään. Toisaalta on otettava huomioon, että ihmisen toiminta ei koskaan tapahdu historiallisessa tyhjiössä ja että konkreettiset tapahtumat kantavat myös laajempaa ja ainutlaatuistakin merkitystä. Siksi on paikallaan muistaa tapahtumia niiden kontekstissa. Selvää on, että Lutherin toiminta on vaikuttanut keskeisesti myös Suomessa.

Muistamisen voidaan tässä yhteydessä nähdä tarkoittavan syvimmältään – ehtoollisella tapahtuvaan muistamiseen verrannollisella tavalla – kolmiyhteisen Jumalan uutta luovien ja pelastavien tekojen nykyistämistä uskon, toivon ja rakkauden herättämiseksi ja vahvistamiseksi. Menneisyyden teot ovat todellisesti läsnä ja avaavat eteen toivon näköalan, herättävät uskon ja siivittävät rakkauden tekoihin. Ytimessä ovat siten ollen luominen, Kristuksen persoona ja työ sekä Pyhän Hengen hedelmät.

Kyse on kytkeytymisestä kirkon perustamiseen historiallisten lähtökohtien ja tapahtumien tarjoaman merkityshorisontin kautta: uuden veden pirsittamisesta alkulähteiltä ainutkertaista mennyttyä ja sen tuomaa kiteytynyttä kokemusta arvostaan, mutta myös sen virheistä oppien. Kirkko on uskontunnustuksen mukaan yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen yhteisö. Sen pirsittaminen on synnin seurausta, ja niinpä kirkon perustustyö merkitsee aina myös yhteyden, apostolisuuden ja katolisuuden eli sanoman täyteyden ja sen universaalisen ulottuvuuden huomioon ottamista. Tähänhän kutsuu jo kaste-, opetus- ja lähetyskäsky: "Minulle on annettu kaikki valta taivaassa ja maan päällä. Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni: kastakaa heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen

ja opettakaa heitä noudattamaan kaikkea, mitä minä olen käskennyt teidän noudattaa. Ja katso, minä olen teidän kanssanne kaikki päivät maailman loppuun asti.” (Matt. 28:18–20).

Luther ja Melanchthon siis tähtäsivät toiminnallaan ennen muuta evankeliumin – hyvän sanoman Jumalan armosta lahjana Kristuksessa, joka uskon kautta otetaan vastaan – esillä pitämiseen: että se on ahdistetuille sieluille selkeämmin esillä. Tätä silmällä pitäen, ja myös ajan keskeisen hengenvirtauksen, renessanssihumanismin myötä he alleviivasivat alkukielillä tutkitun ja kansankielelle jokaisen luettavaksi käännetyn Raamatun arvoa ja arvovaltaa. Raamattua tuli tosin tulkita kirkon yhteisten uskontunnustusten, kolminaisuusopin ja Kristuskokemuksen vthn kahden luonnon opin valossa, mutta kirkollisesta elämästä tuli poistaa sellaiset seikat, jotka ovat vastoin Raamatun selvää sanaa (*claritas Scripturae*). Raamatun keskus on sanoma Kristuksesta Vapahtajana. Raamatun kirjoitettu sana on ikään kuin ”Kristuksen kapalo”. Ensisijaista Jumalan sanan kuulemista on sanankuulossa oleminen kirkossa, mutta jokaisen tulisi itsekin lukea Raamattua hartaudekseen. Perheen isän tulisi Lutherin Vähää Katekismusta apuna käyttäen teroittaa Raamatun keskeistä sanomaa kotiväelleen; Katekismusta tulisi mieltiskellä ja palata siihen yhä uudestaan eikä kuvitella, että kertalukemalla kaikki on selvää. Luther korosti myös hyviä tekoja uskon hedelminä ja sitä, että vaikka kristitty on uskossa vapaa, hän on rakkaudessa kaikkien palvelija ja orja. Köyhien auttaminen on moniveroin parempi kuin kirkon kurinpitotoimista vapauttaminen aneiden ostaminen.

Reformaation lähtökohtainen katolinen, ekumeeninen intentio

Luterilainen reformaatio tähtäsi siis lännen katolisen kirkon reformoimiseen, epäkohtien korjaamiseen, ei uuteen kirkkoon. Kyse oli pitkälti myös vallasta, jurisdiktiosta ja sitä kautta kirkon ykseydestä. Sisältö ja muoto eivät reformaattorien näkökulmasta enää tukeutuneet toisiaan, joten oli tarvetta re-formaatiolle, jossa sisältölähtöisyys, kristinuskon sanoma olisi selkeämmin esillä ja määrävänä lähtökohtana.

On hyvä huomata, että reformaatiohistoriaa on puolin ja toisin luettu myös kapeasti: ei vain suhteessa roomalaiskatoliseen kirkkoon vaan esimerkiksi myös suhteessa niin kutsuttuun radikaaliin reformaatioon. Pyrkimys kirkon työn ja sanoman edistämiseen niin oman kirkon keskuudessa kuin suhteessa muihin edellyttää armon ja totuuden rinnakkaisuutta. Niinpä esimerkiksi Luterilaisen maailmanliiton kuuluisuutta saanut anteeksipyyntöä mennoniitoilta 1500-luvun uskon-

vainoista edelsi yhteisen historian lukeminen uudelleen kuunnellen vastapuolen versiota tapahtuneesta. Vasta tämän tervehtyttävän prosessin jälkeen saatettiin ja saatetaan käydä käsiksi itse asioihin, joissa kannat edelleen eroavat huomattavastikin. Sama pätee myös *Yhteiseen julistukseen vanhurskauttamisopista* (YJV). Yhteistä ja erilaista lukutapaa reformaation tapahtumista ei kuitenkaan kirjattu ylös vielä YJV:sta, vaan globaali LML:n ja paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston dialogikomisio kirjasi tämän myös suomeksi nimellä *Vastakkainasettelusta yhteyteen* julkaistuun raporttiin (2013). Se sisältää myös viisi ekumeenista kehotusta (imperatiivi), jotka tähtäävät käytännöllisten johtopäätösten tekemiseen saavutetusta yhteydestä ajatellen kirkkojen yhteistä kristillistä todistusta ja palvelua.

YJV:n johdannossa todetaan: ”1. Vanhurskauttamisopilla oli 1500-luvun luterilaiselle uskonpuhdistukselle keskeinen merkitys. Se oli sille ’ensimmäinen ja tärkein artikla’, joka oli samalla ’kristillisen opin kaikkien muiden opinkohtien ohje ja tuomari’. Ennen kaikkea vanhurskauttamisoppia korostettiin ja puolustettiin reformaation esittämässä muodossa ja erityisasemassa sen ajan roomalaiskatolista kirkkoa ja teologiaa vastaan, joka puolestaan korosti ja puolusti toisenlaista vanhurskauttamisoppia. Reformaation kannalta siinä oli kaikkien kiistojen ydinkohta.”

Kiistassa päästiin kuitenkin etenkin 60-luvulla alkaneiden teologisten dialogien myötä eteenpäin kohti yhteistä ymmärrystä asiasta. Niinpä YJV toteaa: ”4. Kaikki mainitut dialogiraportit ja myös niihin annetut kannanotot ovat osoittaneet vanhurskauttamisoppia käsitellessään suurta yksimielisyyttä lähestymistavassaan ja johtopäätöksissään.” ”5. Se on tämän Yhteisen julistuksen tavoite. Se tahtoo osoittaa, että dialoginsa perusteella tämän julistuksen allekirjoittavat luterilaiset kirkot ja roomalaiskatolinen kirkko pystyvät nyt ilmaisemaan yhteisen käsityksen, että meidät vanhurskautetaan Jumalan armosta uskon kautta Kristukseen. Siihen ei sisälly kaikki, mitä kussakin kirkossa opetetaan vanhurskauttamisesta, mutta se sisältää yksimielisyyden vanhurskauttamisopin perustotuuksista ja osoittaa, että erilaiset jäljellä olevat ilmaukset eivät enää anna aihetta oppituumioihin.”

”Loppuun viety” ja ”radikaali” reformaatio

Luther ja Melanchthon eivät siis olleet ainoita reformaattoreita, eivätkä he toimineet tyhjiössä eivätkä ilman edeltäjiä, vaikka aika kypsä suurempaan muutokseen ja murrokseen juuri heidän aikanaan ja heidän

käynnistämänsä liikehdinnän myötä. Lutheria pitemmälle reformaatioajatuksissa menivät sveitsiläisen reformaation keskeiset isät Ulrich Zwingli ja Jean Calvin. Heidän mielestään Luther oli jättänyt uudistukset puolitiehen ja he katsoivat vievänsä ne loppuun asti omassa "reformoidussa" teologiassaan. Reformoidut korostivat Lutheria enemmän Raamatun yksinomaista auktoriteettia uskon ja elämän asioissa. Reformoitu etiikka onkin perinteisesti ollut korostuneen raamatullista etiikkaa, ja kirkkokurille on annettu suurempi rooli kuin luterilaisuudessa. Jos luterilaiset ajattelivat, että kirkkoista ja jumalanpalveluselämästä tulee poistaa se, mikä on selvästi Raamatun selvän sanan vastaista, reformoidut ajattelivat, että kaikki tulee poistaa, mitä ei ole erikseen Raamatussa sanottu. Tähän liittyi myös rationalistinen ajattelumalli, jonka mukaan äärellinen ei voi käsittää ääretöntä eikä Kristus Isän oikealla puolella istuvana siten voi olla todellisesti läsnä ehtoollisella. Zwingli ajatteli, että ehtoollinen on pelkkä muistoateria ja Calvin, että Kristus on läsnä hengellisellä tavalla, uskossa läsnä, mutta ei reaalisesti eli vastaanottajan uskosta riippumatta. Sama ajattelumalli siirtyi myös kasteteologiaan, jolloin kastetta ei pidetty armon välineenä ainakaan niin vahvasti kuin luterilaisuudessa.

Vielä Zwingliä ja Calvinia pitemmälle menivät muutama muut, joita Luther kutsui yleisnimellä "hurmahenget" tai "spiritualistit". Hän torjui erityisesti ajatuksen, että henki puhuisi uskoville ikään kuin suoraan "yksityisilmoitusten" kautta ilman selkeää sidosta Raamatun sanaan. Hän torjui selkein sanoin myös Thomas Münzerin ajatuksen, että Johanneksen ilmestyksessä viitteenomaisesti mainittu 1000-vuotinen valtakunta merkitsisi sitä, että uskovat ottavat vaikka väkivalloin vallan itselleen uuden ajan koitettua. Münzer sen sijaan pyrki miekka kädessä toteuttamaan Jumalan valtakuntaa maan päällä ja koki joukkoineen verisen lopun.

On hyvä muistaa ja muistuttaa – kuten esimerkiksi neuvotteluissamme baptistien kanssa on todettu –, että luterilaisissa Tunnustuskirjoissa olevat viitteet "uudestikastajiin", "hurmahenkiin" ja "spiritualisteihin" eivät päde vaikkapa juuri nykyisiin baptisteihin siinä mielessä, että hekin korostavat Pyhän Hengen puheen ja Raamatun yhteenkuuluvuutta. He eivät myöskään katso harjoittavansa uudesti kastamista, koska eivät pidä raamatullisena kasteena vauvana saatua kastetta. Luterilaisesta ja yleensä ottaen suurten vanhojen kirkkokuntien näkökulmasta kyseessä on kuitenkin edelleen uudelleen kastaminen, jos vedellä kolmiyh-teisen Jumalan, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen kastamistarkoituksessa kastettu kastetaan uudelleen nk. uskovien kasteella. Tässäkin kysymyksessä on

jonkinlaista lähentymistä tapahtunut ja toiveissa on, että jossain vaiheessa voitaisiin päästä yhden kristillisen kasteen tunnustamiseen ja edetä sitä kautta kohti läheisempää keskinäistä yhteyttä. Tämä vahvistaisi myös yhteistä kristillistä todistusta ja palvelua.

Sveitsissä oli siis voimakkain ryhmä "reformoidut", joita pitkään myös yksinkertaisesti "sveitsiläisiksi" kutsuttiinkin. Lisäksi olivat radikaalin reformaation edustajat etenkin Saksassa, Hollannissa ja Englannissa. Heidän joukkoonsa voi lukea puritaanit, jotka kuulluisalla Mayflower-laivalla sitten pakenivat Amerikan Yhdysvaltoihin. Heidän – mukaan lukien esimerkiksi baptistit ja mennoniitat – uskonnon- ja yksilönvapautta korostava näkemyksensä sitten vaikutti amerikkalaiseen mentaliteettiin, jossa yhtäältä perustuslain lähtökohta on selkeän kristillistaustainen, vaikka valtion ja kirkon eroa korostetaan. Yksilöhurskaus on näkyvästi esillä politiikassa. Esimerkiksi baptistithan ovat perinteisesti suhtautuneet kriittisesti valtioon, mutta ovat toimineet aktiivisesti esimerkiksi rauhantyössä ja uskonnonvapausasioissa – niin myös nykyään ja niin myös Suomessa.

Omanlaisensa hahmon reformaatio sai Brittein saarilla. Siinä omaa rooliaan näytteli mm. Henrik VIII lukuisine vaimoineen. Vähitellen anglikaanisuudesta muotoutui valtionkirkko, josta 1700-luvulla erkani metodismi. Anglikaanisuus on yhdistänyt itseensä piirteitä myös katolisesta perinteestä, etenkin jumalanpalveluselä-mässä sekä kolmisäikeisen viran ja historiallisen piispuuden korostamisessa. Toisaalta myös reformoitu kristillisuus on vaikuttanut anglikaaneihin. Niin kutsutun anglokatolisen liikkeen myötä 1800-luvulla piispuuden asema vahvistui, mutta silti on edelleen varsin merkittävä joukko matalakirkollisia evankelikaalisia anglikaaneja. Heidän paristaan on lähtöisin mm. suosittu alfa-kurssi – toiminto, jonka kautta esimerkiksi Suomen Vapaakirkolla on ollut yhteyksiä evankelikaalisiin anglikaaneihin. Lisäksi on hupeneva joukko laveakirkollisia, jotka ovat joko modernisteja, kulttuurianglikaaneja tai muuten vain vähemmän aktiivisia seurakuntaihmiä, jotka eivät ole ns. kirjoittautuneet seurakuntansa äänestysrullaan.

Kaiken reformaation muistamisen tulee viimeistään Yhteisen julistuksen ja mennoniitoille osoitetun anteeksipyyntöjen jälkeen olla ekumeenista eli myönteisesti itse asiaan keskittyvää, niin että etsitään yhteyttä toisiin kristittyihin oman identiteetin, tässä tapauksessa luterilaisuuden pohjalta. Suomessa tähän innoittaa ja kutsuu myös maineemme "ekumenian mallimaana" ja ekumeenisen, myös käytännön ekumeniaa elävöittäneen Luther-tutkimuksen perinne. Jos uskonvanhurskauden periaate oli toinen keskeinen reformaati-

on periaate, toinen keskeinen ja tämän kanssa yhteen kuuluva on raamatuperiaate. Juuri uskonvanhurskaus ja Raamatun arvovalan korostaminenhan ovat perinteisesti yhdistäneet luterilaisia ja muita reformaation kirkkoja – ja nämä kaksi periaatetta kuuluvat yhteen esimerkiksi luterilais-katolisessa Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista (YJV, 1999).

Yksin uskosta, yksin Raamattu ja yksin Kristus - sola scriptura numquam sola

YJV toteaa: ”8. Näihin uusiin näkemyksiin on johtanut yhteinen tapamme kuunnella Jumalan sanaa pyhässä Raamatussa. Me kuulemme yhdessä evankeliumin, että ”Jumala on rakastanut maailmaa niin paljon, että antoi ainoan Poikansa, jottei yksikään, joka häneen uskoo, joutuisi kadotukseen, vaan saisi iankaikkisen elämän.” Taustalla tälle yhteiselle lähtökohdalle on yhtäältä se, että luterilainen osapuoli on aiempaa selvemmin tiedostanut, että vanhan kirkon uskontunnustusten liittäminen osaksi luterilaista tunnustusperustaa, ja jo tunnustus itse, merkitsee sitä, että on tietty kietynyt tulkintahorisontti, jonka valossa Raamattua tulkitaan. Toisaalta, vaikka Raamattu on kirkon kirja, se on samalla tradition kriittinen kärki, joka kutsuu kirkonkin itsetutkisteluun. Roomalaiskatolisella puolella taas selkeästi palattiin Vatikaanin II konsiliin *Dei Verbum* -dekreetissä jo kirkkoisä Irenaeuksen muotoilemaan tradition yksilähdeteoriaan, jossa ei ole mitään Raamatusta erillistä traditiouomaa vaan nähdään, että Raamattu on lähteiden lähde.

Raamatulla Jumalan sanana on keskeinen tähtäyspiste: kolmiyhteinen Jumala ja hänen suhteensa luomakuntaan, jonka keskellä on uuden luomisen toivo Luojan uskollisuuden, Kristuksen sovitustyön ja Pyhän Hengen uutta luovan toiminnan kautta. Kuten edellä mainittu YJV:n kohtakin antaa ymmärtää, Raamattu on ennen muuta armon väline. Samalla se on luterilaisen terminologian mukaan myös lakia ja evankeliumia. Se on analogisesti Kristuksen kahdelle luonnolle samanaikaisesti Jumalan sanaa ja ihmissanää. Luther kiteytti pyhän kirjan ytimen: evankeliumia on se, mikä ”ajaa Kristusta” (*Christum treiben*). Tämä kuuluu yhteen sen kanssa, että Raamattu kokonaisuudessaan on Jumalan sanaa eikä anna valtakirjaa mielivaltaisen subjektiiviselle Raamatun tulkinnalle. YJV toteaa tämän näin: ”Sanoma vanhurskauttamisesta suuntaa meidät erityisellä tavalla Uuden testamentin todistuksen keskukseen, Jumalan pelastavaan toimintaan Kristuksessa.”

Ekumeenisessa keskustelussa onkin varsin vakiintunut ilmaus, että Raamattu yksin -periaate ei koskaan ole ainoa tekijä raamatuntulkinnassa: *sola Scriptura numquam sola*. Raamatuntulkinta ja sen liturginen käyttö ohjaa oppia; toisaalta opintulkinta ohjaa Raamatun tulkitsemista ja myös liturgista teologiaa. Esiymmärrys, joka aina vaikuttaa taustalla, on kirkollisessa raamatuntulkinnassa kirkollinen eli erityisesti Kristuksessa itsensä ilmoittaneeseen kolmiyhteiseen Jumalaan ankkuroituva.

Reformaatio ja nykyinen kirkollinen konteksti

Nykyiselle kontekstille on leimallista voimakas, itse-tietoinen ja auktoriteetteja karttava individualismi. Uskonnollinen, varsinkaan kristinuskon ja luterilaisuuden mukainen, yleissivistys ei ole kovin vahva. Tarvitaankin sen avaamista, miten Raamattu Jumalan sanana, kirkko ja jumalanpalvelus rukouksen ja sakramentin vastaanottamisen paikkana sekä usko ja rakkaus kuuluvat yhteen. Taustalla on sen pohtiminen, mitä tarkoittaa, että Sana tuli lihaksi Jeesuksessa Kristuksessa. Elämänläheisyys ja ihmisen kuunteleminen hänen omassa kontekstissaan ja omassa persoonassaan ei ole tämän kanssa ristiriidassa, sillä: ”Sanan kautta on kaikki luotu”.

Piispa Seppo Häkkinen kiteyttää tutkimuksensa ”Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle” taustoittamana seuraavasti: ”Jumalan sana, ehtoollinen ja rukous ovat maallistumisen vastalääkkeitä, joiden kautta kristinuskon funktio [eli hengellinen tehtävä] voi löytää oikean tasapainon performanssin [eli uskonnon yhteiskunnallisen suuntautumisen] kanssa.” Toinen tapa sanoa tämä on se, että usko ja rakkaus, spiritualiteetti ja etiikka kuuluvat yhteen. Yleinen trendi eurooppalaisissa kirkoissa onkin ollut oman missionaarisuuden etsiminen uudelleen. Ekumenia on myös tässä etsinnässä keskeinen voimavara. Esimerkiksi luterilais-katolilaisessa dialogiraportissa *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (2013) todetaan yhteistä ekumeenista toimintaohjelmaa haettaessa näin: ”Luterilaisten ja katolilaisten tulisi yhdessä löytää uudelleen Jeesuksen Kristuksen evankeliumin voima omalle ajallemme” sekä ”Katolilaisten ja luterilaisten tulee todistaa yhdessä Jumalan armosta julistamalla evankeliumia ja palvelemalla maailmaa.” Mikään ei kaiketi estä meitä soveltamasta tätä myös luterilaisen kirkon ja SVKN:n ja FS:n suhteisiin ja yhteiseen työnäkyyn.

Muoto kantaa sisältöä ja sanat ja teot kuuluvat yhteen. Sananhan tulisi tulla lihaksi. Vaikka kirkolla ja kristittyillä ei olekaan eettisissä kysymyksissä argumentaation tasolla ylimalaista viisautta, voimme muistuttaa Jumalan rakkauden laista kymmenessä käskyssä, vuorisaarnassa ja rakkauden kaksoiskäskyssä sekä kultaisessa säännössä. Me voimme ja meidän tulee muistuttaa myös elämän transsendenttisestä perustasta ja ulottuvuudesta. Tämän kaiken tulisi vaikuttaa myös kirkon ja seurakuntien omaan toimintaan ja elämään. Parannusta ei oikein voi tehdä muiden synneistä.

Haasteena individualismin aikana on kirkon yhteisöllisen, mutta samalla yksilöä arvostavan olemuksen esiin nostaminen siten, että näytetään myös asian globaali ja luomakuntaan asti ulottuva puoli. Luterilaisesta traditiosta löytyy tähän hyviä, unohtettuja eväitä, kuten luterilaisesta ja ekumeenisesta traditiosta ammentava kirkkomme ilmasto-ohjelma ”Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus” – kuten kansainvälinen kiinnostus sitä kohtaan on osoittanut. Yhteenkuuluvuuden lähtökohtana erilaisten kesken on Jumalan itsensä Kolmiykeydet: persoonien ykseys ja erillisyydet. Ihmiset tarvitsevat toisiaan, ja suomalaiset tarvitsevat muita sekä muut meitä. Todellinen suvaitsevaisuus ei ole välinpitämättömyyttä, kaiken sallimista ja vaikenemista, vaan kiinnostusta ihmistä ja yhteisen elämän edellytyksiä kohtaan lähiyhteisöstä maailmankylään asti. On syytä havaita, että eivät ainoastaan eri kristinuskon muodot vaan myös eri uskonnot ovat tässä suhteessa monesti samalla puolella puolustaessaan elämän hengellistä ulottuvuutta sekularistista painetta vastaan. Toisaalta tulee löytää tapoja olla dialogissa niiden kanssa, jotka haluavat murtaa yleisen välinpitämättömyyden ja olla avoin kestävän perustan etsimiselle elämässä yhdessä.

Reformaation merkkipäivänä pääpaino on luterilaisen uskonpuhdistuksen vaikutuspiirissä olevan kristinuskon vaikutuksessa Suomessa, Saksassa ja muualla – unohtamatta yhteistä ekumeenista perintöä sekä teologisten dialogien ja muun ekumeenisen yhteistyön jo saavutettujen hedelmien sadonkorjuuta matkan tässä vaiheessa. Tietyllä tapaa on kuitenkin syytä pitää esillä myös uskontojen välistä vuoropuhelua. Kristinuskoa lähinnä on juutalaisuus ja luterilaisella reformaatiolla on ehkä erityinen vastuu pohtia Lutherin juutalaisvastaisten kirjoitusten vaikutushistoriaa – olkoonkin, että niin Johannes Khrysostomos kuin Lutherin katoliset keskustelukumppanitkin edustivat aikanaan varsin samanlaisia kantoja. Lutherin julkikuvassa tämä ulottuvuus kuitenkin korostuu, mikä antaa myös mahdollisuuden tuoda esiin nykyisiä myönteisen vuoropuhelun saavutuksia sekä toisen maailmansodan jälkeen esiin nostettua kristinuskon juutalaisen taustan ulottuvuutta. On hyvä huomata myös se, että

jo reformaatioaikaan oli myös juutalaisiin ymmärtäväisemmin suhtautuvia ääniä ja että esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin panos kristityiksi kastettujen juutalaisten, mutta myös yleensä juutalaisten hyväksi ja puolesta, nousi vankasti kristillisestä ja luterilaisesta traditiosta sekä Kristus-keskeisestä raamatuntulkinnasta.

Reformaation merkkipäivä ja kansankirkko-konseptio

Luterilaisuutta on luonnehdittu Sanan ja sakramenttien kirkoksi. Tämä tarkoittaa, että Raamatulla sekä julistetulla evankeliumilla ja Sanaan pohjaavalla rukouksella sekä kasteella, ehtoollisella (ja ripillä) on luterilaisuudessa keskeinen sija. Individualistisessa nykykontekstissa on syytä nähdä, että Sana ja sakramentit eivät ole tarjolla tyhjiössä vaan kirkossa, joka on näkyvä yhteisö ja jolla on tietty historiallisesti ja teologisesti määrittynyt muotonsa ja rakenteensa, joka kuitenkin muokkautuu myös ajan ja paikan mukaan.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kannalta, ja maamme kirkkoja yleensä ajatellen, kansankirkko herättää käsitteenä kysymysmerkkejä, mutta se on edelleen myös hyväksytty etsivän armon konseptiona Suomessa ja kansainvälisesti. Sitä on haastettu ketteräliikkeisen evankelioinnin ja individuaalisten tarpeiden nimissä. Paineita luo myös se, että Suomi kansainvälistyy ja moniuskontoistuu melko nopeaan tahtiin. Kansankirkko on myös kansojen kirkko jo Suomessa. Toisaalta on puhuttu kansalaisten kirkosta ajatellen sitä, että ihmiset ovat nykyisin varsin itsenäisiä toimijoita ja muodostavat myös omia yhteisöjään – esimerkkinä vaikkapa Facebook-ryhmät. Kirkkona olemisen pohdinta Suomessa haastaa joka tapauksessa myös syvempään luterilaiseen ja ekumeeniseen kirkko-opilliseen syväluotaukseen ja siitä tehtäviin johtopäätöksiin, jotta kirkon hengellinen perustehtävä toteutuisi mahdollisimman hyvin sekä sisällön että muodon puolesta mahdollisimman monien elämässä. Yksi ekumeeninen apuneuvo tässä on Faith and Order -komission dokumentti *The Church: Towards a Common Vision* eli suomeksi *Kirkko: yhteistä näkyä kohti*.

Sekularisaation haaste ja postsekulaarin yhteiskunnan potentiaali: Kohtaamisen kirkko

Reformaation kirkot kuuluvat nykyisin monesti niin kutsuttuihin valtaviiran protestanttisiin (mainline) kirkkoihin, joiden jäsenmäärä on Euroopassa ja eurooppalaisen kulttuurin vaikutuspiirissä laskenut –

niin Saksassa, Pohjoismaissa, Englannissa, Sveitsissä kuin USA:ssa, niin että nimitys "valtavirta" tulee kysymyksenalaiseksi. Erityisesti Virossa, Tsekin tasavallassa ja itäisessä Saksassa reaaliosialismi johti kristillisten kirkkojen näivettymiseen. Kullakin alueella on arvostettu protestanttista rationaalisuutta ja etenkin Virossa luterilaisuus näyttäytyi saksalaisten uskontona, ortodoksisuus venäläisten. Kirkosta ei koskaan tullut kansankirkko siinä mielessä kuin Pohjoismaissa.

Näyttää siltä, että protestanttinen kristillisuus, joka ei monestikaan samalla tavoin näkyvällä tavalla kietoudu osaksi elämänmuotoa ja kulttuuria kuin ortodoksinen tai roomalaiskatolinen kristillisuus, joutuu ehkä helpommin pois mielestä, kun se on poissa näkyvistä. Protestantismia on osin oikeutetusti syytetty liiasta sisäisyyden ja järjen korostamisesta ja kokonaisvaltaisen mystiikan ja aistien huomioon ottamisen, yhteisöllisyyden puutteesta. Toisaalta nopeimmin kasvavia kirkkoja ovat kansainvälisesti ottaen olleet organisaatioltaan ja traditioiltaan kevyet, kokemuksellisesti ja nopeasti omaksuttavat karismaattisen ja helluntailaisen kristillisyyden muodot.

Luther vielä korosti yksilön ja yhteisön samanaikaisuutta, mutta valistusajan myötä individualismi on vähitellen vahvistunut ja karistanut postmodernin epähistoriallisuuden siivittämänä kristinuskon perinnettä harteiltaan. Toisaalta monin paikoin on etäännytty menneestä traditiosta siten, että myös vastustus on sammunut ja myös tätä esi-isien ja -äitien kristillistä perinnettä voidaan lähestyä ennakkoluulottomammin ja avoimemmin. On havahduttu siihen, että uskonnot eivät katoakaan ja että tämän tosiasian kanssa on elettävä. Ei ole järkeä tuhlaa elämän merkitysresursseja. Samanaikaisesti kuitenkin uskonnonvapaus on monin paikoin heikentynyt ja puhe kristittyjen vainoista on palannut kansainvälisiin keskusteluihin varsin voimakkaasti.

Protestantismien vahvuudet – pelkistäminen, sana ja yksilökeskeisyys, voimakkaiden tunneilmaisujen karttaminen, järkevä ajanmukaisuus – ovat joka tapauksessa olleet myös sen heikkouksia. Nytemmin tosin paluuta on tehnyt – karismaattisuuden ja luterilaisuuden onnistuneesti yhdistäen, voimakkaasti kasvavan Etiopian Mekane Yesus -kirkon piirissä kehitettyä termiä käyttäen – ajatus "kokonaisvaltaisesta lähetyksestä". Koko ihminen tulee kohdata fyysisenä, henkisenä ja hengellisenä kokonaisuutena. Yksityistä ja julkista, maallista ja hengellistä, ei voi keinotekoisesti erottaa toisistaan, vaikka tiettyjä erotteluja pitää tiettyissä tilanteissa tehdä. On turmiollista takertua vanhentuviin kulttuurimuotoihin ja/tai muuttua ajanmukaisuuspyrkimysten kautta mitään sanomattomak-

si ja liian samankaltaiseksi muun kulttuurin kanssa, niin että koetaan, että kirkosta ei löydy mitään uutta ja omintakeisesti puhuttelevaa lisäarvoa ja evästä elämälle. Kun juuret unohtuvat, myös juuresta versonut hedelmä unohtuu ja näivettyy. Tästä on ollut merkkejä läntisessä kulttuuripiirissä jo pitkään.

Luterilaisesta näkökulmasta tarvittaisiin kaiketi selkeälaista reformaatiota, joka tähtää luovaan tasapainoon yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden, Sanan ja sakramenttien, perinteen ja nykypäivän, järjen ja tunteen, kuuliaisuuden ja vapauden sekä etiikan ja spiritualiteetin välillä. Kirkkomme uusi strategia tähtää tähän suuntaan todetessaan kirkon tehtävästä: "Kirkko kutsumu ihmisiä Jumalan yhteyteen sekä rohkaisee välittömään lähimmäisistä ja luomakunnasta." Arvot ovat raamatullisesti usko, toivo ja rakkaus. Tavoitteita on neljä:

1. Nostamme sanoman esiin: "Puhumme Jumalasta, Jeesuksesta ja Pyhästä Hengestä rohkeasti ja ymmärrettävästi kaikkialla".
2. Kohtaaminen koskettaa,
3. Rakastamme lähimmäistä,
4. Arvostamme jäsenyyttä".

Reformaation kirkkoja on yhdistänyt Kristus-uskon, Jumalan armon ja Raamatun korostaminen. Jos Raamattu on painunut taka-alalle, myös Kristus-uskon muheva maaperä on menettänyt elinvoimaansa. Ekuomenia eli kirkkomme strategian näkökulmasta jakamattoman kristikunnan perinnöstä ammentaminen luterilaisesta identiteetistä käsin silmät ja korvat avoinna niin kristilliselle sisällölle kuin tämän päivän ihmisten todellisille kysymyksille tarjoaa potentiaalisesti hyvän lähtökohdan uuden elinvoiman löytämiselle yhteisistä lähteistä, joiden vesi ei ole samentunutta vaan raikasta ja virvoittavaa.

Reformaation merkitys ja vaikutus tämän päivän kirkossa ja yhteiskunnassa

Esitelmä Vapaan kristillisyyden neuvoston ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tapaamisessa Helsingissä 18.8.2014

Harri Kuhlamppi

Reformatio (lat.) tarkoitti antiikin aikana mitä tahansa muutosta huonommasta parempaan sekä palaamista aiempiin hyviin ajatuksiin ja käytäntöihin. Keskiajalla luostareiden reformaatio tähtäsi puolestaan kurin ja järjestyksen palauttamiseen ja kunnostautumiseen uskonnollisen elämäntavan vaalimisessa. Kun nykyään puhumme reformaatiosta uskonnollisessa yhteydessä tarkoitamme sillä ennen muuta sitä monitahoista prosessia, jonka vyöry kirkon piirissä alkoi 500 vuotta sitten.

Suomalaisesta näkökulmasta nähtynä Martti Lutherin 95:n teesin julkistaminen vuonna 1517 oli reformaation liikkeelle sysäävä tekijä, jonka tuloksena on nähty suunnaton muutos niin kirkollisella kentällä kuin yhteiskunnallisessa elämässäkkin. Reformaation kannalta merkittäviä asioita oli kuitenkin tapahtunut jo ennen Lutheria ja monin verroin enemmän on tapahtunut hänen jälkeensä. Reformaation alku voidaan perustellusti sijoittaa määrättyyn vuoteen (siis v. 1517), koska siitä alkoi merkittävien tapahtumien ja muutosten sarja. Reformaation päättymisestä ei kukaan ole kuitenkaan puhunut mitään. Mikäli reformaation päättymiselle ei kenelläkään ole esittää päättymisajankohtaa, tarkoittaa tämä sitä, että reformaatio jatkuu edelleen. Itse asiassa olemme tulleet aikaan, jolloin kaikenlainen uudistaminen on kokoaikaista. Maailmamme elää jatkuvassa reformaatiossa ja aikamme vakiotilanne on pysyvä muutos, eivätkä kirkot pysty elämään minkään toisen todellisuuden mukaan.

Mikäli hyväksymme tällaisen määrittelyn, ei reformaation tarkastelu kohdistu ainoastaan historiallisiin tapahtumiin ja kehityskuluihin, vaan se on silmien avaamista siihen reformaation todellisuuteen, jonka piiriin mekin tässä ja tänään kuulumme. Tämä tarkoittaa myös sitä, että huomio ei kohdistu pelkästään historiallisen reformaation myötä syntyneisiin ajatuksiin, vaan myös oman aikamme kokemuksiin ja toimintaan.

Esitelmäni tarkoituksena on tarkastella muutamia teemoja, jotka liittyvät erityisesti Lutherin toimintaan reformaattorina ja jotka ovat merkittäviä suomalaisen vapaan kristillisyyden kannalta. Tämä vapaan kristillisyyden näkökulma tuo auttamatta tietoisuuteemme myös sellaisia reformaatioon liittyviä teemoja, jotka ovat syntyneet luterilaisen valtavirran ulkopuolella. Esimerkiksi anabaptistien, Ulrich Zwinglin, Jean Calvinin tai John Wesley'n hengellinen ja teologinen perintö on Suomessa selvästi enemmän läsnä vapaitten suuntien kristillisyydessä kuin luterilaisen kirkon elämässä ja ajattelussa. Lutheriin liittyvissä teemoissa pitäytyminen on kuitenkin tässä yhteydessä välttämätön raja. Tarkoitukseni on pohtia reformaation merkitystä ja vaikutusta oman aikamme kirkkoille ja yhteiskunnalle arvioimalla sitä kirkkokuntien rajat ylittävänä ja päättymättömänä tapahtumaketjuna.

Uskonpuhdistus-termin sijasta haluan puhua reformaatiosta, koska se käsitteenä kätkee sisäänsä muutakin kuin vain uskonkäsitysten puhdistamisen vie-raista tai epätoisista aineksista, tai uskonharjoituksen perkaamisen vastaamaan oikeaksi koettua ja tarkoik-senmukaiselta tuntuvaa muotoa. Reformaatio voi olla yksilöiden koko elämää koskeva, henkilökohtainen ja sisäinen kokemus, mutta samalla se on myös uskon-yhteisöissä tapahtuva uudistava, elävöittävä, eheyttävä ja voimaannuttava prosessi.

Reformaatio ja spiritualiteetti

Reformaatio on eräs kaikkein merkittävimmistä maailmaan ja historian kulkuun vaikuttavista ilmiöistä. Jo 1500-luvulla reformaation myötä esiin nousseet ajatukset ovat muokanneet lukemattomien ihmisten ajattelua ja siten ohjanneet uskon-yhteisöjen ja yhteis-kuntien kehitystä. Kuitenkin on syytä panna merkil-le, että reformaation lähtökohdat ovat yksilötason pyrkimyksessä löytää läheisempi yhteys Jumalaan ja tavoittaa mielekäs tapa hahmottaa hengellisyyden

ydinkysymyksiä. Lutherin kohdalla tämä etsintä kiteytyi hänen haluunsa löytää armollinen Jumala. Hänen kokemansa tarve ja sitä seurannut kamppailu ja etsintä ohjasivat hänet aikanaan pohtimaan yleisemmällä tasolla kristillisen uskon peruskysymyksiä. Ilman Lutherin omaa sielunhätää ja sisäistä ristiriitaisuutta - ja jopa ajoittaista epätoivoa - olisi reformaatio tuskin päässyt liikkeelle siinä muodossa, jollaisena se sittemmin on ilmennyt. Varsinkin Lutherin käsityksillä vanhurskauttamisesta vaikuttaa olevan yhteys hänen omiin kokemuksiinsa.

Dosentit Virpi Mäkinen ja Pekka Kärkkäinen korostavat kuinka myöhäiskeskiajalla syntynyt uusi hurskaus, *devotio moderna*, muokkasi merkittävästi Lutherin spiritualiteettiteologiaa.¹ Se oli tekijä, jonka seurauksena painopiste siirtyi yksittäiseen kristittyyn. Reformaation ja renessanssin ajatusten myötä yksilöstä tuli itsenäinen ja lisääntyvässä määrin autonominen toimija ja myös uskonelämän ja hengellisyyden kysymyksissä. Reformaatio on ollut keskeisesti vaikuttamassa siihen, että moderni ihmiskäsitys vähitellen muodostui. Sen mukaan jokainen ihminen nähdään erillisenä yksilönä, vapaana ja vastuullisena. Vähitellen, tämän ajattelutavan muuttumisen myötä, tie avautui demokratialle, yksilönvapauden toteutumiselle ja perusoikeuksien muodostumiselle olennaiseksi osaksi länsimaista ajattelua ja yhteiskunnallista elämää.

Lutherin oma hengellinen etsintä oli kuitenkin liikkeelle panevana voimana ja perustana hänen myöhemmälle toiminnalleen ja teologisille ajatuksilleen. Monet hänen evankelisen uskon peruskäsityksiä käsittelevistä teksteistään ovatkin lähellä ihmisten arkitodellisuutta ja relevantteja kenen tahansa kohdalla. Reformaatio lähti liikkeelle Lutherin omalla kohdalla hyvin henkilökohtaisella tasolla; pyrkimyksenä sisäiseen sopusointuun ja ohjautumisena uudenlaista uskonkokemusta kohti. Hänen toimintansa paljastaa vahvan omakohtaisen vakuuttuneisuuden ja sitoutumisen itse muodostettuihin, kirkon opista poikkeaviin käsityksiin. Lutherin oma perinpohjainen ikävöinti armollisen Jumalan yhteyteen muokkasi hänen armooppia koskevia käsityksiään.²

Kokemus reformaation lähtökohtana

On mielestäni perusteltua väittää, että aito yhteisön kokema reformaatio edellyttää ratkaisevaa lii-
kahdusta

yksittäisten ihmisten sisimmässä jollakin hyvin syvällä tasolla, varsinkin niiden kohdalla, joista reformaatio lähtee liikkeelle ja joilla on vaikutusta sen kehitykseen. Reformaatio ei ole vain ulkoisten seikkojen järjestämistä uuteen, parempaan järjestykseen. Opin saneeraamisella tai kirkon rakenteiden muuttamisella on reformaatioprosessissa olennainen rooli, mutta ne eivät yksin merkitse reformaatiota. Reformaation suhde spiritualiteettiin on kiinteä ja dynaaminen. Ajattelussa, toiminnassa, asennoitumisessa ja sosiaalisissa suhteissa voi tapahtua merkittäviä muutoksia, kun jotakin sisimmässä on asettunut uuteen asemaan ja todellisuudelle on löytynyt tuore tulkinta. Mooseksen oli välttämätöntä kokea palavan pensaan ihme (2.Moos. 3), Jesajan tuntea temppelein perustusten järkkyvän enkelinäkönsä yhteydessä (Jes. 6) ja Saulin oli kohdattava Herra Damaskon tiellä (Apt. 9:1-19), ennen kuin Jumala saattoi päästä toteuttamaan suunnitelmiaan heidän kohdallaan. Aistittavan kokemuksen myötä syvällä sisimmässä tapahtuu jotakin vielä merkittävämpää.

Sen paremmin uskoon liittyvän kokemuksellisen ulottuvuuden kuin tietoisten valintojen ja uskonratkaisujen korostus eivät ole olleet merkittäviä piirteitä luterilaisessa opetuksessa tai seurakuntaelämän käytännössä. Sitä vastoin vapaan kristillisyyden piirissä ne ovat keskeisiä elementtejä kuvattaessa uskonollista kokemusta: Jumalan kutsuun on vastattava, etsikkoajoista on otettava vaari, on raivattava pois kaikki se, jonka tietää estävän syvällisen muutoksen kokemisen, ja elämä on pyrittävä suuntaamaan Jumalan tahdon mukaiseksi.

Toisaalta näiden teemojen suhteen, niin kuin monen muunkin asian kohdalla, jakolinjat eivät kulje kirkkokuntien välillä vaan usein suoraan niiden halki. Eivät kaikki vapaiden suuntien kristityt ole tiukan ratkaisukristillisyyden kannalla, eivätkä kaikki luterilaiset ole sille immuuneja.

Haaste, joka sen sijaan meitä kaikkia yhdistää, liittyy ihmisen ja Jumalan välisen yhteistyön olemuksen pohtimiseen. Mikä on meidän ihmisten rooli Jumalan suunnitelmien toteutumisessa ja toteuttamisessa? Mitkä ovat meidän vastuumme ja velvollisuutemme, ja mikä jää puolestaan Jumalan hoidettavaksi? Annammeko tilaa Jumalan toiminnalle? Mitä ihmisissä tapahtuu, kun he tulevat vedetyiksi mukaan Jumalan maailmaan? Mitä kaikkea ihminen voi tuoda siihen

1 Mäkinen 2008, 8-9. Kärkkäinen 2008, 113-116.

2 From Conflict to Community 2013, s. 20-21

prosessiin, jossa Pyhä Henki saa aikaan muutosta, kasvua ja kypsymistä ihmisten sisimmässä ja koko heidän elämässään?

Eräs keskeinen piirre Lutherin reformaattorin työssä oli hänen Kristus-keskeinen korostuksensa. Kristus itse on se vanhurskaus, joka meidät syntiset vanhurskauttaa. Armo ei ole tarjolla erillisenä hyödykkeenä, joka Kristuksesta irrotettuna toimitettaisiin meille kirkollisten toimenpiteiden välityksellä. Tuomo Mannermaa, Simo Peura, Antti Raunio ja muut suomalaiset tutkijat ovat osoittaneet, että Lutherin mukaan emme suhteessamme Jumalaan ole vain passiivinen saaja-osapuoli. Spiritualiteetti ei ole saamattomana vastaanottajan roolissa odottelua. Meidät on kutsuttu osallisuuteen, yhteyteen ja kumppanuuteen Kristuksen kanssa. Niinpä sellaiset Lutherin käyttämät käsitteet kuin *unio*, *participatio* ja *co-operatio* kuvaavat Kristus-suhteen olemusta ja laatua.³

Jumala saa aikaan reformaation, eivät ihmiset

Uskonyhteys Kristukseen on kokonaisvaltainen, vuorovaikutteinen, ajattelua, tunne-elämää, käyttäytymistä, ihmissuhteita ja toimintaa koskeva asia. Kristus on läsnä kaiken maallisenkin keskellä. Todellisuutemme ei enää jakaannu kahden regimentin kaltaisella tavalla pyhään ja profaaniin. Kristuksen läsnäolo on edellytyksenä uudenlaiselle olemiselle, uudelle todellisuudelle, jossa omaa rikkinäisyyttä ja vajaamittaisuutta ei työnnetä sivuun oman valinnan pohjalta. Jumalallinen läsnäolo ja Pyhän Hengen voima luovat uutta. Lähtökohdat reformaatiolle ovat syntyneet.

Amerikkalainen luterilainen teologi Gilbert Meilaender kuvaa kirjassaan *The Freedom of a Christian* sitä muutosta ja uudistumista, jonka Kristus saa uskovassa aikaan. Kirja tarjoaa varsin vavahduttavan lukukokemuksen ja avartaa ajattelua. Itse asiassa se on mainio kirja armosta, Jumalan kutsusta ja ihmisyyden merkityksestä. Jossakin kohtaa kirjan alkupuolella minua jäi kuitenkin askarruttamaan se tapa, jolla Mailaender määrittelee kuuliaisuuden olennaisena Kristuksen uudistaman ihmisen ominaisuutena. Minulla ei tosin ole ainoatakaan vastaväitettä Meilaenderin toteamukseen, enkä pysty osoittamaan yhtään aukkoa hänen argumentaatioissaan. Vaikka kuuliaisuus Juma-

lan kymmenen käskyn laille onkin kiistaton Jumalan lapsen ominaisuus, ei ehdottominkaan kuuliaisuus ole lopulta sitä, mikä parhaimmillaan on Kristuksen tarkoitus meihin nähden. Kuuliaisuudessa kilvoittelija on kuitenkin eettisiin ihanteisiin nähden passiivinen. Kaikesta kielletystä pidäyttyvä ja kaikkea pahaa välttävä ihminen ei ole tehnyt vielä mitään, mikä olisi itsessään arvokasta ja hyvää.

Puhuessaan rukouksesta kuuliaisuuden työnä Jari Jolkkonen määrittelee kuuliaisuuden hengellisen perustan.⁴ Kristuksessa taivaan parhaimmat lahjat tuodaan ulottuvillemme ja rukouksemme on kuuliaisuutta hänen kutsulleen. Kuuliaisuus ei siis nouse eettisestä ryhdistäytymisestä, vaan se on seuraus luotamuksesta Jumalan hyvyyteen ja rakkauteen, jotka ovat Kristuksessa tarjolla meille. Hänen läsnäolonsa ilmenee kykynä myötätuntoon, ei pelkästään kykynä pidättä toisen vahingoittamisesta. Sisäinen reformaatio muovaa vähitellen riittävät henkiset edellytykset mahdollistamaan asettumisen toisen asemaan. Tällä tavoin muodostuvat myös käyttäytymisessä ilmenevän kuuliaisuuden edellytykset.

Luther kirjoitti 95:n teesinsä selityksessä: "Kirkko tarvitsee reformaation, joka ei ole ihmisten aikaansaannosta, ei paavin, ei monien ihmisten, kuten kardinaalien, mistä äskettäinen piispojen synodi oli osoituksena, vaan se on koko maailman työn tulos, itse asiassa se on ainoastaan Jumalan työtä. Kuitenkin yksin Jumala, joka on luonut ajan, tietää milloin tämän reformaation aika on."⁵

Reformaatio on aina Jumalan työtä ja Pyhän Hengen toiminnan tulosta, mutta se on aina myös seurausta ihmisten ja yhteisöjen aktiivisesta osallistumisesta. Ilman inhimillistä panosta Jumalan suunnitelmatkaan eivät toteutuisi täysimittaisina maailmassamme. Valitettavasti kuitenkin meidän houkutuksemme on pyrkiä tekemään sitä, minkä yksin Jumala vain voi saada aikaan, mutta samalla luistaa siitä, mikä olisi meidän tehtävämme ja velvollisuutemme ja joka jää tekemättä, elleimme me ihmiset sitä tee.

Reformaatio nyt

Kun keskiajan lopulla yksilöllinen mielipiteenmuodostus ja auktoriteettien tiukasta ohjauksesta vapautunut

3 Braaten & Jenson 1998.

4 Jolkkonen 2003, s. 97-112.

5 From Conflict to Communion 2013, s. 24

ajattelu saivat tilaa, johti se erilaisiin teologisiin käsityksiin ja uusiin hartauselämän muotoihin. Maallikot saivat sijaa toimia. Reformaatio ei synnyttänyt yhtä yhtenäistä kirkkoa, vaan esiin työntyivät vaihtoehtoisia käsityksiä ja korostuksia. Reformaation historia on ollut eri suuntiin kulkemisen – ehkä jonkun mielestä suorastaan hajaannuksen – historiaa.⁶ Varsinkin runsaan parin viimeisen vuosisadan aikana on syntynyt lukuisia määriä eri tavalla ajattelevia, uskovia ja toimivia ryhmiä, joiden juuret ovat 1500-luvun reformaatioissa. Amerikassa on näyttänyt olevan tilausta uusien protestanttisten kirkkojen synnylle, kun taas Euroopan puolella herätykset ja muut hengelliset liikehännät ovat pysyneet enimmäkseen reformaation ensiaallosta syntyneiden kirkkojen sisällä. Syyt ryhmien erilleen ajautumiseen ja pirstaloitumiseen ovat opillisia, toiminnallisia ja asenteisiin, kirkkojärjestykseen, hallintoon tai jumalanpalvelustyyliin sekä moniin muihin seikkoihin liittyviä.

Teesiensä kautta Luther halusi vain herättää akateemisen keskustelun havaitsemistaan epäkohdista, mutta toisin kävi. Hän ei aavistanut millaisen matopurkin hän oikein teeseillään tuli avanneeksi. Oppineitten lisäksi Lutherin ajatukset herättivät mielenkiintoa paljon laajemmalti. Luther itse tuli temmatuksi intensiiviseen toimintaan reformaation hyväksi. Hän ei suunnitellut ryhtyvänsä reformaattoriksi, vaan pikemmin ajautui siihen rooliin. Hän oli varsin usein pakotettu toimimaan pikemminkin reaktiivisesti kuin proaktiivisesti. Varsinkaan alkuvaiheessaan reformaatio ei ollut tiettyä tavoitetta kohden ohjattu tai järkevästi hallittu prosessi.

Tämän johdosta reformaatio ei mielestäni ansaitse kiittäviä tyyliä. Jos reformaatio ymmärretään laaja-alaisena jatkumona ja dynaamisena prosessina, tämä näkökulma vaikuttaa myös siihen tapaan, jolla lähestymme reformaation teemaa ja tulevaa juhluvuotta. Luterilaisilla on tuki omat edellytyksensä juhlia Lutheria ja hänen liikkeelle saamaansa reformaatiota. Voimme myös yhdessä päättää keskittyä vain Lutheriin ja tarkastella reformaatiota yksinomaan hänen elämäntyöstään käsin. Emme kuitenkaan voine olla kokonaan tiedostamatta kuinka reformaation myötä moninaisuus on kukoistanut samalla kun ykseyden kokeminen eri ryhmien välillä on ollut ajoittain haasteellista.

Reformaation 500-vuotisjuhlaa voitaisiin ehkä juhlia yhdessä esimerkiksi yhteisen juhluvuoden palveluprojektin merkeissä. Yhteen rintamaan asettumalla ja ryh-

tymällä tekemään työtä yhdessä, pystyisimme ehkä osoittamaan mikä reformaatio on todella olennaista ja juhlimisen arvoista.

Kirkkojemme aktiivijäsenillä on käsitys siitä, mitä reformaatio on ja mitä se heille merkitsee. Yhteiskuntamme maallistuminen merkitsee kuitenkin sitä, että se joukko, jolle reformaation teemat ovat merkittäviä, käy koko ajan pienemmäksi. Koska meidän kaikkien uskonnonvapautemme kohdistuu lisääntyvässä määrin uhkia, meillä ei ole varaa olla tiivistämättä yhteistyötä. Toki reformaation juhluvuonna on syytä puhua reformaation sisällöstä, merkityksestä ja sen annista omalle ajallemme kaikilla mahdollisilla foorumeilla. Teot ovat kuitenkin lopulta se, millä on todellista merkitystä.

Reformaation juhluvuoden palveluprojekti:

- lähtökohtana ihmisten todelliset tarpeet ja niihin vastaaminen
- perusidea: ruohonjuuritason ekumeniaa; yhteyden rakentamista yhdessä työskentelemisen kautta
- mahdollisimman suuri määrä vapaaehtoisia mukaan kaikista kirkkokunnista
- tavoitteena
 - ihmisten kohtaaminen, vuorovaikutus ja yhteisöllisyyden vahvistaminen
 - eri kirkkojen jäsenten välisen yhteyden luominen, vahvistaminen ja vaaliminen
- kohteena voisivat olla esim.
 - yksinäiset vanhuks
 - syrjäytymisvaarassa olevat nuoret
 - koulukiusaamisesta kärsivät lapset
 - maahanmuuttajat
 - pakolaiset
 - romanikerjäläiset
 - tai jokin muu tukea tai apua tarvitseva ryhmä
- mandaatti:
 - Joh. 17:11: ”Minä en enää ole maailmassa, mutta he jäävät maailmaan, kun tulen luoksesi. Pyhä Isä, suojele heitä nimesi voimalla, sen nimen, jonka olet minulle antanut, jotta he olisivat yhtä, niin kuin me olemme yhtä.”
 - Joh. 13:35: ”Kaikki tuntevat teidät minun opetuslapsikseni, jos te rakastatte toisianne.”
 - 1. Joh. 3:18: ”Lapseni, älkäämme rakastako sanoja ja puheissa, vaan teon ja totuudessa.”

Kirjallisuus

BRAATEN, CARL E. & JENSON, ROBERT W. (TOIM.)

1998 *Union with Christ, The New Finnish Interpretation of Luther*. William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI.

FROM CONFLICT TO COMMUNION, LUTHERAN-CATHOLIC COMMON COMMEMORATION OF THE REFORMATION IN 2017.

Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2013.

JOLKKONEN, JARI

2003 Rukous kuuliaisuuden tekona. – *Spiritualiteetin käsikirja*. Toim.: Seppo Häyrynen, Heikki Kotila, Osmo Vatanen. Kirjapaja, Helsinki.

KÄRKKÄINEN, PEKKA

2008 Lutherin matka reformaatioon. – *REFORMAATIO Henkilökuvia ja tutkimussuuntia*. Toim. Joona Salminen. STKS, Helsinki.

MEILANDER, GILBERT

2006 *The Freedom of a Christian; Grace, Vocation and the Meaning of Our Humanity*. Brazos Press, Grand Rapids, MI.

MÄKINEN, VIRPI

2008 Katolinen teologia reformaation aattona. – *REFORMAATIO Henkilökuvia ja tutkimussuuntia*. Toim. Joona Salminen. STKS, Helsinki.

VAINIO, OLLI-PEKKA

2003 Luterilaisen spiritualiteetin ongelmakohtia. – *Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologiaan*. Toim. Olli-Pekka Vainio. Kirjapaja, Helsinki.

Reformationens arv i den sekulära människans tänkande

Jan Edström, Frikyrklig Samverkan

"Förnyelse förutsätter förändring, men förändring är inte alltid förnyelse"

"Uudistaminen edellyttää muutosta, mutta muutos ei aina ole uudistus"

Reformationen var både förändring och förnyelse. Alla är vi barn av reformationen.

Tässä muutamia hajanaisia ajatuksia, jotka saattavat auttaa meitä pohtimaan tämän päivän kirkkoja reformaation ja modernin ihmisen näkökulmasta.

Reformationens människosyn

- Betoningen av individen, dennes rättigheter och möjligheter. Inte bara som en del av familjen, samhället, kyrkan, utan som person och individ.
- Människans myndigförklarande inför Gud. Detta lyftes fram både av Luther, anabaptister och andra.
- Betoningen av samvetsfrihet. Här sås ett frö till dagens mänskliga rättigheter, även om reformationen på många andra punkter inte beaktade dessa i relation till bl.a. mennoniter och anabaptister.
- Reformationens viktiga ledord var: FRIHET!

Hur ser dagens reformatoriska kyrkor ut ur den moderna, sekulära människans perspektiv? Står kyrkorna för frihet eller inskränkthet, kreativitet eller konservering, salighet eller saklighet (ilo vai asiallisuus).

Genom att göra en övning med **antingen eller – frågor** kan vi försöka sätta oss in i människors situation som betraktar kyrka och församling med ett utanförperspektiv.

Vi gör dem med glimten i ögat

- Kärlek eller hat
- Fotboll eller ishockey
- Hjälte (sankari) eller martyr (marttyyri)
- Luther eller Melancthon
- Calvin eller Zwingli
- Barack Obama eller Martin Luther King
- Agricola (tro, bildning) eller Mannerheim (nationalism, hjältemod)

- Kyrkomötet eller lokalförsamlingen
- Mission eller nödhjälp
- Ekumenik eller religionsdialog
- Kyrkkaffe eller nattvard

Kuten huomaamme, meidän on joskus mahdotonta valita vain yksi vaihtoehto, kun tunnemme molemmat perspektiivit. Monilla ihmisillä on kuitenkin hyvin rajoittunut näkemys kirkosta, riippuen mistä asiasta tai näkökulmasta on kysymys.

Här är några påståenden vi kan fundera (detta hann vi inte diskutera på mötet)

- Gudstjänsten på folkspråket var den viktigaste enskilda reformen
- Reformationen på 1500-talet föregicks av många personer och rörelser som ville reformera kyrkan
- Utan Gutenbergs böcker hade reformationen aldrig tagit fart
- Reformationen fick också politiska konsekvenser
- Calvin var en god teolog
- Luther var antisemit
- Mitt eget samfund är det som tydligast förvaltar arvet från reformationen
- Finlands ev.luth. kyrka är den mest lutherska kyrkan i världen
- Luther skulle glädjas över kyrkorna i Finland och deras sätt att förvalta reformationen
- När kyrkan tappar mark går viktiga värden förlorade i samhället
- Kyrkan behöver en ny reformation
- Jag vill vara med och förnya kyrkan

Jan Hus ja John Wiclif olivat reformaation edelläkävijöitä. Lutherin, Calvinin, Zwinglin ja Müntzerin lisäksi meidän kannattaa muistaa myös radikaalireformaation merkittäviä hahmoja. Sellaisia olivat Conrad Grebel ja Felix Manz, Zwinglin entiset oppilaat. Mantz oli ensimmäinen anabaptistinen marttyyri. Myös teologi Balthazar Hubmaier oli suuri vaikuttaja, joka jätti jälkeensä muutamia merkittäviä teoksia.

Den missförstådda på Luther

Den moderna människan har ofta ett förvanskat perspektiv av reformatörerna, i vårt land har bilden av Martin Luther varit ganska skev. På senare år har bilden av Luther dock balanserats upp.

Luther, paradoxal och motsägelsefull

Författaren Per Svensson har skrivit en livfull skildring om reformatorn Martin Luther. Han konstaterar att Martin Luther var en paradox, en sorts Dr Jekyll och Mr. Hyde. Detta motsatspar har hämtats från litteraturhistorien, från en bok som skrevs 1886 av Robert Louis Stevenson.

"Enligt Svensson var Luther en "mörkerman med en lära av ljus". Han var både antisemit och människovän. Han förde både fram budskapet om den kristna människans frihet och dogmen om den trålbundna viljan. Frågan är vad Luther skulle säga om Svenssons tanke. Å ena sidan förespråkade Luther en individualism; var och en ska själv ta ställning till Guds ord. Å andra sidan skrev han böcker såsom Om den trålbundna viljan. Om allt redan är förutbestämt – inklusive vem som blir frälst – vad finns det då för mening att ta tag i sitt liv? Det enda vettiga förhållningssättet till protestantismens förgrundsgestalt tycks vara att precis som Svensson landa i att Luther var en paradox. Pliktrogna livsnjutare. Konservativ rebell. Fri människa med trålbunden vilja. För att använda sig av litteraturhistorien var Luther en Dr Jekyll och Mr Hyde." (Dr Luther & Mr Hyde. Om tro och makt då och nu. Per Svensson, 2008 Cordia)

Finlands ev.-luth. kyrka – paradoxal och motsägelsefull

Här är några synpunkter på dagens kyrka som ofta kan uppfattas motsägelsefull

Kuka 'omistaa' kirkon?
Kansankirkko, kansojen kirkko, kansalaisten kirkko?
Piispojen kirkko, papiston kirkko, seurakunta-aktiivien kirkko?

Som statskyrka och senare folkkyrka har den lutherska kyrkan tagit på sig en nationsbärande. Detta illustreras årligen bl.a. i biskoparnas predikan i självständighetsdagens gudstjänst i Helsingfors domkyrka 6.12.

Kriget har format dagens kyrka. Kyrka-armé utgör det starkaste bandet till statsmakten. Att beväringar har

rätt till självavård under armétjänstgöringen och att det därför finns militärpräster är självklart. Däremot klingar det falskt i luset av Kristi fredsbudskap att kyrkan så tydligt stöder armén som institution.

För många verkar kyrkan vara relativt okritisk till statsmakten och beslutsfattare i den offentliga debatten. Är präster och biskopar (de som har lättast att få tillgång till medierna) rädda att ta ställning? För de utsatta, för skapelsen och miljö, för ett annat sätt att leva än det som konsumtionssamhället bjuder oss?

Parallellt med dessa kritiska röster finns det också många som uppskattar kyrkans arbete. Man anser att kyrkan är:

Hjälpande (diakoni, humanitärt arbete, Kyrkans Utlandshjälp, Finska missionssällskapet, mm.)

Stödjande (familjerådgivning, barn och ungdomsarbete, krisarbete)

Sammanhållande (krisandakter, akut stöd till anhöriga)

Identitetsskapande, tillhörighet (förrättningar)

Är Finlands ev.-luth. kyrka världens mest lutherska kyrka? Den är i alla fall en av världens mest ekumeniskt engagerade lutherska kyrkor, både nationellt och globalt. Utan dess ekumeniska engagemang skulle vi knappast sitta här idag!

Till sist kan vi fundera litet på hur vi skulle beskriva vår egen kyrka/samfund

Hur ser din kyrka ut ur ett sekulärt utanförperspektiv?

Uppfattas din kyrka/samfund som:

- Gammalmodig – Traditionell (gudstjänsten, förrättningar)
- Byråkratisk – noggrann (kyrkan som ämbetsverk, serviceinstitution)
- Konservativ, bevarande – förnyande, reformatorisk
- Väckelsekyrka – samhällsaktiv
- Moraliserande (moralistinen) eller stödjande (ukeva)
- Sig själv nog (itseriittoinen) eller självutgivande (uhrautuva)
- En 'protest-anti-sk' eller nyskapande (uutta luova) som skapar nya former för gemenskap och gudsmöte?

Diskussionsfrågor:

Människosynen då (1500-talet) och nu (2010-talet)

- Människans myndigförklarande inför Gud /
Människans myndigförklarande inför kyrkan
- Den personliga friheten och behovet av gemenskap
- Mänskliga rättigheter – vad gör kyrkorna tillsammans för mänsklig rättigheter idag?
- Behöver vi ännu en reformation? Ett nytt sätt att tänka eller nytt sätt att leva?

2. KANSANKIRKKO TEOLOGISENA JA KÄYTÄNNÖLLISENÄ KYSYMYKSENÄ

Tiedonanto Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon XII teologisesta dialogista Oulussa 21.–22.10.2014

Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntien väliset kahden-nettoista teologiset neuvottelut pidettiin Suomen ortodoksisen kirkon kutsusta 21.–22. lokakuuta 2014 Oulussa. Neuvottelujen aiheena oli ”kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä”. Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntaa johti piispa Arseni, ja muina jäseninä olivat arkkimandriitta Andreas Larikka, TT Pekka Metso, TT Juha Riikonen ja paikallisen seurakunnan edustajina kirkkoherra Marko Patronen sekä pastori Tuukka Rantanen. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaa johti piispa Seppo Häkkinen, ja muina jäseninä olivat kirkkoherra, TT Niilo Pesonen, hiippakuntasihteeri, pastori Kati Jansa, pastori, TT Teemu Kakkuri, pastori, TT Leena Sorsa ja johtava asiantuntija TT Tomi Karttunen.

Avaussanoissaan piispa Arseni totesi, että ajatus kirkon ja kansan syvästä yhteydestä kumpuaa kirkon varhaiskaudelta. Kirkon ja valtion välinen lämmin suhde, bysanttilainen sinfonia, määriteltiin vuosina 529–534 keisari Justinianus I:n aikana kootussa Corpus iuris civilis -lakikokoelmassa. Tämän lakikokoelman myöhäisenä muistumana Suomen presidentti, ikään kuin katolisena keisarina, vielä joitakin vuosikymmeniä sitten nimitti sekä luterilaiset että ortodoksiset piispat virkoihinsa. Vuoden 2012 oppineuvottelujen jälkeen uskonnon asema suomalaisessa yhteiskunnassa on noussut monella tapaa esille. Talouden näkökulmasta kirkosta eroaminen ja yhteiskunnassa ilmenevä uskontokritiikki näyttävät pahalta, mutta uskon olemuksen kannalta jyvät seulotaan akanoista. Kirkko elää ajassa, mutta uskon perusta on muuttumaton. Kirkon jäsenmäärä voi vähetä, mutta jos jäsenet ovat sitoutuneita ja aktiivisia, niin seurakunnallinen elämä voi sykkiä aiempaa vahvempana.

Piispa Seppo Häkkinen korosti avauksessaan kysymyksen kirkosta olevan samalla kertaa sekä yleispiirteiltään selkeä että monitahoinen ja vaikea kysymys. Hän totesi viime vuosikymmenten ekumeenisen kirkko-opillisen pohdinnan yhteen kokoavan tuoreen Faith and Order-komission asiakirjan *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* olevan hyvä esimerkki kirkko-opillisen keskustelun tärkeydestä ja keskustelun hitaasta etenemisestä. Asiakirja osoittaa ne tulokset, joita on saavutettu sekä kysymyksiä, joita on vielä työstettävä matkalla kohti kirkon näkyvää ykseyttä. Jos kysymys kirkosta on hankala, sitä on myös kysymys kansankirkosta. Perehtyminen teologisesti kansankirkon problematiikkaan ja varsinkin kansankirkon identiteettiin on silti yhtä lailla tarpeellista ja mielenkiintoista. Aihealinta osoittaa kirkkojemme ekumeenisen avoimuuden ja hyvät suhteet. Voimme ja tahdomme keskustella teemasta, joka ei ole yksinkertainen ja jonka historiasta löytyy kirkkojemme välisiä traumaattisia-kin vaiheita ja kokemuksia.

Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä

Aiheesta alustivat teologisesta ja käytännöllisestä näkökulmasta teologian tohtorit Tomi Karttunen ja Pekka Metso sekä historiallisesta ja käytännöllisestä näkökulmasta teologian tohtorit Teemu Kakkuri ja Juha Riikonen.

Tomi Karttunen tarkasteli kansankirkko-käsitettä nykyisen kirkkoa ja sen identiteettiä käsittelevän keskustelun, saksalaisen ja pohjoismaisen kansankirkkokeskustelun sekä luterilaisen ja ekumeenisen kirkko-opillisen keskustelun valossa. Vaikka kansankirkko on ennen muuta historiallis-sosiologinen käsite, sitä tulee arvioida myös teologisesti. Historiallisesti

ottaen kansankirkko-käsite liittyy valtiokirkon murtumiseen Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen ja liberalismin myötä. Suomessa valtiokirkkojärjestelmän purkautuminen alkoi vuoden 1869 kirkkolain myötä. Kirkon itsenäisyys kansankirkkona on sen jälkeen askeittain lisääntynyt.

Kansankirkon käsite kuvaa kirkon työnäkyä toimia tietyn maan ja sen ihmisten parissa. Väärän nationalismin välttämiseksi on syytä korostaa, että kyse ei ole vain yhden kansan kirkosta vaan aina myös ekumeenisesta ja kansainvälisestä yhteisöstä, kansojen kirkosta. Ajatus kansankirkosta ei saa hämärtää kirkon identiteettiä Jumalan kansana, Kristuksen ruumiina. Teologisesti ajatellen kirkon olemus todistavana ja palvelevana yhteisönä, ”kirkkona toisia varten” perustuu sanan ja sakramenttien kautta välittyvään osallisuuteen pyhän Kolmiyhteisen Jumalan elämästä kirkon elämän perustana. Kolmiyhteys muodostaa pohjan myös paikallisseurakuntaa ehtoollisyhteisönä korostavalle kirkkokäsitykselle (kommuunio- tai eukaristinen ekklesiologia). Kolmiyhteisen Jumalan persoonien vuorovaikutus kirkon elämän lähteenä antaa teologisen pohjan myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimintalinjaukselle vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko*.

Pekka Metson mukaan kysymys kansankirkosta tai kirkosta ja kansallisesta identiteetistä on polttavan ajankohtainen ortodoksisten paikalliskirkkojen keskuudessa. Siksi sekä kirkon ja nationalismin että kirkon ja valtion suhteen kriittinen tarkastelu on toivotavaa ja tarpeellista, vaikka liian yksioikoisia teologisia johtopäätöksiä tulee välttää. Moniin paikalliskirkkoihin on piintynyt käsitys kristillisestä kansasta ja valtiosta ideaalina, jota kirkon tulisi tukea myös nykyisissä poliittisissa asetelmissä. Tämä hämärtää näkyä kirkon paikallisen ja universaalin luonteen yhteydestä. Ortodoksisen kirkon sisällä on nähtävissä kuitenkin myös pyrkimys erottaa toisistaan kirkko ja valtio sekä kirkko ja kansa.

Ortodoksisten paikalliskirkkojen tulevaisuuden kannalta diasporakysymyksen ratkaiseminen on tärkeää. Ortodoksisuus on yhteistä useille samalla alueella asuville, mutta eri kansallisuuksia edustaville ryhmille. Tämä on hyvä asetelma uusien paikalliskirkkojen synnyttämiselle yhteisen uskon ja kanonisen järjestyksen pohjalta. Uusia paikalliskirkkoja muodostettaessa tulisi vapautua etnisistä korostuksista ja korostaa kirkon paikallista tai alueellista luonnetta. Suomen ortodoksien kirkon yhteydessä olevien ortodoksien kansallisuuksien kirjo antaa käytännöllisen todistuksen siitä, että paikallisen ortodoksien kirkon ei välttämättä tarvitse olla ideologialtaan korostuneen kansallinen,

vaan se voi olla yksinkertaisesti ortodoksinen. Vastaava linjaus voi osoittautua elinehdoksi diasporan ratkaisemisessa. Mikäli tulevaisuuden ratkaisumalleja etsitään nationalististen päämäärien johdattamina, näytetään päätyvän umpikujaan.

Teemu Kakkurin mukaan luterilaisen kirkon herätysliikkeet ovat keskeisesti olleet synnyttämässä ja kanavoimassa suomalaisten omaehtoista kansalaistoimintaa. Näin kirkko ei ole jäänyt yläluokan asiaksi, vaan siitä on tullut eri kansanryhmien omakseen kokema kirkko. Valistusajan järkeä, hyvettä ja hyötyä korostanut kirkollisuus ei kyennyt vastaamaan 1700-luvun kuolonvuosien ja hävityksen aiheuttamaan kansan hämmennykseen. Herätysliikkeet tarjosivat eksistentiaalisesti koskettavamman vastauksen ja myös omaehtoisen kansalaistoiminnan kanavan hallintoalamsille. Arkkipiispa Tengströmin toiminta oli keskeistä yhdistettäessä Raamattujen jakaminen kansalle sivistystarkoituksessa ja englantilaisesta evankelikalismista noussut raamattuherätys. Tämä loi pohjaa herätysliikkeiden toiminnalle yhdessä keisari Aleksanteri I:n vapaamielisen uskontopolitiikan kanssa. Myönteisyys kantoi hedelmää: separatismi jäi marginaali-ilmiöksi ja herätysliikkeiden vaikutus kanavoitui kirkon toimintaan. Herätysliikkeet ovat rakentaneet kansankirkkoa edistämällä maallikkoaktiivisuutta, luomalla hengellistä laulu- ja hartausperinnettä, murtamalla säätyvaltaa sekä toimimalla monien kirkon työmuotojen edelläkävijänä ja kokeilijana.

Juha Riikonen käsitteli kansallisuuskysymystä Suomen ortodoksissa kirkossa kirkkokunnan syntyhistorian valossa. Kansallismielisten suomalaisten ortodoksien pappien mielestä vain suomalaisia arvoja ja käytäntöjä kannattava ortodoksinen kirkko saattoi säilyä itsenäisessä Suomessa. Kansallismielisten johdohahmoksi 1800–1900 -lukujen taitteessa noussut rovasti Sergei Okulov piti välttämättömänä, että kirkossa otettaisiin käyttöön kansan ymmärtämä kieli ja että ortodoksisuutta ylipäätään opetettaisiin kansalle. Se edellytti suomalaiskansallista papistoa. Suomen ortodoksinen hiippakunta oli perustettu v. 1892 Venäjän kirkon yhteyteen. Vuoden 1922 uskonnonvapauslakia valmistelleessa komiteassa ortodoksien kirkon asema kansankirkkona perusteltiin historiallisesti: karjalaiset ovat koko historiallisen ajan joutuneet keskelle kahden valtakunnan Ruotsin ja Venäjän välisiä konflikteja. Vuonna 1923 Suomeen muodostettiin Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin alainen ortodoksinen arkkipiisapakunta, jota pidettiin kansallisena ortodoksena kirkkokuntana. Kanoninen yhteys Konstantinopoliin koettiin aluksi etäiseksi. Patriarkka Athenagoraan kirje vuodelta 1954 ilmaisi tehdyn ratkaisun vakiintuneen ja Suomen ortodoksien kirkon

aseman Konstantinopolin patriarkaatin alaisena autonomisena kirkkona vahvistuneen.

Yhteisesti totesimme, että Suomessa tulee suda tilaa eri uskonnoille ja vakaumuksille. Ne antavat niin yksilöiden kuin yhteisöjen elämälle merkityksen ja suunnan. Kristittyinä haluamme muistuttaa, että esimerkiksi ihmisoikeusajattelu on paljossa velkaa kristillisen uskon korostukselle jokaisen ihmisen aihnutkertaisesta arvosta Jumalan kuvana. Pidämme huolestuttavana uskonnollisen lukutaidottomuuden lisääntymistä ja pinnallista tai propagandistisesti väritynyttä suhtautumista uskontoihin.

Kirkoillamme tulee olla rohkeutta ja vapaus toimia uskonsa mukaisesti suomalaisessa yhteiskunnassa ja maailmassa. Samalla kirkkojen tulee olla valmiita avoimeen vuoropuheluun. Maailmanlaajasti kristinusko kasvaa ja on elinvoimainen. Myös tulevaisuudessa kirkot ovat merkittäviä vaikuttajia suomalaisessa yhteiskunnassa.

Katsomme, että kirkkoja ja uskonnollisia yhteisöjä tulee maassamme kohdella tasavertaisesti. Tällöin tulee ottaa huomioon maamme historiallinen ja kulttuurinen perinne sekä sen vaikutus uskonnolliseen identiteettiin. Suomalainen kulttuuri muuttuu muun muassa kansainvälistymisen myötä. Oman tradition tuntemisen ja sisäistämisen kautta opimme kunnioittamaan ja ymmärtämään myös toisia.

Neuvottelujen jatko

Yhteisiä teologisia oppikeskusteluja päätettiin jatkaa. Seuraavat neuvottelut pidetään vuonna 2016 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vastatessa järjestelyistä. Tulevaisuudessa käsiteltäviksi teemoiksi sovittiin alustavasti "teologisen dialogimme evaluaatio" sekä "jumalanpalveluselämämme yhteinen perintö". Vuoden 2015 lopussa järjestetään valmisteleva yhteinen suunnittelukokous.

Oulussa 22.10.2014

Avaussanat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XII teologisissa neuvotteluissa 21.-22.10.2014 Oulussa

piispa Arseni

Suomen luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon välillä on menneinä vuosina pidetty oppineuvotteluja jo yksitoista kertaa ja tällä kertaa tulee tusina täyteen. Neuvottelut ovat olleet vuoroin luterilaisten ja vuoroin ortodoksien isännöimiä. Kokouksissa käsitellyt aiheet ovat olleet yhteisesti sovittuja ja opillisten kysymysten kannalta merkittäviksi koettuja tai toistensa näkemysten kunnioitusta kasvattavia. Vaikeimpia kysymyksiä on vältelty ja sen sijaan on pyritty pohtimaan niitä opillisia asioita, joilla on suhde jakamattoman kirkon aikaan, ja jotka sen johdosta luontevasti yhdistävät meitä.

Venäjän kirkko on keskeyttänyt oman dialoginsa Suomen luterilaisten kanssa. Tilanne ortodoksien ja luterilaisten neuvotteluissa on kansainvälisesti siis käymistilassa. Tämä ei toki merkitse onneksi yhteyksien täyttää katkeamista, vaan ehkä pikemminkin toisenlaisten yhteydenpitomuotojen etsimistä. Täällä pohjolassa on jo vuosia pidetty Barentsinmeren kirkkojen kokouksia luterilaisten ja ortodoksien kesken ja toteutettu ruohonjuuritason yhteydenpitoa vähintään kokouksissa sovittujen toimintojen osalta. Luterilaisten yhteydet itään eivät siis tosiasiallisesti ole täysin poikki, vaikka ne oppineuvottelujen tasolla nähtävästi saavuttivat päätepiisteensä.

Yhtenä keskeisenä rakenteellisena erona luterilaisten ja ortodoksien välillä on se, että jokainen paikallinen luterilainen kirkko on itsenäinen. Luterilainen maailmanliitto ei ohjaile yleiskirkollisesti opillisia ratkaisuja. Ortodoksissa kirkossa sen sijaan seitsemän yleisen kirkolliskokouksen kanonit ovat kaikkia ortodoksia paikalliskirkkoja velvoittavia, joskin niistä tehdään dogmeja lukuun ottamatta tulkintoja paikallisissa piispaikokouksissa. Suurten synodioiden velvoittavuus voidaan nähdä yhtäältä omien neuvottelujemme läpimurtoja ehkäisevänä asiana, mutta toisaalta paikallinen ortodoksinen kirkko voi osana suurempaa yhteyttä viedä kansainvälisiin yhteyksiin kansallisessa kontekstissa ekumeenisesti ravittua ajattelua. Suurta ja pyhää synodia, kuten hyvin tiedätte, on nykyäksittain valmisteltu jo 1960-luvulta lähtien. Sen on kaavailtu ko-

koontuvan vuonna 2016, mutta päätöksien osalta on tarpeetonta odottaa mitään mullistavaa.

Nähdäkseni nyt kahdettatoista oppineuvottelua aloitettaessa meidän olisi paikallaan arvioida dialogien laatua, antia ja merkitystä. Haluan kuitenkin painokkaasti korostaa, että ehdottamani arvioinnin päämääränä ei toiveessani ole se, että Ortodoksinen kirkko Suomessa ottaisi venäläisten tavoin etäisyyttä luterilaisiin, vaan lähtökohtana on tarve pohtia oman toimintamme merkitystä, suuntaa ja mahdollisuuksia.

Ehdotankin jo näin neuvottelukierroksemme alussa, että mieltisimme mahdollisuutta ottaa seuraavaksi teemaksemme dialogin evaluaatiota niin sisältöjen kuin niiden pohjalta tapahtuneen ekumeenisen edistymisen näkökulmasta. Voimme kysyä, mikä on kansallisen dialogimme funktio? Miten se liittyy laajempaan kirkkojen väliseen dialogiin ja tarvitseeko sen siihen liittyä? Voimmeko asettaa tulevaisuuteen joitakin tavoitteita ja onko niitä mahdollista asettaa? Vuonna 2008 Pullachissa Saksassa järjestettiin konsultaatio, jossa paikallisen dialogimme tuloksia arvioitiin osana muita käynnissä olevia luterilais-ortodoksia oppineuvotteluja. Ehkä jotakin vastaavaa on tavoitteena Voloksessa Kreikassa toimivan Akadimía theologikón spúdon ja Starsbourgissa toimivan Institute de recherche oecuménique'n hankkeessa, jossa perehdytään luterilais-ortodoksisen teologisen dialogin tuloksiin ja mahdollisuuksiin. Myös Euroopan kirkkojen konferenssi (EKK) on aloittanut kahdenvälisen dialogien arvioinnin juuri luterilais-ortodoksisista dialogeista.

Toivoakseni en hämmästyttänyt teitä edellä esittämälläni ja herättämälläni kysymyksillä. Nämä tulivat kuitenkin spontaanisti mieleeni, kun uutena olen päässyt mukaan kokoustyöskentelyyn. Lähestymistapa on työssäni ollut aina praktinen ja siltä perustalta myös esitin edellä lausumani. Tarpeetonta työskentelyä on kartettava ja tarpeelliselle on oltava tilaus.

Tämänkertaisten oppineuvottelujen aiheena on *Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysy-*

myksenä. Aihetta voidaan tarkastella hyvin monesta näkökulmasta. Sen voidaan katsoa lukeutuvan nationalismin tai patriotismin, teologian tai historian piiriin. Ajatus kirkon ja kansan syvästä yhteydestä kumpuaa kirkon varhaiskaudelta, jolloin kirkko sai virallisen aseman Rooman valtiossa. Kirkon ja valtion välinen lämmin suhde, bysanttilainen sinfonia, määriteltiin vuosina 529–534 julkaistussa keisari Justinianos I:n toimesta kootussa Corpus iuris civilis (myös Corpus juris civilis) lakikokoelmassa. Tämän lakikokoelman myöhemmin muistutena Suomen presidentti, ikään kuin katolisena keisarina, vielä joitakin vuosikymmeniä takaperin nimitti sekä luterilaiset että ortodoksiset piispat virkoihinsa.

Edellisten oppineuvottelujen jälkeen uskonnon asema suomalaisessa yhteiskunnassa on noussut monella tapaa esille. Nimellisesti kirkkoon kuuluneiden eroaminen on uutisoitu näyttävästi ja pieni, niin sanottujen vapaa-ajattelijoiden joukko on saanut äänensä vahvasti kuuluviin tiedotusvälineissä tunnetuin seurauksin. Myös luterilaisen kirkon jäsenistön puolelta esiin nostetut individualistiset ajatukset, joilla uskontoa on haluttu muokata itselle sopivaksi ja vaatimusten rimaa laskea sopivan matalalle, ovat velloneet mediassa. Kirkon, niin luterilaisen kuin ortodoksisen, talouden näkökulmasta nämä seikat näyttävät pahoilta, mutta uskon olemuksen kannalta ne ovat seula, jolla jyvät erotellaan akanoista. Kirkko elää ajassa, mutta uskon perusta on muuttumaton. Kirkon jäsenmäärä voi vähetä, mutta jos se on sitoutunutta ja aktiivista, niin seurakunnallinen elämä voi sykkiä aiempaa vahvempana.

Tämänkertainen, kahdestoista oppineuvottelu avaa, niin uskon, uusia ja mielenkiintoisia näkökulmia sekä uutta pohdittavaa kysymykseen, mikä on kansankirkko teologisesta ja käytännöllisestä näkökulmasta.

Avaussanat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XII teologisissa neuvotteluissa 21.–22.10.2014 Oulussa

Seppo Häkkinen

"Seitsenvuotias lapsikin tietää, Jumalan kiitos, mitä kirkko on: (Joh. 10:3) sen muodostavat pyhät uskovaiset ja "ne karitsat, jotka kuulevat paimenensa äänen". Sillä näin lapset rukoilevat: "Minä uskon yhden, pyhän, kristillisen kirkon"." Näin Martti Luther kirjoitti vuonna 1537 valmistuneessa Schmalkaldenin opinkohtien 12. artiklassa. Sittemmin tästä luterilaisiin tunnustuskirjoihin kuuluvasta tekstistä on tullut yleisesti käytetty ja lainattu katkelma kirkko-opillisissa keskusteluissa.

Vuosien varrella olen alkanut epäillä Lutherin optimismia. Toki tajuan, että siellä, missä rukoillaan uskontunnustuksen sanoin, ymmärretään olennaisin kirkosta. Mutta silti toisinaan tuntuu, että mahtavatko edes oppineet teologit tietää, mikä kirkko on. Hyvä esimerkki tästä on Faith and Order -komission asiakirja *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2013). Dokumentti kokoaa yhteen viime vuosikymmenien ekumeenisen kirkko-opillisen työskentelyn niin ortodoksien, kato- listien, anglikaanisten kuin protestanttisten teologien työn pohjalta.

Asiakirjan syntyvaiheita esiteltäessä lähdetään liikkeelle vuoden 1927 Faith and Order -maailmankonferenssista. Lähes yhdeksän vuosikymmenen työskentelyn jälkeen on valmistunut dokumentti, jonka johdannossa todetaan: *"Käsillä oleva teksti – Kirkko: yhteistä näkyä kohti – käsittelee yhtä monien mielestä vaikeimmista kysymyksistä, joita kirkot kohtaavat pyrkiessään voittamaan jäljellä olevat esteet Herran antaman yhteyden lahjan elämisessä todeksi – ymmärrystämme itse kirkon luonteesta."* (s. 1). Siis vielä vuosikymmenten työn jälkeen ei ole kirkkojen välillä yhteistä ymmärrystä siitä, mitä kirkko on. Mitä sanoikaan Martti Luther: *"Seitsenvuotias lapsikin tietää, Jumalan kiitos, mitä kirkko on."* Meille, maistereille ja tohtoreille, papeille ja piispoille, se tuntuu olevan paljon vaikeampaa. Mutta juuri siksi työskentely kirkon olemuksesta ja identiteetistä on niin tärkeää.

Vaikka edellä ehkä hiukan tuskastuneena totean eklesiologisen keskustelun hitauden ja vaikeuden, *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* -asiakirja on erinomainen

dokumentti. Se todistaa siitä, kuinka pitkälle kristilliset yhteisöt ovat päässeet yhteisessä käsityksessään kirkosta. Teksti ilmentää saavutettua edistystä ja osoittaa, missä kohdin työtä on vielä jatkettava. Siksi aloittaessamme Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon XII teologisia neuvotteluja olemme hyvin ajankohtaisen ekumeenisen teeman äärellä.

Jos yhteisymmärryksen löytyminen kirkon luonteesta on vaikeaa, vielä hankalampi käsite on kansankirkko. Siihen me pureudumme näiden neuvottelujen aikana, kun teemamme on *Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä*. Perehtyminen teologisesti kansankirkon problematiikkaan ja varsinkin kansankirkon identiteettiin on tarpeellista ja mielenkiintoista. Samalla aihevalinta osoittaa kirkkojemme ekumeenisen avoimuuden ja hyvät suhteet. Voimme ja tahdomme keskustella teemasta, joka ei ole yksinkertainen ja jonka historiasta löytyy kirkkojemme välisiä traumaattisiakin vaiheita ja kokemuksia.

Kysymys kansankirkosta yhdistää meitä kirkkoina. Toimimme molemmat suomalaisessa yhteiskunnassa aikana, joka monella tavalla haastaa kirkkoja. Siksi on tarpeen keskustella kansankirkosta myös käytännöllisenä asiana. Toimintaympäristö ja konteksti, suomalaisen yhteiskunnan arvomaailma ja mielipideilmasto vaikuttavat kirkkojemme elämään. Yhteinen keskustelu voi auttaa kumpaakin kansankirkkoa vahvistamaan identiteetissään kirkkona, mutta myös auttaa kirkkoja toimimaan yhdessä suomalaisen yhteiskunnan ja täällä elävien ihmisten ajalliseksi ja iankaikiseksi parhaaksi.

Kansankirkkojen yhteinen tehtävä on todistaa Kristuksesta. Näin me parhaiten voimme toimia kirkkoina kansaa varten. Toivon ja rukoilen, että tätä päämäärää alkavat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon teologiset neuvottelut edistävät. Pyyntöni ja rukoukseni on, että Jumala siunaisi nämä neuvottelut ja antaisi Pyhän Henkensä johdatuksen keskusteluihimme.

Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä – jälkikonstantinolainen kirkko?

Teologinen dialogi Suomen ortodoksisen kirkon kanssa Oulussa
21.-22.10.2014

Tomi Karttunen

1. Laihtuva kansankirkko – kristillinen identiteetti ja yhteisö

*Kansankirkon vaarana on, että se tulee sisältäpäin ongelmaksi, vaikka sen ulkonainen asema pysyisikin pitkäköjy aikoja muuttumattomana. Tämä tapahtuu siten, ettei se enää vaikuta jäseniinsä, koska sillä ei ole selkeää omaa identiteettiä, jonka perusteella sen luonne Jumalan kansana kävisi ilmeiseksi. Kirkon jäsenet eivät silloin tiedä, mistä uskossa on kysymys. Tällöin kristillistä perintöä on mahdoton siirtää esim. kasvatuksen avulla eteenpäin ja se muodostuu vähitellen merkityksettömäksi, koska se ei sisällä ominaislaatuja hämäräneessä kirkossa mitään sellaista, mitä kirkon jäsenet eivät kohtaisi muuallakin.*¹

Näitä Mikkelin emerituspiispa Kalevi Toiviaisen sanoja 1970-luvun kirkkojärjestyskomitean mietinnön kokoamasta kansankirkkokeskustelusta voidaan pitää varsin profeettallisina ajatellen Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja laajemminkin läntisen kulttuuripiirin perinteisiä enemmistökirkkoja myös tänään. On puhuttu ”kirkon sisäisestä sekularisaatiosta” – siitä eivät enää puhu vain vaikkapa uuspietistiset herätysliikkeet, vaan kyse on laajemmasta ilmiöstä. Saksassa esimerkiksi Michael Welker on todennut, että kutistuvissa enemmistökirkkoissa ovat laajalti vallalla teologiat ja propagoidut hurskauselämän muodot, joille on tyypillistä:

*...abstrakti teismi, teologis-sisällöllinen tyhjentyminen, heikko tunnustustietoisuus ja pyrkimys sopeutua kulloiseenkin kokonaiskulttuuriseen kehitykseen. Säännönmukaisesti tätä sopeutumista seuraa nykyisen individualismin ja subjektivismien mukaisten käsitysten vahvistaminen ja voimistaminen.*²

Jo Osmo Tiililän, Seppo A. Teinosen ja Risto Cantellin 1960-luvun pamfleteissa *Kirkon kriisi*, *Kriisin kirkko* ja *Kirkko uudistuksen tiellä* kannettiin huolta kirkkolaivan kurssista Suomen kansankirkossa. Toiviaisen ja muiden edellä mainittujen muun muassa Kirkon ulkomaanasiain toimikunnan 22.-24.9.1975 järjestämässä kansankirkkoseminaarissa esittämä diagnoosi ”kirkon ihannetason ja olemassa olevan todellisuuden välisestä jännityksestä” herätti tarpeen tutkia asiaa kirkon tutkimuskeskuksen laajassa kansankirkko-projektissa, joka ei kuitenkaan toteutunut suunnitellusti. Asiaan palattiin myös 1980–90-luvun taitteessa esimerkiksi Harri Heinin kirjasessa *Kansankirkon tulevaisuuden visioita* ja Ilkka Pärssisen synodaalikirjassa *Kenelle kirkko kuuluu?* Kirkko 2000-mietinnössä teesi kuului: ”alhaaltapäin kasvava kirkko” – ja tutkimustakin syntyi. Björn Vikström on selvittänyt kansankirkkoa postmodernina aikana lähinnä ruotsalaisen kansankirkkokeskustelun pohjalta (2008); ihanteen ja todellisuuden väliseen jännitteeseen suomalaisessa kansankirkkokeskustelussa pureutui väitöskirjassaan Mikkelin piispa Seppo Häkkinen (2010); Patrik Hagman puolestaan on herättänyt ajatuksia kirjallaan *Efter*

1 Toiviainen 1980, 123 (Kirkkojärjestyskomitean mietintö, liite 2, kirkolliskouksen kevätistunto-kaus 1980).

2 Welker 1995, 75–76.

folkkyrkan (2013).³ Viime vuosina keskustelu kansankirkosta ja sen sisäisestä tilasta näyttää jälleen voimistuneen paitsi meillä, myös lähialueillamme kuten Pohjoismaissa sekä Saksassa. Tähän kokonaisuuteen voi liittää myös keskustelun yhteiskuntauskonnon

noususta Venäjällä ja yleensä jälkisosialistisissa maissa Robert Bellahin tarkoittamassa mielessä.⁴

Muuttuneeseen tilanteeseen – ajatellen yhteiskunnallista uskontokeskustelua ja uskonnon läsnäoloa

3 Kansankirkkoseminaarin esitelmät on julkaistu TA:ssa 2/1976. Teemamme kannalta kiintoisa tulos on esimerkiksi Häkkinen 2010, 248 ja 259: "Kirkon identiteetti ja sen erilaiset tulkinnat vaikuttavat siihen ihanteen ja todellisuuden väliseen jännitteeseen, joka ilmenee kirkon toimintaan osallistumisen ja yksityisen uskonnonharjoituksen ulottuvuudessa (käytännöllinen sitoutuminen). Modernisaatiokehitys on johtanut kirkon sisäiseen eriytymiseen. Näin se on kyennyt säilyttämään kansankirkkorakenteensa, mutta samalla se on menettänyt mahdollisuudet selkeän identiteetin muodostumiseen ja sisäiseen kiinteyteen. Kirkko on mukautunut yhteiskunnan muutokseen tuomalla lisääntyvässä määrin uskonnon ulkoisia vaikutuksia (performanssi) puhtaasti uskonnollisen sanoman (funktion) rinnalle. Toimintamuotojen kehittäminen ja osallistumismahdollisuuksien laajentaminen on tuonut uusia ihmisiä mukaan toimintaan, mutta ei ole kuitenkaan kaikilta osin johtanut kirkon toimintaan osallistumisen kasvuun. ...Yhteiskunnan muutos on haastanut kirkon perinteisen yhteisöllisyyden, jonka heikentyminen on osaltaan johtanut myös kirkkoon kuulumisen heikentymiseen... Toinen ihanteen ja todellisuuden suhteessa vaikuttava tekijä on jäsentietoisuus. Se on heikentynyt tradition siirtymisen ohentuessa nuoremmissa sukupolvissa."

Patrik Hagmanin kirja *Efter folkkyrkan* esittää huomionarvoisesti, että luterilaisten pitäisi Pohjolassa kyseenalaistaa keskeisiä asioita itseymmärryksestään voidakseen olla kirkko yhä enemmän jälkikristillisenä aikana. Hagman keskustelee Lutherin kahden regimentin ajattelumallin sekä Dietrich Bonhoefferin siihen tekemän korrektiivin kanssa, mutta päätyy näkemään mennoniitta John Howard Yoderin sekä metodisti Stanley Hauerwasin tarjoavan enemmän inspiraatiota kuin nämä. Hagmanin tulkinta Lutherista ja Bonhoefferistä ei täysin vakuuta, ja hänen löytöään ehtoollisen yhteydestä kirkkokäsitteeseen voi hyvinkin tarkastella ei vain Hauerwasin vaan ennen muuta Lutherin, Bonhoefferin ja yleensä ekumeenisen kommuunio-ekkleziologisen keskustelun kautta. Hagman 2013, 88 näyttää esimerkiksi oletavan, että kahden regimentin oppi edellyttäisi kirkon olevan enemmistökirko. Tämä kumoutuu ensinnäkin teologisesti sillä, että kahden regimentin malli pohjaa perusajatukseen Kolmiyhteisen Jumalan lahjoittavan rakkauden toteutumisesta maailmassa (Raunio 2012, 67), lain ja evankeliumin väliseen yhteyteen ja eroon sekä Kristuksen kahden luonnon oppiin. Toisekseen esimerkiksi Saksassa kansankirkko-konsepti on käytössä, vaikka itäisissä kirkko on vähemmistönä. Hagmanin kuvauksessa Bonhoefferistä on ongelmallista esimerkiksi se, että hän samastaa Bonhoefferin teologisen käsitteen "esivalta" empiirisosiologiseen kuvaukseen valtiosta ja esittää, että tämä ei sovi yhteen modernin liberaalin valtion ajatuksen kanssa (Hagman 2013, 114–115). Taustalla on mitä ilmeisimmin hauerwasilainen tulkinta pohjoisamerikkalaisesta kulttuuriympäristöstä ja halu ajatella sikäläisen kommunitarismien hahmotuksen mukaisesti. Tämä tulee näkyviin myös siinä, miten hän lainaa Hauerwasia sivun 115 alalaidassa. Mielenkiintoista on, että Euroopan kirkkojen konferenssin entinen pääsihteeri, baptistipastori Keith Clements epäilee hauerwasilais-yoderilaisen mallin soveltumista Eurooppaan ja katsoo nykykontekstin analyysissa pikemminkin Bonhoefferiin päin: "I must confess my intense admiration for Hauerwas's intensely ecclesiological emphasis, which to me represents the full flowering of the Anglo-Saxon Free Church tradition from which I come. ...But he argues by relating such issues to the kind of community that the church should be, rather than to the world as it can be. ...It seems to me that the claim of the secular order upon the attention of Christians can be sustained without diminishing the central place of the church. As Bonhoeffer put it, the penultimate sphere has its proper place" (Clements 2013, 190). Toisaalta on selvää, että kansankirkko toteuttaminen edellyttää ihmisoikeussopimusten mukaista myönteistä tulkintaa uskonnonvapaudesta valtion toiminnan perustana sekä luultavasti myös kirkon teologis-hengellisen itseymmärryksen vahvistamista. Amerikkalaisen kontekstin edustajien kanssa on hyvä olla keskustelussa, mutta ei pidä unohtaa ekumeenisen työskentelyn hedelmiä yleensä eikä myöskään eurooppalaisen ja kolmannen maailman teologian antia. Sen sijaan Hagmanin ajatus, että "valtion sekulaari itseymmärrys" (Hagman 2013, 224) tekisi tyhjäksi ajatuksen esivallan roolista Jumalan suunnitelmassa, ei ole teologisesti kestävä. Kansankirkko-teemasta ks. myös muun muassa Björkstrand 2008, Huotari 2009, 225–234, Sammeli Juntusen esitelmä Kansankirkko ja kirkkokansa, Rovaniemi 18.9.2010 sekä piispa Jari Jolkkosen 12 teesiä näkyyn uudistuvasta kansankirkosta Kirkonrakentajien Foorumissa 12.9.2013:

1. Kansankirkko ei voi olla nationalismien linna.
2. Kansankirkko ei voi olla valtiokirkollisuuden linna.
3. Kansankirkko ei voi olla hengellisen velttouden linna.
4. Uudistuva kansankirkko on avaran armon kirkko.
5. Uudistuva kansankirkko luottaa yhteiseen papputeen aiempaa vahvemmin.
6. Uudistuva kansankirkko on hengellisesti elävä, vahva ja vireä. Oikeastaan tämä on uudistuvan kansankirkon kohtalon kysymys.
7. Uudistuva kansankirkko pitää rohkeasti kiinni uskostaan ja tunnustuksestaan.
8. Uudistuva kansankirkko ymmärtää aiempaa paremmin olevansa kansojen kirkko.
9. Uudistuva kansankirkko puhuu ja toimii yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden puolesta.
10. Uudistuva kansankirkko on diakoninen ja missionaarinen.
11. Uudistuva kansankirkko on rakenteellisesti joustava ja hallinnollisesti kevyt.
12. Uudistuvassa kansankirkossa voi päästä taivaaseen.

4 Erityisesti Ukrainan mutta myös Venäjän ym. jälkisosialististen maiden tilannetta analysoi esimerkiksi Cyril Hovorun artikkelissa Die Kirche auf dem Maidan: Die Macht des gesellschaftlichen Wandels (Ökumenische Rundschau 3/2014, 383–404 sekä jo aiemmin teologisessa dialogissa kirkkomme kanssa: Kristillinen identiteetti ja kirkon jäsenyys käytännöllisen teologian näkökulmasta (Reseptio 1/2012, 94–100).

julkisessa tilassa – ovat vaikuttaneet niin New Yorkin kaksoistorni-iskut 2001, arabikevät 2011 kuin jännitteet etenkin homoseksuaalisuuteen liittyvissä kysymyksissä. Kirkon sisäisessä keskustelussa on kannettu huolta jäsenmäärän laskusta sekä tämän taustalla olevasta kirkkosuhteen kiihtyneestä ohentumisesta.⁵ Suomen evankelis-luterilaisen kirkon uusi toimintalinjaus vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko* (s. 13–14) nostaa esiin kirkon viimeisimmän nelivuotiskertomuksen *Haastettu kirkko* pohjalta diagnostisia johtopäätöksiä:

Suomalaisten suhde kirkkoon on muuttunut viime vuosina nopeassa tahdissa ohuemmaksi niin sitoutumisessa kirkon oppiin, toimintaan kuin jäsenyyteen. Ohut sitoutuminen kirkkoon ei tarkoita välinpitämättömyyttä suhteessa hengellisyteen ja elämäntarkoituksellisiin kysymyksiin. Vaihtoehtoinen hengellisyys kasvaa. Ihmiset odottavat kirkolta voimakkaampaa osallistumista elämänarvoista käytävään keskusteluun. Työntekijöiden hengellinen identiteetti kaipaa tukea. ...Uskonollisen kasvatuksen heikkeneminen ja irrallisuus suhteessa uskonnolliseen yhteisöön on keskeisiä maallistumista edistäviä tekijöitä. ...Kirkon tulee kyetä soveltamaan yhteen muuttumaton sanomansa ja muuttuva toimintaympäristö. Keskeinen haaste on yksilökeskeisyyden ja yhteisöllisyyden välisen jännitteen kanssa eläminen. Ihmisen yksilöllisyys ja kirkon olemukseen lähtökohtaisesti kuuluva yhteisöllisyys on osattava ottaa huomioon.

Tuoreessa piispainkokouksen avauspuheenvuorossa 9.9.2014 piispa Seppo Häkkinen puhui tähän ja lähestyvään reformaation 500-vuotismerkkivuoteen 2017 liittyen kirkkomme pysymisestä uskollisena apostolille perinnölle ja totesi: ”Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tulevaisuus ei ole ensisijaisesti riippuvainen jäsenkehityksestä, taloudesta tai rakenteista. Kysymys on ennen kaikkea siitä, pysyykö kirkko kirkkona”. Hän viittasi Jumalan pyhyiden tajun heikkenemiseen ja siihen, että tulee nähdä synnin radikaalisuus, jotta armo pysyy armona ja että ihmisen pelastuksen lähteet ovat kirkossa Sanassa ja sakramenteissa, niiden välittämässä armossa tarjolla ihmisille. Kristillistä uskoa ja kirkkoa ei pidä irrottaa toisistaan. Myös Raamatun asema osana apostolista traditiota on heikentynyt. Kirkon pitäisi selkeästi osoittaa pitävänsä Raamatua uskon ja elämän voimanlähteenä. Samoin kirkon jäsenyys tulisi ymmärtää syvemmin: kirkon jäsenten tulisi löytää paikkansa Jumalan kansan joukossa. Tähän

tarvitaan erityisen viran ja yhteisen pappeuden saumatonta yhteistyötä. Kirkkoisä Irenaeuksen esittämät kriteerit totuuden ja valheen sekä kehällisten asioiden erottamiseksi ovat edelleen voimassa: 1. Raamattu, 2. uskontunnustus ja keskeinen dogma ja 3. apostolinen traditio, jonka palvelijana piispan virka toimii. Tulee pysyä siis sekä uskollisena Jumalalle ja evankeliumille Kristuksesta että säilyttää merkittävyys ihmisille myös säilyttämällä tuntuma tämän ajan kysymyksille ja ongelmille lisääntyvän tiedon tulvassa.

Ajatus individualismin turmiollisesta vaikutuksesta etenkin protestanttiseen kristillisyyteen ei suinkaan ole uusi. Karl Hollin ja Reinhold Seebergin Luther-tutkimusten ja erityisesti Lutherin vuoden 1519 ehtoollissaarnan innoittamana Dietrich Bonhoeffer teki jo 1930-luvun alussa luentosarjassaan kirkon olemuksesta johtopäätöksen: ”Individualismi on tuhonnut reformaatioajan protestanttisuuden”⁶, ja kattavaan läsnäoloon yhteiskunnassa pyrkivän kirkon epäselvästä suhteesta sanomaansa hän totesi: ”Kirkko halusi olla läsnä kaikkialla, mutta seuras oli, että se ei ollut läsnä missään”.⁷ Kritiikin aiheena siis näytti olevan se, että kirkko pyrkiessään tavoittamaan kansaa sulautui vallitsevaan kulttuuriin niin perusteellisesti, että se menetti ominaislaatunsa ja samalla kiinnostavuutensa. Vastalääkkeen tuli siis olla kirkon identiteetinirkastaminen Jumalan ilmoituksen pohjalta siten, että säilyy yhteys uskon perintöön, mutta samalla kosketetaan ihmisiä. Kirjassaan *Sanctorum Communio* Bonhoeffer korosti persoonan ja yhteisön sekä muuttumattoman kirkon uskon ja sen jatkuvan aktualisoinnin välistä dialektiikkaa kirkossa läsnä olevan Kristuksen ruumiina. Ekumeenisesti ajatellen kiintoisaa on arvelu, että Bonhoeffer on vaikuttanut pohdinnoillaan kirkon persoonayhteisöstä myös esimerkiksi Alexander Schmemmannin ja John D. Zizioulasin eukaristiseen ekklesiologiaan. Ekumeeninen kanssakäyminen on yleensäkin vahvistanut yhteisöllisyyden merkityksen ymmärtämistä kirkollisessa keskustelussa. Ekumeniikan professorinakin toiminut Kalevi Toiviainen toteaa jo lainatussa kansankirkkoanalyysissa:

...kun Suomessa on tutkittu kirkosta eroamista, on tulosten moniselitteisyydestä huolimatta havaittu yksi säännönmukaisuus: mitä suurempi paikkakunta, sitä suurempi kirkosta eronneiden osuus koko paikkakunnan väestöstä. ...kirkko...ei ole ollut yhteyttä luova, ja yhte-

5 Kirkon sisäisen keskustelun jännitteisiin puuttuvat piispojen teesit *Kohti yhteyttä* elokuussa 2014 ([http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/862A62AA22AAA19EC2257D3B004D3EB0/\\$FILE/KUTSU%20YHTEYTEEN%20-ESITE.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/862A62AA22AAA19EC2257D3B004D3EB0/$FILE/KUTSU%20YHTEYTEEN%20-ESITE.pdf))

6 DBW 11, 145: ”Der Individualismus hat den Protestantismus der Reformation zerstört”.

7 DBW 11, 244–246.

yden puute enemmän kuin opilliset seikat on pannut alulle kirkosta etäännyttämisen tapahtuman, joka lopulta on johtanut eroon. ...sociologisten mittauksen avulla... on arveltu, että tie kansankirkosta kohti kirkkoa, johon kuulutaan henkilökohtaisen ratkaisun perusteella tai joka on suorastaan oleva vähemmistökirkko, saattaa olla pitkä.⁸

Jo 70-luvulla esitettiin, että kirkon jäsenten vähetessä se muuttuu selvemmin tunnustuskirkoksi. Tämä voi yhtäältä vahvistaa toiveita kirkon identiteetin ja olemuksen selkeytymisestä, mutta se voi myös lietsoa tappiomielialaa. Esimerkiksi Saksassa skenaario identiteetin vahvistumisesta ei juuri näytä toteutuneen. Michael Welker kutsui jäsenkadon surkuttelua 90-luvun puolivälissä "me kutistumme"-ideologiaksi. Kyse on ideologisesta ajattelumallista, joka helposti vahvistaa itseään ja johtaa näkökulman kapeutumiseen. Myös 1980- ja 90-luvuilla saatettiin nähdä, että maailmanlaaja kristikunta elää ja voi hyvin. Kirkot esimerkiksi Afrikassa ja Aasiassa kasvoivat jo tuolloin kohisten. Alettiin puhua kristinuskon painopisteen muuttumisesta Euroopasta ja pohjoisesta etelään ja itään. Myös Kalevi Toiviainen viittaa ekumeeniseen kanssakäymiseen tervehdyttävänä voimana kansalaisuskonnollisuudelle: "Kirkko oppii kilvoittelemaan kohti kirkkona olemista toisten yhteydessä ja luopumalla itsერიიitaisuudestaan." Welker tuo tähän keskusteluun nykyisen globalisaation aikakaudella uuden näkökulman todetessaan, että "ekumeenisesti ja maailmanlaajuisesti 'me kutistumme'-ideologia on ilmeisen kestävä." Samaa sanomaa on tätä nykyä koetettu pitää esillä myös meillä.

Suomalaisessa kirkollisessa kontekstissa havahduttavaa oli vuoden 2010 lokakuussa koettu massaeromisten aalto Ajankohtaisen kakkosen "homoillan" jälkeen. Tuoreeltaan analysoitiin, että sosiaalisen median voima yhtyneenä kirkkositeen ja uskonnollisen tietämyksen heikkouteen purkautui historian suurimpiin kuuluneena kirkosta eroamisen aaltona näin lyhyessä ajassa. Havaittiin puutteita kriisitietoisuudessa ja viestintästrategiassa sekä siinä, että kirkollisen keskustelun eri äänet eivät päässeet vaikuttamaan tarpeeksi vaan kuva kirkosta jäi kapeaksi. Havahduttelu kuitenkin jatkui, kun Gallup Ecclesiastica -tutkimus vuodelta 2011 osoitti nopeita muutoksia suhteessa vuoden 2007 tutkimukseen ajatellen uskoa kristinuskon perusoppeihin. Niinpä kun vuonna 2011 runsas neljäs

ilmoitti uskovansa kristinuskon Jumalaan, oli laskua vuodesta 2007 kymmenen prosenttiyksikköä. Niiden osuus, jotka ilmoittivat, etteivät usko Jumalan olemasaoloon, on noussut kaikkien aikojen suurimmaksi, yli viidennekseen suomalaisista, laskua samat kymmenen prosenttiyksikköä, luku nyt 21 %. Nuorten aikuisten parissa enää 15 % uskoo kristinuskon Jumalaan.¹⁰

Voidaankin todeta, että joidenkin hellimä ajatus, jonka mukaan pohjoismainen kristillisuus on "kuulumista ilman uskomista" tai "uskomista ilman kuulumista" ei ainakaan suoraviivaisena tuloksena näytä pitävän paikkaansa. Vaihtoehtoisen hengellisyyskasvusta huolimatta uskonyhteisön ulkopuolelle jättäytyminen näyttää monesti merkitsevän uskonnotonta tai uskonnollisesti välinpitämättömyyden asennetta. Ateistien määrä on kasvanut varsin voimakkaasti. Tulos sopii hyvin yhteen myös konsumeristisen, hedonistisen ja historiarittoman ajattelutavan kanssa. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että tulisi nostaa kädet pystyyn. Kansankirkko osana Kristuksen kirkolle antamaa missiota on lähetetty kaikkia kansoja varten, eikä yksikään ihminen ole turha. Mitä siis pitäisi ajatella kirkosta ja sen tehtävästä kirkon sanomasta ja olemuksesta käsin? Meillä tätä kirkon toimintanaikaa on vuoden 1869 Schaumannin kirkkolaista lähtien kutsuttu "kansankirkoksi". Mitä tuolla saksalaisen ja pohjoismaisen kansankirkkoajattelun kanssa vuoropuhelussa syntyneellä käsitteellä on tarkoitettu ja tarkoitetaan, ja mitä siitä tulisi ajatella?

Vuoden 1975 kansankirkkoseminaarin esitelmien äärellä Teologisen aikakauskirjan silloinen päätoimittaja Kalevi Toiviainen otsikoi alustukset julkaisseen TA 2/1976 äärellä "Kansankirkko – mitä ja miksi?" Peruskysymyksenä hän piti, pidetäänkö kansankirkkoa ensisijassa teologisena vai lähinnä historiallissosiologisena tosiasiana, jota on sitten myöhemmin perusteltu teologisesti. Kokonaisuuteen kuuluvat myös kysymykset "Miten kansankirkko toteuttaa kirkon katolisuuden ja apostolisuuden piirteitä? Miten se hoitaa todistajatehtäväänsä erityisesti silloin, kun sen tunnustamat arvot poikkeavat sen kansan arvoista, jonka keskuudessa se toimii? Mikä on sen tavoitteen ja todellisuuden välinen suhde?" Koska näyttää siltä, että kansankirkon käsite on pikemminkin historiallissosiologisten olosuhteiden pohjalta kuin teologiasta noussut käsite, jota kuitenkin on hahmotettu – ja pitää hahmottaa – myös teologisesti, tarkastelen käsitettä

8 Toiviainen 1980, 124.

9 Welker 1995, 74. Kirkkojen kasvuun etelässä viittaa jo mm. Teinonen 1984 (TA 3/1984, 198).

10 Haastettu kirkko, 42.

sen pääesiintymisalueella eli Saksassa ja Pohjoismaissa, erityisesti Ruotsissa ja Suomessa, historiallis-systeemiteologisesti keskustelun olennaisten piirteiden saamiseksi esiin. "Kansankirkon" käsitettä ja sen itsemymmärrystä peilaan myös suhteessa kirkon tunnustukseen ja jakamattoman kristikunnan perintöön, etenkin uusimpaan ekumeeniseen keskusteluun kirkko-opista sellaisena kuin se esimerkiksi Faith and Order -dokumentissa *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2013) ilmenee. Lopuksi teen johtopäätöksiä analyysin pohjalta peilaen sitä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon vuoteen 2020 ulottuvaan uuteen toimintalinjaukseen *Kohtausmisen kirkko*.

2. Kansankirkon käsitteen historia ja merkitykset

2.1. Konstantinolaisen valtiokirkon murtuminen Ranskan vallankumouksen jälkeen

Ajatus valtion, kirkon ja kansan läheisestä yhteydestä palautuu alkujaan jo "konstantinolaisen käänteeseen" synnyttämään eurooppalaiseen valtiokirkkojärjestelmään. Augsburgin uskonrauhan 1555 periaate *cuius regio, eius religio* ei tuonut tähän periaatteellista muutosta. Kirkko oli valtiokirkko ja samalla kansankirkko ja tunnustuskirkko. Tämän järjestelmän mursivat yhtäältä etenkin radikaalin reformaation edustajien uskonnonvapausvaatimukset Hollannissa ja Englannissa sekä toisaalta se, että 30-vuotisen sodan jälkeen Länsi-Eurooppa joutui hyväksymään sen tosiasian, että kirkko oli jakautunut. Tästä seurasi, että on vaikea ajatella yhden kirkon olevan itsessään riittävä ja täydellinen. Valistus ryhtyi rakentamaan järkeen ja sivistykseen rakentavaa yhteyttä. Kuten Mikko Juva toteaa: "Lopullisen iskun valtiokirkkojärjestelmälle antoivat Ranskan vallankumous ja liberalismi". Ranskan vallankumous osoitti, ettei valtio ole välttämättä kirkon tuki, ja liberalismi puolestaan otti johtotähdäkkeen vapauden ajatuksen, jonka ytimessä oli ajatus vapaudesta kirkon holhouksesta.¹¹

Kansankirkko-käsitteen (Volkskirche) varsinaisena muotoilijana pidetään "modernin kirkollisen nationa-

lismin isää" tai "1800-luvun kirkkoisää" Friedrich Wilhelm Schleiermacheria. Hän otti käsitteen käyttöön teoksessaan *Christliche Sittenlehre, Kristillinen siveysoppi*, lukukaudella 1822/23. Schleiermacher liittyy saksalaisen idealismin ja romantiikan päähenkilöihin kuuluneen Johann Gottfried Herderin kansakäsitykseen ja ymmärtää "kansan" (Volk) – ei enää osaryhmänä kansakunnan (Nation) sisällä – vaan tarkoittamassa kansakuntaa itseään, jonka perustekijät olivat Herderille kieli ja runous. Taustalla oli Napoleonista saadun voiton synnyttämä kansallinen innostus.¹² Kansankirkko-käsitteen käyttöönotto ei kuitenkaan ollut ylistyslaulu Preussin valtiolle, vaan se oli ilmausta pyrkimyksestä vapauttaa kirkko valtion holhouksesta. "Kansankirkko" on Schleiermacherille "kirkko kansan kautta":

Tämän kaiken pahan perusta on muutamissa meidän reformaatioissa toteuttamissamme virheissä. Kuten kirkko oli aiemmin liian riippumaton valtiosta, oli korotettu sen yläpuolelle, on sen jälkeen kirkko liiaksi alistettu valtiolle ja näkemys, jonka mukaan se olisi ikään kuin vain valtion laitos tiettyjä päämääriä varten, on siitä lähtien lisääntynyt yhä enemmän.¹³

Kirkkoreformikeskustelussa kansankirkko-käsite sai uudenlaista merkitystä, kun Johann Hinrich Wichern nosti sen sisälähetysohjelmansa kärkeen 1800-luvun puolivälissä. Kansankirkolla ymmärrettiin nyt yhteisöä, joka kasvaa luonnollista tietä lapsikasteen kautta. Kansankirkon ymmärrettiin olevan "koko kansaa varten", erityisesti kirkosta etäännyneitä ajatellen, vastalääke maallistumiselle, kansan kasvatuslaitos. Päämääränä oli viime kädessä sosiaaliteokraattinen: että kirkko ja kansa kattaisivat toisensa kokonaan. Wichernin sisälähetysohjelman peruslause oli: "Jos ihmiset eivät tule kirkkoon, pitää kirkon tulla ihmisten luo". Tämän ajatuksen vaikutushistoriahan myös suomalaisessa kontekstissa meidän päiviimme asti kulminoituu toimintaperiaatteessa "kirkon tulee olla siellä, missä ihmiset ovat". Tärkeäksi "kansanlähettyksen" (Volksmision) välineeksi tuli yhteisen pappeuden korostaminen.¹⁴ Wichernin ohjelma oli siis kasvatuksellisesti ja missionaarisesti, ei niinkään tunnustuksellisesti-luterilaisesti suuntautunut. Tunnustuksellisten luterilaisten (W. Löhe) näky sai sijaa käytännön

11 Juva 1976, 92–93.

12 Murtorinne 1976, 113; Pärssinen 1991, 17–18; Leipold 1997, 11.

13 Lainausta: Leipold 1997, 15. Ks. myös Vikström 2008, 52–53.

14 Juva 1976, 93; Leipold 1997, 18. Taustalla on myös jo etenkin Melancthonin edustama ajatus kirkosta "kouluna".

seurakuntatyössä, mutta sitä ei voida pitää teologisena koulukuntana.¹⁵

Toisin kuin Schleiermacher, Wichern korosti valtion ja kirkon välistä yhteyttä koko kansan ja valtion kristillistämisen ajatuksesta käsin. Tämän tyyppiselle ajattelulle saattoi löytää tukea esimerkiksi Hegeliltä. Niinpä Wichern tulkitsi vuoden 1870/71 saksalaisten voittoon päättyneen sodan Ranskaa vastaan olleen ”Jumalan tapa hallita”.¹⁶ Tästä ei ollut enää pitkä matka ensimmäisen maailmansodan aikaisiin tribalistisiin kirkonmiesten toteamuksiin siitä, että ”Jumala on meidän puolellamme”.¹⁷ Lisää pontta kansallissosialistiselle kirkon uudelleenmuokkaukselle toi liberaalia kansankirkkoajattelua edustavien kirkonmiesten, kuten Rudolph Sohmin ajatus, jossa kirkko instituutiona tyhjени hengellisestä sisällöstä ja katsottiin, että kirkko voitaisiin organisoida maallisten tarkoituksenmukaisuusnäkökohtien pohjalta.¹⁸ Nationalistiset sotatoimia tukeneet näkemykset veivät osaltaan kirkolta uskottavuutta jo ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Samalla kun keisarivalta ja keisari *summus episcopus*ena jäivät vuonna 1918 taakse, palautettiin osaan Saksan maakirkoista piispa-instituutio sekä erotettiin valtio ja kirkko periaatteellisella tasolla toisistaan. Tämä avasi tien myös erilaisille kirkkoreformiajatuksille.

2.2. Saksalainen kansankirkko keisarillisen valtiokirkon ja ”saksalaisten kristittyjen” jälkeen

Sotien välisestä keskustelusta saksalaisessa kontekstissa nostettakoon esiin Dietrich Bonhoefferin väitöskirjassaan *Sanctorum Communio* vuonna 1927 esittämät tulkinnot. Kuten erityisesti vuoden 1945 jälkeiseen saksalaiseen kansankirkkokeskusteluun väitöskirjassaan keskittynyt Andreas Leipold toteaa, Bonhoeffer analysoi varsin tarkkanäköisesti kansankirkon tilannetta saksalaisen evankelisen kirkon kontekstissa. Hän kirjoittaa: ”Että kirkko, joka ei yhä uudestaan palaa kansankirkosta tunnustusyhteisöksi, on sisäisesti mitä suurimmassa vaarassa, on nykyään liiankin ilmeistä ... Kiitämme kansankirkon armosta enemmän kuin koskaan, mutta pidämme myös enemmän kuin koskaan silmät avoinna sen täydellisen rappeutumisen vaaralle.” Bonhoeffer mainitsee kaksi teologista perustetta kansankirkolle: 1) Saarnan kirkkona se suuntautuu itsensä ulkopuolelle. Se on ”kirkko toisia varten”. 2) Maailmassa ei voi vielä tehdä erottelua jyvien ja akanoiden välillä. Sanan kautta niin vapaaehtois- kuin kansankirkko, oleellinen ja empiirinen kirkko, ”näkymätön” ja ”näkyvä” kirkko ovat yhtä.¹⁹ Todellinen kirkko siis on läsnä empiirisessä kirkossa. Bonhoeffer korosti rakkauden kirkkoa kohtaan sekä syvän dogmaattisen tajun kirkon historiallisuudesta tehneen myös Lutherille vaikeaksi irrottautua Rooman kirkosta.²⁰

15 Ryökäs 1984, 26.

16 Leipold 1997, 20.

17 Vikström 2008, 54 kiinnittää huomiota siihen, että myös ruotsalaisessa kansankirkkokeskustelussa esiintyi samanlaisia nationalistisia näkemyksiä 1900-luvun alussa.

18 Ryökäs 1984, 25 erottaa saksalaisessa keskustelussa 1800-luvulla kolme eri linjausta, jotka kaikki työskentelivät Schleiermacherilaisen kysymyksenasettelun parissa: 1) kansallis-kansankirkollinen linja (J.G. Herder, J.G. Fichte, F.L. Jahn, P.A. Lagarde ja J.H. Wichern), 2) tunnustusta korostava linja (W. Löhe, A. Wilmar, Th. Harnack, A.G.C. von Harless, J.F.W. Höfling ja Th. Kliefoth) sekä 3) liberaali linja (R. Sohm, E. Troeltsch ja A. von Harnack).

19 Leipold 1997, 33–35; Bonhoeffer DBW 1, 149–150 osoittaa myös kansankirkon rajat, vaikkakin teroittaa sekä rakkautta todellista kirkkoa kohtaan sen epätydellisyydestä huolimatta että historiallisen kansankirkon voimaa: ”Wie kann eine Kirche, die als menschliche Gemeinschaft ihrem Wesen nach Willensgemeinschaft ist, zugleich Volkskirche sein? ...Die sanctorum communio greift mit der Predigt des Wortes, das sie trägt – in beiderlei Sinne –, über sich selbst hinaus und wendet sich an alle, die auch nur Möglichkeit nach zu ihr gehören könnten, und das liegt in ihrem Wesen. Daraus folgt natürlich nicht, daß auch die toten Glieder zum Leibe Christi gehören. Der zweite Grund für die Volkskirche ist, daß hier noch nicht zwischen Unkraut und Weizen geschieden werden kann... Die logische und soziologische Einheit zwischen Freiwilligkeits- und Volkskirche, wesentlicher und empirischer Kirche, ’unsichtbarer’ und ’sichtbarer’ Kirche ist mithin durch das Wort gestiftet, und damit stehen wir bei einer genuin lutherischen Erkenntnis. Es gibt nun für die Kirche einen Zeitpunkt, in dem sie nicht mehr Volkskirche sein darf, und dieser Zeitpunkt ist dann gekommen, wenn die Kirche in ihrer volksskirchlichen Art nicht mehr das Mittel sehen kann, zur Freiwilligkeitskirche durchzudringen. Dann aber ist ein solcher Schritt kirchenpolitisch, nicht aber dogmatisch begründet. Daraus geht aber doch der wesentliche Freiwilligkeitscharakter der Kirche hervor. Und dennoch liegt in der geschichtlichen, volksskirchlichen Art der Kirche mit ihrer großen Kraft. Das wird übersehen von den Verächtern ihrer Geschichtlichkeit. Echte Liebe zur Kirche wird ihre Unreinheit und Unvollkommenheit mittragen und mitlieben; denn diese empirische Kirche ist es ja, in deren Schoß das Heiligtum Gottes, seine Gemeinde, wächst.“ Ks. myös esimerkiksi Karttunen 2006, 173–185.

20 DBW 1, 151.

"Saksalaisia kristittyjä" edustanut Wilhelm Stapel puolestaan ymmärsi "kansankirkon" aivan eri tavoin. Leipold toteaaakin kansalle tyypillisen kristinuskon puoleen kääntymistä "kansalliskirkossa" peränneiden saksalaisten kristittyjen edustaneen käsitteen suurinta väärinkäytöstä. Kansankirkko-käsite kesti kuitenkin myös kansallissosialismin ajan yli, koska siinä on "integraavaa voimaa", vaikka se samalla on sumea ja tarkkoja määritelmiä pakeneva sateenvarjokäsite. Kyse on lähtökohdiltaan kuitenkin reformikäsitteestä, joka tähtäsi "kristillisen kansan" oikeuksien laajentamiseen ja kirkon yhteiskunnallisten toimintamuotojen rakentamiseen. Silti sekä kirkkokritiikin kohteet että reformiohjelmien luonne erosivat toisistaan huomattavasti.²¹

Kansankirkko-käsitettä on siis tulkittu ja sitä tulkitaan monin eri tavoin. Niin saksalaisessa kuin suomalaisessakin keskustelussa viitattiin jo 1970-luvun puolivälin tienoilla Wolfgang Huberin artikkelin *Mitä kansankirkkoa tarkoittamme?* (Welche Volkskirche meinen wir?) analyysiin viidestä eri tavasta ymmärtää kansankirkko:

1. Kansankirkko kirkkona "kansan kautta" (Schleiermacher) yleisen pappeuden merkityksessä
2. Kansankirkko kirkkona "kansaa kohti" (Wichern) sen kristillistämisen mielessä
3. Kansankirkko yhden kansan kirkkona (nationalismin vaara)

4. Kansankirkko kirkkona "kansaa varten", jota papit kaitsevat ja joka korostaa lapsikastetta (Suomessa ehkä vallitsevin)
5. Kansankirkko kansankokonaisuutta varten, kirkon julkisen roolin korostaminen (valtiokirkollisuus, kirkon itsenäisyys vaarassa).²²

Saksalaista keskustelua ajatellen kansankirkko-käsitteen merkitys muuttui merkittävästi vuoden 1945 jälkeen. Andreas Leipoldin mukaan erityisesti kolme merkitystä oli 1900-luvun lopun keskustelussa esillä: 1) Kirkko koko kansan kirkkona, 2) kirkko kansanmissionaarisena kirkkona (kirkko kansaa varten) ja 3) kirkko yhteiskunnallis-poliittisesti tunnustettuna ja valtion tukemana kirkkona.²³ Sodan jälkeen pyrittiin vielä kirkon entisen hyvän aseman palauttamiseen ja "isien uskoon", mutta 1960-luvulta alkaen kansankirkko-käsitettä alettiin yhä enemmän problematisoida; sosiologinen tarkastelu sekä kirkon uusi julkinen rooli ja sekularisaatioteesi puhututtivat.²⁴ Keskustelu polarisoitui yhä enemmän 1970-luvulta alkaen ja herääminen jäsenkadon todellisuuteen alkoi.²⁵

Ajatukseen 1) "Kirkko koko kansan kirkkona" liittyy kirkon sisäisen pluralismin ja erilaisten kontekstien arvostaminen sekä ajatus siitä, että koko kansa olisi kirkon jäsen. Tämä muistuttaa monien enemmistö-kirkkojen asennoitumista menneinä vuosikymmeninä meillä ja muualla. Se on kuitenkin joutunut vastatuuleen muun muassa kirkon jäsenmäärän yleisen laskun myötä. Myös teologista kritiikkiä on esitetty. Esimerkiksi Wolfgang Pannenberg on varoittanut, että pluralismi ideologisoituneena ohjelmana johtaa norma-

21 Leipold 1997, 35 ja 50.

22 Leipold 1997, 118–119.

23 Leipold 1997, 53–56.

24 Leipold 1997, 99.

25 Esimerkkinä uudenlaisesta suuntauksesta Jürgen Moltmann kritisoi v. 1975 "ylhäältä päin" johdettuja uudistusohjelmia ja etsi inspiraatiota Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiasta ja "perusyhteisöistä" sekä niiden edustamasta ajatuksesta "alhaalta päin" (von unten) kasvavasta kirkosta. Suomessa tämän tyyppisten ajatusten esittäjänä tunnetuksi tuli arkkkipiispa John Vikström tai vaikkapa Jaakko Elenius. "Kirkko kansaa varten" -ajattelun tilalle tulee nyt ajatus "kansan kirkosta", joka "elää, kärsii ja toimii kansan keskuudessa ja sen kanssa". Kuitenkin myös Moltmannilla kansankirkko on "integraava voima". Moltmann kritisoi teologisesta horjuvuudesta kansankirkossa esiintyvää "kaksoisstrategiaa", joka pyrkii yhtäältä kirkon uudistamiseen ylhäältä päin ja seurakuntien uudistamiseen alhaalta päin. Kirkon tulee olla teologisesti tietoisempi itsestään ja kehittyä vähemmän kansankirkollisesti, enemmän vapaaehtoisuuteen perustuvaksi. Avoimuus "jokamiehelle" tulee kytkeä selvemmin Kristuksen ja Jumalan valtakunnan avoimuuteen (Leipold 1997, 112–113). Suomessa myös arkkkipiispa Kari Mäkinen on luonnehtinut kirkolliskokouksen avajaispuheessa tilanteen muuttuneen entistä enemmän ihmisten elämäntilanteesta nousevaan vapaaehtoisuuteen suuntaan puheessaan "Kansankirkosta kansan kirkoksi" 8.11.2010: "On puhuttu kansankirkon murroksesta. Itse näen paljon merkkejä siitä, että kansankirkko on muuttumassa entistä selkeämmin kansan kirkoksi, erikseen kirjoitettuna. Sitä on kaikin keinoin syytä tukea. Se toteutuu jo monien työntekijöiden arjessa, jossa erilaisten ihmisten elämäkokemus otetaan vakavasti. Ja se toteutuu juuri nyt kahviloissa, työpaikoilla ja olohuoneissa, joissa puhutaan kirkosta ja kirkon tulevaisuudesta. Myös siellä tehdään kirkon tulevaisuusselonteon elämäntavan ja kulttuurin muutoksen keskellä. En tiedä, mitä meillä on edessämme. Mutta tiedän, että tämä on Kristuksen kirkko, jota johdattaa Pyhä Henki. Ja sen tiedän, että kirkko, joka haluaa pitää ovet auki syvimmän sanomansa ja muuttuvan elämäntodellisuuden välillä, tarvitsee paljon uskoa, rukousta ja luottamusta ja niistä nousevaa rohkeutta."

tiiviseen pluralismiin ainoana varsinaisena normina, mistä on seurauksena totuuskysymyksen sivuuttaminen ja niin uskon sisältöjen kuin eettisten normienkin pirstaloituminen. Pluralismi tulee myös käytännössä mahdottomaksi, jos ei ole mitään yhdistävää perustaa, jonka sisällä moneus voisi vallita tietyissä raameissa. Yhteiskunnan yhtenäisyys rakentuu yhteiselle käsitykselle kulttuurin sisällöstä, joka sallii alakulttuureja. Vastakohtaiset yhdenvertaiset kulttuurit eivät mahdu elämään yhden ja saman kulttuuripiiriin sisällä. Tämän osoittaa hajonneiden valtioiden lukuisa joukko, kun yhdistävä kulttuurinen perusta on pettänyt.²⁶

Ajateltaessa kansankirkkoa 2) kansanmissionaarisena ohjelmakäsitteenä, kirkko haluaa olla "koko kansaa varten". Tämä ajatus on myös ollut paljonkin esillä suomalaisessa keskustelussa aina toisen maailmansodan jälkeisistä asevelipappien uskankirkkollisista ajatuksista lähtien. Kyse ei ole siitä, että koko kansa jo olisi kirkon vaikutuspiirissä, vaan kyse on missionaarisesta tavoitteesta. Etenkin saksalaisessa konseptissä tämä käsitys kytkeytyy Bonhoefferin ajatukseen "kirkosta toisia varten" (Kirche für andere). Michael Welker on esittänyt, että ajatus "kirkko toisia varten" varjelee kansankirkkoa "kansan" käsitteen uskonnollis-nationalistiselta omimiselta. "Kansa" on aina "kansa kansojen joukossa"; kirkko on aina maailmanlaaja kirkko, osa ekumeenisesta perhettä – yksi Kristuksen kirkon jäsenistä. Näin ajatellen "kansankirkko" käsittäisi sekä "kansan" että "kirkon" eli sekä kirkon sisäisen perspektiivin että katseen suuntaamisen ulospäin.²⁷

3) "Kansankirkko yhteiskunnallis-poliittisesti tunnustettuna ja valtion tukemana kirkkona" merkitsee

yhtäältä kirkon pyrkimystä itsenäisyyteen suhteessa valtioon. Toisaalta valtioon halutaan säilyttää hyvät suhteet kirkon tehtävän toteuttamisen edistämiseksi. Kirkon poliittinen rooli on kiistanalainen, mutta varsin yleisesti myönnetään kirkon evankeliumin universaaliudesta nouseva julkinen ja avoin luonne. Usko ei kuulu vain yksityisen uskonnollisuuden piiriin vaan myös julkisuuteen, koska Jumala on koko maailman Luoja ja Kristus täysi ihminen. Myös vaikeneminen on kannanotto; siksi kirkon tulee harkitusti osallistua julkiseen keskusteluun sanomansa lähtökohdista käsin. Tämä haaste "uskonto julkisessa tilassa" (Rowan Williams) tai "julkinen teologia" (Wolfgang Huber²⁸, Heinrich Bedford-Strohm) on varsin ajankohtainen myös meillä Suomessa ja yleensä Euroopassa. Siihen kytkeytyy keskustelu jälkisekulaarista yhteiskunnasta, jossa myös sekularistien tulisi opetella tulemaan toimeen uskontojen kanssa.²⁹

Näyttää siltä, että Suomessa "uskankirkkollisuuden" kokemukset aktivoivat kirkon reformoitumista jo aiemmin kuin Saksassa, jossa vasta sulateltiin kolmannen valtakunnan shokkia. Toisaalta 1960-luvun murros oli myös meillä selvästi havaittavissa ja Vatikaanin II konsiilin aikainen aggiornamento-henki tuntui myös täällä. Vuonna 1969 sai alkunsa kirkon tutkimuskeskus. 1970-luvulle tultaessa kaivattiin kuitenkin sosiologisen tarkastelutavan rinnalle vahvemmin teologista työskentelyä. Tosin alusta alkaen tutkimuskeskuksen tavoitteena oli yhdistää teologia ja sosiologia. Yhtä kaikki erityisesti systemaattisen teologian edustajista monet vaativat teologian aseman vahvistamista. Lopputuloksena keskustelusta kirkon itseyttämisestä ja sen teologian tutkiminen tuli erityisesti teologisten

26 Pannenberg 1993, 24.

27 Leipold 1997, 55.

28 Dietrich Bonhoefferin teologiasta Moltmannin tapaan vaikutteita saanut Wolfgang Huber edustaa hieman samansuuntaista ajattelumallia kuin tämä kirjassaan *Die Kirche* (1979). Huber pyrkii pohtimaan kirkkoa ekumeenisesta näkökulmasta Dietrich Bonhoefferin jättämän teologisen perinnön pohjalta. Huberin mukaan kansankirkko on teologinen ohjelmakäsike, joka tähtää pitämään esillä "kirkollisen julistuksen avoimuutta kaikille ihmisille". Huberin mukaan käsite pitää sisällään tendenssin nähdä kansa ja kirkko yhtenä yksikkönä, vaikka tämä ei saksalaisessa kontekstissa enää vastannut todellisuutta 1800-luvun alusta lähtien. Lisäksi on teologisesti kyseenalaista rajata käsite käsittämään vain yksi kansa (Leipold 1997, 118–119).

Huberin mukaan reformikäsikkeestä oli jo 1800-luvulla tullut olemassa olevan kirkkoinstituution puolustamiseen tähtäävä käsite, joka katsoi enemmän menneisyyteen kuin tulevaisuuteen. Huberin johtopäätös onkin, että "kansankirkko" ei enää kelpaa ohjelmakäsikkeeksi. Epäsuorastihan meilläkin on tultu tähän johtopäätökseen siinä mielessä, että kirkon strategiassa on puhuttu vaikkapa "läsnäolon kirkosta", "meidän kirkosta osallisuuden yhteisönä" ja "kohtaamisen kirkosta". Huber painottaa, että kansallisten rajojen sisään katsovan kirkon sijaan tulee ymmärtää kirkon julkisen vastuun toteutuvan varsinaisessa mielessä ekumeenisessa kontekstissa. 70-luvun lopun keskustelussa rauhankysymys oli tässä mielessä avainkysymys. Kirkon teologinen perusta kun on Jumalan sovittavan ja vapauttavan toiminnan julistuksessa. Tästä seuraa, että kirkolla on tietty sosiaalinen hahmo, jota tulee tarkastella tämän julistuksen valossa. Niinpä kirkon julistuksen totuus asettaa sisällöllisiä kriteereitä kirkon kaikelle toiminnalle, myös sen poliittis-yhteiskunnalliselle vastuunkannolle. Siksi Jumalan tuomasta vapautuksesta puhuvan kirkon tulisi puhua ihmisten vapauttamisen, ihmisoikeuksien puolesta. Kaiken kaikkiaan Huber puhuu Leipoldin analyysin mukaan "avoimesta" ja "julkisesta" kirkosta, joka on keskusasiastaan varma ja kestävä siksi avoimuutta reunoillaan (Leipold 1997, 119–120). Nämä ajatukset kantautuivat osaltaan myös Huberin johdolla toteutettuun Saksan evankelisen kirkon viimeisimpään kirkolliseen uudistusohjelmaan *Kirche der Freiheit* (2006).

29 Leipold 1997, 56–57.

asiain valiokunnan sekä teologisten asiain sihteerin eli nykyisen teologian ja ekumenian johtavan asiantuntijan vastuulle.³⁰

1970-luvulta 1990-luvulle tultaessa saksalaisessa keskustelussa tunnusomaista oli näkemysten polarisoituminen kansankirkon puolesta puhuneiden ja sitä kritisoineiden näkemysten kesken. Saksan luterilaisten piirissä oli enemmän ääniä, jotka kannattivat kaikille avointa kansankirkkoa, mutta Saksan unioitujen parissa haluttiin kytkeä kirkko-opillinen ajattelu enemmän Barmenin teologiseen julistukseen. Lisäksi oli niitä, jotka painottivat erilaisia "seurakunnan rakentamisen" ohjelmia. Tämän vaiheen pääteema oli pluralistinen yhteiskunta ja arvojärjestelmien pluralisoitumisen kanssa välejä selvittelevä kirkko. Tavoitteena oli ajatella uudelleen kirkon julkinen tehtävä ja erityisesti kirkon julistustehtävä, jotta kansankirkolla olisi tulevaisuutta kirkosta eroamisen todellisuudessa. Papin ammatillisia taitoja ja erityisesti vuorovaikutus- ja viestintätaitoja painotetaan niin, että myös jumalanpalvelus olisi kommunikatiivisempi.³¹

2.3. Complexio oppositorum: Kansankirkko-käsite integroivana "myyttinä"

Michael Welker ehdotti v. 1993 esitelmässään "Kansankirkon myytti", että filosofi Hans Blumenbergin myyttikäsitys voisi avata uuden tien pyrittäessä luovasti sovittamaan yhteen erilaisia kansankirkko- ja yleensä kirkkokäsityksiä. Blumenbergin käsitteistössä "myytti" auttaa ymmärtämään monimutkaisia elämän- yhteyksiä monista eri näkökulmista käsin. Se auttaa integroimaan myös keskenään yhteen törmäviä käsitteitä. Luomalla yhteyttä maailman monimutkaisuuden keskellä se voi murtaa kokemuksen vieraudesta ja arvaamattomuudesta. Myytin käsitettä hermeneutisena avaimena käyttäen Welker pyrkii siis yhdistämään täysin erilaisia ja osittain keskenään ristiriitaisia käsityksiä kirkosta "kansankirkko"-käsitteen alle. Systemaattiset jännitteet liittyvät hänen mukaansa jo itse "kansan" käsitteeseen. Schleiermacherilla se tarkoitti kansaa oman kehityksensä subjektina: "kirkko kansan kautta". Wichern puolestaan tarkasteli kansaa ennen muuta objektina pitäen silmällä koko kansan kristillistämistä kirkollisen sisälähetyksen ohjelman kautta. Welker varoittaa rajaamasta kansankirkkoa ihmisten

asuinalueen, kielen, syntyperän, poliittisen tai muun taustan perusteella, koska tällöin kansankirkko ymmärretään kansallis-nationalistisesti. Kansankirkko voi kuitenkin myös viitata siihen, että kansa on aina kansa kansojen joukossa: kansankirkko on kansojen kirkko. Kirkon tulee aina uudelleen muistaa olevansa osa maailmanyhteisöä ja ekumeenista yhteisöä.³²

Welker näkee myyttikäsitteen mahdollisuutena myös sen, että "kansankirkon" käsite jättää helposti huomaamatta ja kaventaa osallistumismahdollisuuksia osalta "kansaa" – maan hiljaiset, ilman tiettyä profiilia olevat, ihmiset ilman ääntä. "Kansankirkon myytin" kriittinen pohtiminen voisi avata heille uusia osallistumismahdollisuuksia. Niinpä osallistumisen mahdollisuuksia tulisi tarkasti hienosäätää. Yhteisen pappeuden ajatuksen pohjalta tarvitaan tähän liittyen myös ihmisten potentiaalin hyödyntämistä paremmin, niin että esimerkiksi jumalanpalveluksissa voitaisiin löytää uusia kommunikatiivisia kirkollisen julkisuuden muotoja. Näin niin kutsutut kirkosta vieraantuneet voisivat tulla voimakkaammin osaksi kansankirkon kommunikaatioprosesseja. Kirkon tulisi tietoisemmin hyödyntää pluralistista ja seurakunnallista julkisuutta kätkössä olevien armolahjojen hyödyntämiseksi seurakunnissamme. Näin kirkko voisi toimia solidaarisuuden rapautumista ja individualisoitumista vastaan. Welkerin kansankirkon myytti pyrkii siis tarjoamaan orientaatiopotentiaalia kaikille jäsenille avointa, aktiivisesti muovattua kansankirkkoa ajatellen. Kansankirkon käsitteen monimerkityksisyys ja moniulotteisuus näyttää myös Andreas Leipoldin kansankirkko-väitöskirjan mukaan tarjoavan analogian, jota kuvaamaan Blumenbergin myyttikäsitys voisi soveltua. Vähintäänkin se auttaa silloittamaan avoimia juoksuautoja kansankirkon kategoristen kriitikkojen ja puolustajien välillä.³³

Johtopäätöksenä saksalaisen kansankirkkokeskustelun tilanteesta voidaan todeta, että kansankirkko-käsite voi olla hyödyllinen orientaatio-käsite, jos se nähdään teologisesti ankkuroituneena kirkko-opillisena käsitteenä, joka ymmärtää itsensä moniulotteisena ja moninäkökulmaisena kokonaisuutena. Se yhdistää ajatuksen kansasta subjektina ja objektina, induktiivisen ja deduktiivisen lähestymistavan, yksilön ja yhteisön. Saksan evankelisen kirkon kotisivulla on teksti, josta voi päätellä tilanteen pysyneen jokseenkin sa-

30 Murtorinne 1977; Malkavaara 2011, 17, 19 sekä keskustelusta teologian asemasta erityisesti 76–82.

31 Leipold 1997, 132–134.

32 Leipold 1997, 142–143.

33 Leipold 1997, 144.

manlaisena 1990-luvun lopun keskusteluista lähtien: "On kuitenkin yhä kiistellympää, voidaanko [kansankirkon] käsitettä yhä vielä käyttää kirkollisen tilanteen kuvaamiseen. Jos otetaan Barmenin teologisen julistuksen (1934) VI teesi mittanuoraksi, silloin kansankirkko on edelleen käyttökelpoinen kirkon luonnehtimiseen Saksassa. VI teesi kuuluu: 'Kirkon tehtävä, johon sen vapaus perustuu, on suunnata Kristuksen puolesta ja siis hänen sanansa ja työnsä palveluksessa saarnan ja sakramentin kautta sanomaa Jumalan vapaasta armosta kaikelle kansalle.' 'Koko kansa', ei vain osa siitä – on ja pysyy sen viitekehyksenä."

Yhtä kaikki ajatus "kansankirkon myytistä" ei vielä ole teologisesti kovin yksiselitteinen sekään. Se on ennen muuta integroiva ja missionaalis-diakonisesti orientoitunut raamikäsité. Selkeän teologinen käsitteestä tulee, jos se kytketään esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin iskulauseeseen "Kirkko toisia varten" ja se ymmärretään pohjaltaan trinitaaris-kristologisesti. Toisaalta se voi herättää kysymyksen, kannattaako ottaa käyttöön apukäsité "myytti"? Ehkä sama voitaisiin ilmaista vaikkapa kirkkokäsityksen klassisella peruskäsitteellä "paikalliskirkko" tai "kirkkoprovinsi"? Kuitenkin näyttää siltä, että ainakin vielä nykyisessä tilanteessa kansankirkko-käsite auttaa ymmärtämään sitä maastoa, missä ainakin Pohjoismaissa ja Saksassa kirkko elää ja toimii. Ekumeenisessa kontekstissa paikalliskirkon/kirkkoprovinsin käsite voisi olla käyttökelpoisempi ja myös globaalisti ymmärrettävämpi. Joka tapauksessa kirkon teologista identiteettiä on syytä pohtia tässä vielä tarkemmin. Ennen yleistä kirkko-opillista tarkastelua kuitenkin vielä katsaus ruotsalaisen keskustelun välittämään antiin Suomessa. Jo yhteisestä historiastamme ja maantieteellisestä läheisyydestä johtuen ruotsalainen kansankirkkoajattelu on vaikuttanut meillä enemmän kuin tanskalainen, vaikka Tanskassa "kansankirkon" käsite kirjattiinkin perustuslakiin ensimmäisenä 1800-luvun puolivälissä (1849).³⁴

2.4. Einar Billing ja individualistis-passiivisen kansankirkko-käsitteen haaste

Ruotsalaisen "uskonnollisesti motivoidun kansankirkko-käsitteen" isänä pidetään ennen muuta Einar Billingiä. Hänen ajattelunsa on vaikuttanut myös Suomessa esimerkiksi aiemman Kristinoppimme kirjoittaneen piispa ja Luther-tutkija Eino Sormusen ajattelussa.³⁵ Toisen maailmansodan jälkeisen suomalaisen uuskansankirkollisuuden voimahahmon, arkkipiispa Martti Simojoen kansankirkko-käsite poikkeaa Billingin individualistisesta ajattelusta. Simojoki korosti Kristuksen kirkon läsnäoloa kansankirkossa tunnustuskirkkona – kirkko Kristuksen ruumiina – eikä tässä valossa voinut hyväksyä sen enempää uuspietististä kuin liberaalia-kaan kirkkokritiikkiä:

Me ...olimme yrittäneet pohtia kansankirkon problematiikkaa sitä silmällä pitäen, että Kristuksen kirkko kansankirkossamme mahdollisimman hyvin löytäisi muotonsa ja siinä toteutuisi. En luule olevani väärässä, jos sanon, että tämä oli nimenomaan sodassa olleen papiston ihanne. Emme me osanneet sitä teologisesti oikein reflektoida, mutta meillä oli voimakas käsitys siitä, että omassa kirkossamme on pyrittävä kohti suurempaa aatteellisuutta ja ihanteellisuutta, niin kuin saatoimme tämän keskenämme sanoa. Lähdimme silloin aina pyhän uskomme keskeisimmistä perusteista ja katsoimme, että kirkko ei ole toisarvoinen asia vaan asia, jolla on kiinteä yhteys meidän uskoomme ...kirkosta puhuttaessa kysymys on uskosta, tunnustamisesta ja ylistämisestä.³⁶

Simojoki painotti puheenvuorossaan vuoden 1975 kansankirkkoseminaarissa, myös tanskalaiseen keskusteluun viitaten, että Billingin uskonnollisesti motivoidun kansankirkon ajatus on ruotsalainen kontekstualisaatio, jota ei voi sellaisenaan siirtää muualle. Joka tapauksessa Einar Billing lienee historiallisesti ottaen keskeisin ruotsalaisen kansankirkkoteologian vaikuttaja. Hän muotoili kirkko-opilliset perusajatuksensa 1900-luvun alun nuorkirkollisen ryhmittymän vaikutuspiirissä, jonka visio tuli esiin motossa "Ruotsin kansa – Jumalan kansa". Toinen lähes yhtä merkittävä vaikuttaja oli J.E. Eklund, joka ei kuitenkaan ole läheskään yhtä tunnettu esimerkiksi Suomessa kuin Billing. Voidaan sanoa, että Einar Billingin kansankirkkoajatus

34 Tanskan "Folkekirken" alkuvaiheiden historiaan ks. Vikström 2008, 55–58.

35 Pärssinen 1991, 95–97. Ruotsalaisen kansankirkkoajattelun aiemmasta historiasta ks. Vikström 2008, 58–59. Billingin vaikutushistoria näkyy myös Kristinopissa (KO 104. Suomen kirkko – kansankirkko), jossa käytetään Billingin kansankirkkokäsitykselle hyvin keskeistä "ennättävän armon" käsitettä: "Suomen kirkkoa sanotaan kansankirkoksi siksi, että se tahtoo sulkea Jumalan ennättävän armon piiriin koko kansan." Tämä ei tietysti vielä sano sitä, että käsitettä "ennättävä armon" olisi tässä käytetty samassa merkityksessä kuin Billingin teologiassa.

36 Simojoki 1976, 88–91.

oli Schleiermacheria lähestyen yksilöorientoitunut ja Eklundin kansankirkkoajatus puolestaan lähempänä Wicherniä kollektiivisesti orientoitunut.³⁷

”Ennättävän armon” käsite liittyy Billingillä hänen kirkkokäsityksensä taustalla olevaan ajatukseen historiallisesta draamasta, jossa Jumalan ilmoitus historiasa tuo vapautuksen ja sovinnon sanoman Eksoduksen, profeettojen, Kristus-tapahtuman ja kirkon kautta. Tästä lähtökohdasta käsin koko historia voidaan nähdä yhtenä kokonaisuutena. Teologia siis tulkitsee koko todellisuutta. Tähän perustuu Billingin ajatus teologian ominaislaadusta, joka ei liberaalin ja biblisistisen ajattelun mukaisesti suostu rajaamaan teologian aluetta vain erityiseen, yksityiseen elämämpiiriin. Kansankirkko tarjoaa jokaiselle ihmisyksilölle universaalin sanoman Jumalan tuomasta vapautuksesta ja armosta Kristuksessa. Billing korostaa Jumalan suvereenia, objektiivista toimintaa ja ihmisiä passiivisina ”ennättävän armon” vastaanottajina. Juuri ihmisten passiivisuus tekee mahdolliseksi koko todellisuuden harmonisen ymmärtämisen. Jos näet kirkko koostuu yksilöistä passiivisina vastaanottajina, kirkon näkyvä hahmo minimoituu. Kirkko ei voi haastaa tai tulla haastetuksi, koska sillä ei ole tarttumapintaa ympäröivään todellisuuteen.³⁸

Sven-Erik Brodd on esittänyt pohdittavaksi, josko silloisen ruotsalaisen kirkkokäsityksen ongelmat olivat näkyvissä, kun Dietrich Bonhoeffer joutui Ruotsinmatkallaan 30-luvun alussa muuttamaan Upsalan luentonsa ”Konkreettinen kirkko-oppi” otsikon, koska sitä ei ymmärretty. Vika saattaa olla juuri siinä, mitä myös Erik Eckerdalkin osuvasti kysyy Billingin kansankirkkoteologialta: ”Missä kansankirkko tulee ruu-

miilliseksi?” Näyttääkin siltä, että ajatuksella kansankirkosta Kristuksen ruumiina ei ole merkittävää sijaa Billingin ajattelussa.³⁹ Bonhoeffer sen sijaan alleviivasi tätä, niin että saattoi jopa sanoa, että kirkko on ”seurakuntana eksistoiva Kristus”. Eckerdal haastaakin lukemaan Billingiä Billingiä vastaan, niin että löydetään historiassa toimivan, määritelmiä pakenevan Aabrahamin, lisäkin ja Jaakobin Jumalan, merkitys kirkolle.⁴⁰

Billingin malli näyttää armon ja Jumalan sanan korostuksesta huolimatta olevan altis Welkerin kuvaukselle ”abstraktille teismille”. Myös meillä on jääniteitä tämän ajattelutavan huonoista hedelmistä: jumalanpalvelus ei ole tosiasiallisesti yhteisöllinen ”Jumalan kansan juhla” ja käsitys kirkosta ”Kristuksen ruumiina” jää abstraktiksi. Tästä taas on seurauksena se, että seurakunta voidaan kokea etäiseksi: abstrakti teismi merkitsee sitä, että myös seurakuntayhteys jää käsitteelliseksi eikä sana tule lihaksi.

2.5. ”Demokraattinen kansankirkko” vai ”armonvälineitä hoitava yhteisö”?

Jo Billingin ja Eklundin aikaan oli ruotsalaisessa keskustelussa myös selkeästi liberaaliteologisesta ajattelusta ja oikeudenmukaisuuspaatuksesta vaikutteita saanut kansankirkkokäsitys. Se henkilöityi papin ja sosialidemokraattisen valtiopäivämiehen Harald Hallénin hahmossa, kun taas Saksassa hierarkkinen keisarivalta esti liberaaliteologeja toteuttamasta ajatuksiaan.⁴¹ Ruotsalaisessa kirkkokeskustelussa 1950-luvulla tämän ajattelumallin pohjalta vahvistunut sosiaalieettinen suuntaus voimistui 1900-luvun lopussa ja 2000-luvun alussa. Johtavaksi malliksi

37 Vikström 2008, 60–63; Idestrom 2012, 8–9.

38 Eckerdal 2008, 124–127.

39 Eckerdal 2008, 128.

40 Eckerdal 2008, 130. Myös Antti Miettinen on opinnäytetyössään kiinnittänyt huomiota vastaaviin ongelmiin Billingin ekklesiologiassa. Hän korostaa Billingin teologian painottavan Jumalan ilmoitusta ”tapahtumana”. Tämä taas näyttäisi viittaavan uskantilaisen vaikutusajattelun – ns. transsendentaalisen sanakäsityksen – vaikutuksiin hänen ajattelussaan. Samaan suuntaan viittaa silloisen historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen edustaman tiedekäsityksen sympatisointi. Miettinen lieneekin oikeilla jäljillä viitatessaan esimerkiksi Schleiermacherin, Albrecht Ritschlin ja Adolf von Harnackin ajatusten kristinuskon hellenisoitumisesta ja intellektualisoitumisesta tai ”arvon kokemuksesta” läheisyydestä Billingin ajatteluun. (Miettinen 2011, 25–28). Antimetafyyssinen subjektin ja objektin välistä suhdetta painottava ajattelumalli tulee esiin myös kritiikissä sellaista teologiaa kohtaan, joka käsittelee Kristuksen läsnäoloa ehtoollisella tai myös Billingin kasteteologiassa. Hänen universaalin ”ennättävän armon” käsitteestään on seurauksena, että ihmisen voidaan katsoa kuuluvan Jumalan armon vaikutuspiiriin jo ennen kastetta. Tästä seuraa, että myös kastamattomat ovat voineet olla Ruotsin kirkossa jäseniä vuoteen 2000 asti. On puhuttu ”avoimesta kirkosta” ja alleviivattu sanan ensisijaisuutta sakramentteihin nähden. Vaikka lapsikaste kuuluu Billingin kirkkokäsitykseen luonnollisena osana, sen teologinen merkitys jää ohueksi ja myös epäselväksi. (Miettinen 2011, 46–52). Tätä piirrettä ruotsalaisessa kansankirkkokäsityksessä on meillä kritisoitu pitkään, ja kirkko onkin muuttanut järjestystään luterilaisempaan suuntaan siinä mielessä, että kaste on valtiosta vuonna 2000 erotetun kirkon jäsenyyden perusta. Kysymyksiä herättävänä piirteenä Billingin kansankirkkokäsityksessä, joka on seurausta sen objektiivis-individualistisesta perusuunteesta, on se, että vaikka hän korostaa jumalanpalvelusta viettävää seurakuntaa, hän tosiasiallisesti jättää sen konkreettisen merkityksen sivuun. Koska uskossa on kyse yksilön suhteesta sananjulistukseen ja usko on muuten näkymätön, jää seurakuntalaisten välinen yhteys, pyhään yhteys sivuseikaksi. (Miettinen 2011, 42–46).

41 Vikström 2008, 70–71.

nousi "demokraattisen kansankirkon" ideaali, jonka esikuva oli Viktor Rydbergin uskonnollisesta sosialismista vaikutteita saanut demokraattinen kirkkonäky. Myöhemmin Västeråsin piispa Arne Palmqvist korosti kansaa avoimen ja demokraattisen kansankirkon subjektina.⁴²

Laissa Ruotsin kirkosta todetaan, että kirkon tulee olla "avoin, demokraattinen, evankelis-luterilainen, valtakunnan kattava kansankirkko". "Demokraattisen kansankirkon" ideaali on vaikuttanut myös Suomessa ja herättänyt keskustelua siitä, mitä merkitsee, että Raamattu ja kirkon tunnustus on kirkon uskon ylin ohje. On haluttu tähdentää uskon ydinasiodien merkitystä ja kirkon uskon ja olemuksen perusluonnetta. Pohjimmiltaan on kyse siitä, miten ajatus Kolmiyhteisestä Jumalasta kirkon elämän lähteenä, Raamattu, ekumeeninen ja luterilainen perinne, hyvä hallintokulttuuri sekä kulloinkin paikallinen ja maailmanlaajuinen konteksti voivat olla rakentavasti vuorovaikutuksessa keskenään.

Ruotsalainen kansankirkkokeskustelu ei sekään ole sammunut. Prosessi, joka huipentui vuoden 2000 periaatteelliseen kirkon erottamiseen valtiosta poiki runsaasti selvityksiä aihepiiristä. Esimerkiksi Thomas Ekstrand (2002) on tyypitellyt ruotsalaisen keskustelun eri malleja. Billingin ja sitä vähemmän individualistiseksi kehitelleen Gustaf Wingrenin kansankirkkokäsitystä hän kutsuu malliksi, jossa kirkko on 1)"armonvälineinstituutio". Bo Giertzin ja nykyisen Upsalan piispan ja entisen Porvoon kirkkoyhteisön yhteydenpitöryhmän luterilaisen puheenjohtajan Ragnar Perseniuksen ajattelua hän kuvaa puolestaan käsitykseksi, jossa kirkko on 2)"armonvälineitä hoitava yhteisö". Jumala käyttää kirkkoa toimiessaan maailmassa, mutta keskeisessä roolissa on myös uskovien yhteisö, jumalanpalvelusta viettävä seurakunta.⁴³ Tätä käsitystä voi kutsua sakramenttaaliseksi kirkkokäsitykseksi. Myös meillä tämän tyyppistä käsitystä on edustettu kirkkomme ekumeenisissa dokumenteissa viime vuosikymmeninä. Suomalainen ekumeeninen Luther-tutkimus ja ekumeeniset dialogit, esimerkkinä Porvoon yhteinen julkilausuma sekä dialogit ortodoksin ja roomalaiskatolisten kanssa, ovat edistäneet tällaisen hahmotuksen kirkastumista. Suomalais-ruot-

salaisessa luterilais-katolisessa dialogiraportissa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* (2010) todetaan: "146. Kristuksen todellisen läsnäolon vuoksi kirkko on sakramentaalinen." Kirkon sakramenttaalisuuden ajatus merkitsee Kristuksen läsnäolon näkemistä näkyvässä kirkossa, joten käsityksen voi nähdä oraalla jo myös Martti Simojoen kypsän iän kirkkokäsityksessä.

Ekstrand erottaa tämän lisäksi vielä 3)"kollektiivisesti orientoituneen, luomisteologisen kansankirkon", jossa kirkko on "kansan kirkko". Tämä malli oli luonnoksena läsnä jo J.A. Eklundin varhaisissa kirjoituksissa. 4)"Palveluorientoinut kansankirkko" on lähellä tätä käsitystä, mutta on lähestymistavaltaan yksilökeskeisempi. Teologisena motivaationa on lähimmäisenrakkaus ja kontekstuaalisen teologian käsitys kristinuskosta. Lisäksi erotetaan 5)"feministisesti määrittynyt kansankirkkokäsitys". Siinä on keskeistä ajatus kirkosta "avoina yhteisönä". Se korostaa, "että kirkko on avoin, ei-hierarkkinen yhteisö, joka suhteessa Jumalaan tähtää hyviin elinehtoihin koko luomakunnalle".⁴⁴

Kun näitä malleja arvioidaan nykykontekstissa, on tärkeää vielä hahmottaa se, mikä yleisesti ottaen on Raamatun ja jakamattoman kristikunnan näkemys kirkosta sellaisena kuin sen luterilaisen tunnustuksen valossa, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon luterilaisen ja ekumeenisen tradition valossa näemme. Vain tällöin voidaan asianmukaisesti arvioida sekä uskollisuutta kirkon apostolisuudelle ja katolisuudelle Pyhän Kolmiyhteisen Jumalan ilmoituksen valossa että uskollisuutta myös hänen tahtonsa täyttämässä suomalaisessa nykykontekstissa.

3. Kansankirkko ja kirkkona oleminen – mikä tekee kirkosta kirkon?

3.1. Pyhä Kolmiyhteys kirkon perustana

On sanottu, että yksi 1900-luvun teologian keskeisimpiä tuloksia on ollut kolminaisuusopin juurien näkyväksi tekeminen paitsi Uudessa testamentissa myös Vanhassa testamentissa.⁴⁵ Tässä mielessä vaikkapa

42 Vikström 2008, 74–75, 78; Miettinen 2011, 7, alaviite 6 viittaa Thidevallin 2000 ja Claessonin 2010 tutkimuksiin.

43 Idestrom 2012, 23. Wingrenistä ks. Vikström 2008, 78–82. Vikström 2008, 84 kiinnittää huomiota siihen, että Bo Giertz käyttäa kirjassaan *Kristi kyrka* kirkosta usein käsitettä "Kristuksen ruumis", mitä Billing ei tee juuri koskaan.

44 Idestrom 2012, 24 lainaa Ekstrand 2002, 97.

45 Kirkko-opin raamatullisista juurista ks. esimerkiksi K. Stendahlin katsaus RGG:ssä hakusanassa Kirche Im Urchristentum sekä Antti Laaton esitelmä Reseptiossa 1/2012, s. 39–63. Kirkko-opista ks. esim. Mannermaa 1983, s. 93–124 ja Kärkkäinen 2002.

Andrei Rublevin tunnettu ja rakastettu ikoni Pyhä Kolminaisuus on varsin osuva kuva kuluneen vuosisadan ekumeenisen teologian ydinlöydöistä. Samalla kun on puhuttu kolminaisuusopin voimallisesta paluusta teologiaan, on puhuttu kirkon vuosisadasta. Nämä kaksi näkökulmaa ovat myös löytäneet toisensa. Hyvä esimerkki tästä on Faith and Order -komission lähentymisasiakirja *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2013), joka kokoaa yhteen viime vuosikymmenien ekumeenisen kirkko-opillisen työskentelyn niin ortodoksien, katolisten, anglikaanisten kuin protestanttisten teologien työn pohjalta. Selkeä lähtökohta on, että kirkko on Kolmiyhteisen Jumalan kirkko.

Kun lähtökohtana on Pyhä Kolminaisuus eikä vain Jumala Luoja, Kristus Lunastajana tai Pyhä Henki eläväksi tekijänä, voidaan uskoa ja elämää hahmottaa kokonaisvaltaisesti. Tästä juuresta ovatkin versoneet sekä ajatus lähetyksestä Jumalan lähetymisenä (*missio Dei*), korostus, jonka mukaan lähetys on kokonaisvaltaista (holistinen missio), ihmisen ruumiillisen ja hengellisen todellisuuden huomioon ottavaa kuin myös ajatus ihmisen yhteenkuuluvuudesta koko muun luomakunnan kanssa – samalla, kun ihmisellä on erityisasema Jumalan kuvaan ja kaltaisuuteen luotuna. Ei ole sattumaa, että patriarkka Bartolomeos on ekoteologisen ajattelun suunnannäyttäjää.

On olennaista nähdä kolminaisuusopin ja kirkon hengellisen olemuksen välinen yhteys. Myös teologisissa dialogeissa kirkon olemuksesta ja tehtävästä onkin viime vuosikymmeninä saavutettu varsin laaja yhteisymmärrys siitä, että kirkon perusta on Pyhässä Kolminaisuudessa. Esimerkiksi kirkkomme 15. teologisissa oppikeskusteluissa Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa vuonna 2011 Siikaniemessä Hollolassa yhdyttiin aihepiiriä *Kirkko yhteisönä* käsiteltäessä muun muassa teesiin:

2) Pyhä Kolminaisuus on kirkon olemassaolon ja elämän alkukuva. Kirkossa ihminen tehdään osalliseksi ikuisesta elämästä Pyhän Hengen armotyön kautta Jumalan sanalla ja pyhillä sakramenteilla, ja hän tulee rakkauden yhteyteen, joka on sen rakkauden kuva, joka on Pyhän Kolminaisuuden persoonien välillä.

Kirkon perusta Kolmiyhteisessä Jumalassa tulee hyvin havainnollisesti esiin myös vaikkapa pyhässä kasteessa, Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen liittävässä pyhässä toimituksessa, joka toimitetaan Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Koko ihminen syntyy uudesti Pyhän Hengen tuodessa Kristuksen läsnä olevaksi kasteen vedessä ja kastetussa sanan kautta. Isän Luojan luomaa, sanan ja rukouksen pyhittämää vettä hyväksi käyttäen Aadamin lapsi pääsee armosta osalliseksi uudestisyntymisen pesusta – henki, sielu ja ruumis. Kasteen lahja merkitsee osallisuutta syntien anteeksiantamuksesta uskon lahjan kautta ja samalla osallisuutta Pyhän Kolmiyhteyden elämästä toisia varten olemisessa, uskon ja rakkauden yhteisönä, jota kantaa kristillinen toivo.

Siikaniemen neuvotteluissa todettiin myös, että ”Kirkollinen yhteys huipentuu ehtoollisen sakramentissa. ...Tässä sakramentissa tulevat yhteyteen Luoja ja luotu, taivas ja maa, ihmiset ja enkelit, nyt elävät ja ennen eläneet kirkon jäsenet” (teesi 5). ”Kaste ja ehtoollinen ovat alusta alkaen olleet kristillisessä ajattelussa tärkeimpiä sakramenteja, joihin on perustunut kirkon ykseys ja yhteys (*koinonia*), jotka Kolmiyhteinen Jumala luo” (teesi 6). Liityttiin myös uskontunnustuksen lähtökohtaan, jonka mukaan yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon ”ykseys ja jatkuvuus liittyvät läheisesti piispan virkaan” (teesi 7). Yhteisesti todettiin myös kirkon universaali lähetystehtävä sekä sen kokonaisvaltaisuus koko ihmistä sekä ruumiillisesti että hengellisesti koskettavana sanomana Jumalan Pojan kuolemasta ja ylösnousemuksesta, mukaan lukien kirkon diakoninen rakkaudenpalvelun kutsumus (teesit 8 ja 9). Haluttiin painottaa myös sitä, että ”eukaristia ja diakonia kuuluvat yhteen” ja että kirkolla on ”yhteiskunnallinen ulottuvuus” Jumalan rakkauden todistajana sanoin ja teoin (teesi 10).⁴⁶

3.2. Kommuunio-ekklesiologia – eukaristinen ekklesiologia

Kolminaisuusoppi kirkko-opin pohjana kytkeytyy ekumeenisessa keskustelussa yleensä seurakuntaa jumalanpalvelus- ja ehtoollisyhteisönä painottavaan

46 Teologisissa dialogeissa luterilaiselta puolelta teemaa kirkosta tarkastelivat eksegetiikan näkökulmasta Antti Laato, systemaattisen teologian näkökulmasta Matti Repo ja käytännöllisen teologian näkökulmasta Seppo Häkkinen. Esitelmät on julkaistu suomeksi Reseptio-lehden numerossa 1/2012.

koinonia- tai kommuunio-ekklesiologiaan – ortodoksissa teologiassa kaiketi yleensä eukaristiseksi ekklesiologiaksi kutsuttu malli –, jonka taustalla on toisen maailmansodan jälkeen Kirkkojen maailmanneuvostossa ja muuallakin ortodoksisten emigrantiteologioiden parissa esiintynyt uuspatriistinen ajattelu, joka vaikutti myös roomalaiskatolisten konsiliteologien ajatteluun sekä levisi myös reformaation kirkkojen pariin.⁴⁷

Faith and Order -komission lähentymisasiakirjassa *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* on ensimmäisen kerran virallisesti esitetty, että kommuunio-ekklesiologia olisi normatiivinen tapa ymmärtää kirkon olemus. Asiakirja toteaa: ”13. ...Raamatullisesta koinonian käsitteestä on tullut keskeinen, kun kirkot ekumeenisesti etsivät yhteistä ymmärrystä kirkon elämästä ja ykseydestä. ...23. ...kirkko ei ole vain yksittäisten uskovien keskinäinen summa. Kirkko on perustavalla tavalla yhteyttä Kolmiyhteisen Jumalan sisäisessä yhteydessä ja samanaikaisesti yhteisö, jonka jäsenet yhdessä osallistuvat Jumalan elämään ja missioon (vrt. 2 Piet. 1:4). Kolmiyhteinen Jumala on sen yhteyden lähde ja tähtäyspiste. Kirkko on siten sekä jumalallinen että inhimillinen todellisuus.”

Kirkkomme lausuntoluonnoksessa Kirkko-dokumentista todetaan: ”Niin kutsutun koinonia-ekklesiologian perusta, osallisuus Kolmiyhteiseen Jumalaan Kristuksessa kirkon elämän lähteenä ja tähtäyspisteenä on hyvin ilmaistu dokumentissa *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (§ 23). Lähtökohta ammentaa jakamattoman kristikunnan perinnöstä ja muodostaa syvällisen, mutta tarpeeksi joustavan pohjan kirkon elämän ja

toiminnan perustan sanoittamiseen nykykontekstissa. Tämä tulee ilmi selkeästi johtopäätös-osiossa, jonka mukaan *koinonia* tai *kommuunio* 'yhteytenä Pyhään Kolminaisuuteen ilmenee kolmella toisiinsa liittyvällä tavalla: uskon yhteytenä, sakramentaalisen elämän yhteytenä (kaikissa muodoissaan, sisältäen kirkon viran ja lähetyksen) ja palvelun yhteytenä' (§ 67). Luterilaisessa teologiassa korostetaan uskonvanhurskautta mutta myös sitä, että usko ja rakkaus kuuluvat yhteen Kristuksessa. Diakonia ja lähetys kuuluvat siis myös kirkon olemukseen Kristuksen ruumiina.”

On kuitenkin hyvä muistaa myös se, että ihmiset eivät voi olla samassa merkityksessä osallisia Pyhän Kolminaisuuden trinitarisesta yhteydestä kuin Kolminaisuuden kolme persoonaa: Isä ja Poika ja Pyhä Henki. Silti yhteys, kommuunio, on todellinen ja pelastava yhteys Kristukseen ja hänen tuomaansa pelastukseen kastettujen yhteydessä. Tämä yhteys ja yhdistyminen Kristukseen uskon kautta tuli mahdolliseksi Kolmiyhteisen Jumalan kommuunion tulemisessa luoksemme Jeesuksessa Kristuksessa.⁴⁸ Vainomme tähän näkyyn yhtyä kristittyinä varsin laajalti.

Vaikka eukaristia on kommuunion huipentuma kirkollisessa elämässä täällä maan päällä, on meillä kristityillä myös kasteeseen, yhteiseen uskoon, Jumalan saanaan ja rukoukseen perustuva yhteys. Ehtoollisyhteys luterilaisen ja ortodoksien kirkon välillä edellyttäisi yksimielisyyttä opillisten seikkojen ohella monissa kanonisissa kysymyksissä, jotka liittyvät etenkin kysymykseen kirkollisesta virasta. Silti meillä on yhteys jo kristillisen kasteemme perusteella. Saksan luterilaiset ja Konstantinopolin patriarkaatin alaiset sikäläiset

47 Esimerkiksi Papanikolaou 2008, 238 eukaristisen ekklesiologian trinitarisesta perustasta John D. Zizioulasin ajattelussa: ”Zizioulas here is linking personhood to the eucharistic ecclesiology of twentieth-century Orthodox theology most evident in the work of Nicolas Afanasiev and Zizioulas's own mentor, Georges Florovsky. Zizioulas also links his theology of personhood to a theology of the Trinity in a way that is more developed than in Yannaras and less apophatic than in Lossky.” Zizioulas 2011, 14–19 kirjoittaa: ”...the ecclesiological meaning of the Eucharistic body of Christ appears as an inevitable and immediate consequence when we consider the Lord's supper from the perspective (intrinsic to it) of the 'one' and the 'many'. It is therefore not surprising that Paul calls the Church the 'body of Christ' (Rom. 12:4–5; 1 Cor. 12:12–26; Eph. 1:23; 4:12–16; 5:36; Col. 1:18–24). This image of the Church, the reason for so much discussion among New Testament exegetes, cannot be understood apart from the Eucharistic experience of the apostolic Church, just as this experience cannot be understood if we refuse to see Jesus Christ as the 'One' who incorporates within himself the 'many'. Similarly, the other images of the Church in the New Testament ('building' [1 Cor. 3:9; 14:5–12; 2 Cor. 12:19; Eph. 2:21; 4:12–16], 'house' [1 Tim. 3:15; Heb. 3:6; 1 Pet. 2:5], 'perfect man' [2 Cor. 11:2; Eph. 4:13], or the analogy of marriage [Eph. 5:29–32; cr. 1 Cor. 6:15–20]) become clear when we view them in light of this experience.” Kirkon viran ja ordinaation liittymisestä eukaristiseen kokoontumiseen Zizioulas 2011, 22–23 kirjoittaa tavalla, joka resonoi hyvinkin esimerkiksi Lutherin teologian kanssa: ”If we consider the epicletic character of the sacrament – this is exactly what it means to relocate all ordination within the framework of the Eucharistic service – we are led to speak of the orders and ministers of the Church neither in ontological terms nor in functional terms (a dilemma in which many of the earlier controversies have been trapped), but in existential and personal terms, just as Paul speaks of the charisms in 1 Corinthians 12. By 'personal' and 'existential' (terms which, of course, are not ideal because they can have several meanings) I mean first, in a negative sense, no ministry is possible above or outside of the community as an individual and ontological possession and second, in a positive sense, that each ordination and each ministry is existentially linked to the Body of Christ. It is not defined by its 'utility' or by its 'horizontal social structure', but it is a reflection of the very ministry of Christ, the same energies of God the Father and the gifts of the Spirit (1 Cor. 12:45) in and for the one body of Christ (1 Cor. 12:12–30).”

48 Evans 1994, 319 viittaa J.M.R. Tillardin ajatuksen, että kommuunioon liittyy aina kommuunioiden verkosto. Kuitenkin Jumalan persoonien välinen sisäinen kommuunio on ainutlaatuinen, vaikka ihmiset Kristuksen kautta pääsevät siitä rakkaudenyhteytenä osalliseksi.

ortodoksit ovat muutamien muiden kirkkojen kanssa tunnustaneet toistensa kristillisen kasteen yhteisen julistuksen kautta vuonna 2007. Uskon, että voimme myös Suomessa tunnustaa toistemme kasteen ja pitää toisiamme ortodoksisina ja luterilaisina kristittyinä kasteen ja yhteisen kristillisen uskon perusteella. Tästä kertoo jo se, että meitä on luonnehdittu Suomen kahdeksi kansankirkoksi. Uskon, että kommuuniomme aste tästä vielä myös kehittyä ja etenee askelittain.

Kun roomalaiskatolinen kirkko luopui Vatikanin toisessa konsiilissa ajatuksesta roomalaiskatolisesta kirkosta kaikkien kirkkojen tulevana mallina ja siirtyi tavoitteeseen, jonka edellinen paavi kardinaalina ollessaan muotoili ”Tulla yhdeksi kirkoksi ja jäädä kirkoksi”, on kirkon näkyvän ykseyden tavoitteeksi nyt varsin laajalti ymmärretty yksi Kristuksen kirkko, jossa kunnioitetaan erilaisia kirkollisia perinteitä ja ykseys rakentuu toisen kirkoksi tunnustamisen (recognition) kautta. Ortodokseista esimerkiksi John D. Zizioulas on kyseenalaistanut, voiko ortodoksinen kirkko tunnustuksellisenä ryhmänä sanoa olevansa ainoa tosi Kirkko: ”Kirkon tulee inkarnoida ihmisiä, ei ideoita tai uskomuksia. Tunnustuksellinen kirkko on ei-inkarnoitunein entiteetti, mitä on.” Zizioulas painottaakin työskentelyä lähtien liikkeelle ”paikalliskirkon” käsitteestä tunnustuskuntaisuuden sijaan.⁴⁹ Luonnollisesti ykseyden toteuttaminen edellyttää uskon ykseyttä sekä näkyä oikeutetusta ja ei-oikeutetusta erilaisuudesta. Totuus ja rakkaus kulkevat käsi kädessä myös tässä.

3.3. Yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen - Sanan ja sakramenttien yhteisö

Oikean kirkon tunnusmerkkejä teologisesti pohdittaessa keskeinen asema on Nikean uskontunnustuksen määreillä ”yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen”. Luterilainen traditio pitäytyy näihin tunnusmerkkeihin, mutta katsoo niitä omasta tunnustuksestaan käsin.

Luterilaisten tunnustuskirjojen tulkinnalliseksi avaimeksi nähdyn Augsburgin tunnustuksen (1530) mukaan (CA VII) *...yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan. Kirkon todelliseen ykseyteen riittää yksimielisyyds evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta. Sen sijaan ei ole välttämätöntä, että perityt inhimilliset traditiot, jumalanpalvelusmenot tahi seremoniat, jotka*

ovat ihmisten säätämiä, ovat kaikkialla samanlaiset. Halutaan siis alleviivata Jumalan sanan ja sakramenttien sekä evankeliumin opettamista ja sakramenttien jakamista varten asetetun kirkon viran merkitystä (CA V).

Kiintoisaa on, että myös jotkut katoliset tutkijat ovat nähneet esimerkiksi Lutherin olleen virkakäsityksensä lähellä vanhakirkollista ja samalla ortodoksista käsitystä alleviivatessaan Jumalan sanan, rukouksen ja kätten päälle panemisen merkitystä papin tai piispan vihkimyksessä. Augsburgin tunnustuksen alussa todetaankin luterilaisen reformaation liittyvän vanhan kirkon ekumeenisiin uskontunnustuksiin niiden läntisessä muodossa ja siten oppiin Pyhästä Kolminaisuudesta ja Kristuksen kahdesta luonnosta. Tunnustuksen lopussa todetaan, että tässä on esitetty ”oppimme pääpiirteet”. Lisäksi painotetaan, ”...ettei siinä ole mitään, mikä on ristiriidassa Raamatun tai katolisen kirkon tai Roomankaan kirkon kanssa, sikäli kuin kirkon oppi on isien kirjoituksista meille tunnettua.”

Tältä pohjalta on myös kirkkomme ekumeenisessä toiminnassa painotettu liittymistä jakamattoman kristikunnan perintöön luterilaisesta tunnustuksesta käsin. Keskeisimpänä arviointiperustana uskontunnustuksen tuntomerkkien ”yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen” toteutumisen arvioinnissa kirkon elämissä Raamatun valossa ovat luterilaisessa teologiassa siten evankeliumin oppi ja sakramenttien oikea hoitaminen sekä näitä palvelemaan jumalallisesti asetettu virka. Ytimessä on siis kirkko, joka on läsnä paikallisseurakunnan ehtoollisjumalanpalveluksessa, mutta joka samalla edustaa apostolista uskoa ja kytkeytyy yhden, pyhän ja katolisen kirkon perintöön.

3.4. Paikalliskirkon ja universaalikirkon välinen suhde – kansa ja kansat

Kirkon katolisuuteen – merkityksessä universaalisuus ja kristillisen uskon täyteys –, apostolisuuteen ja ykseyteen tunnustautuminen edellyttää näkyä paikalliskirkon ja universaalien Kristuksen kirkon välisestä yhteydestä. Termi ”paikalliskirkko” viittaa jo osaltaan siihen, että kyseessä ei ole koko Kristuksen kirkko, vaikka kirkko onkin täydesti läsnä paikallisessa kirkossa, koska Kristus itse on läsnä Sanassa ja sakramenteissa ja ennen muuta pyhällä ehtoollisella, eukaristiassa. Silti termin ”paikalliskirkko” sisällöstä ei ekumeenisesti vallitse täyttää yksimielisyyttä.

49 Viittaus Zizioulasiin John A. Jillions 2008, 285.

Kirkko-dokumentti muotoilee tähän liittyen tavalla, joka luterilaisesta näkökulmasta on varsin laajasti hyväksyttävissä: "28. Yhteisön elämän oikeutettu moninaisuus (legitimate diversity) on Herran lahja. Pyhä Henki lahjoittaa erilaisia toisiaan täydentäviksi tarkoitettuja lahjoja uskoville yhteisen hyvän edistämiseksi (ks. 1. Kor. 12: 4-7). Opetuslapset on kutsuttu olemaan täydellisesti yhtä (vrt. Ap.t. 2:44-47; 4:32-37) ja samalla kunnioittamaan toistensa erilaisuutta, joka rikastuttaa heitä (1. Kor. 12:14-26). Kulttuuriset ja historialliset tekijät edesauttavat rikasta monimuotoisuutta kirkon sisällä. ...29. Ykseyttä ei kuitenkaan saa menettää. Yhteisen Kristus-uskon kautta, joka ilmenee Sanan julistamisessa, sakramenttien viettämisessä sekä elämässä palvellen ja todistaen, jokainen paikalliskirkko on yhteydessä kaikkiin paikalliskirkkoihin kaikissa paikoissa ja kaikkina aikoina. Paimenvirka, joka palvelee ykseyttä ja moninaisuutta, on yksi merkittävistä kirkolle annetuista keinoista auttaa ihmisiä pysymään vastuussa toisistaan erilaisine lahjoineen ja eri näkökulmineen."

Ykseyden ja moninaisuuden vaalimiseen keskittyvä paimenvirka viittaa luterilaisessa traditiossamme erityisesti piispan virkaan. Elokuussa julkistettiin tähän liittyen myös kirkkomme piispojen teesit *Kutsu yhteyteen*. Niissä todetaan muun muassa, että "yhteys edellyttää tosiasioiden tunnustamista ja tahtoa dialogiin", "yhteys liittää meidät maailmanlaajuiseen kristikuntaan" ja että "yhteys vahvistuu tekemällä yhdessä".

Elämme globalisoituneessa ja digitalisoituneessa maailmassa, jossa kohtaamme maailman kulttuurien rikkauden mutta myös erilaisuuden tuomat hankauskohdat yhä enemmän myös koti-Suomessa. Globaalisuus ja ekumeenisuus ovat kirkkona elämisen keskeisiä piirteitä tässä ajassa. Siksi on hyvä nähdä, että kansankirkko tässä ajassa on entistä selvemmin kansojen kirkko. Se on myös "kirkko toisia varten" – kutsuttu olemaan identiteetistään tietoinen mutta dialoginen kirkko, lähetetty ja lähettävä kirkko, joka todistaa myös palvellen lähellä ja kaukana, rakastaa apua tarvitsevaa enempiä ehtoja asettamatta. Siksi kirkkomme uudessa toimintalinjauksessa *Kohtaamisen kirkko* (2014) on arvoiksi poimittu kestäviksi osoittautuneet teologiset hyveet: usko, toivo ja rakkaus.

4. Kansankirkon identiteetti Jumalan kansana: trinitaarinen kommuunio perustana toisia varten olevalle kansankirkolle

4.1. Yksilön ja yhteisön elävä yhteys: kohtaamisen kirkko

Kansankirkko voi olla Jumalan vaeltava kansa vain nähdessään kirkon perustan olevan Kolmiyhteisessä Jumalassa ja hänen teoissaan, luomisessa, lunastuksessa ja Pyhän Hengen elävöittävässä toiminnassa sanan ja sakramenttien kautta. Pyhä Kolmiyhteys on itsessään alkukuva rakkauden yhteisölle, jossa persoonien välinen yhteys ja erillisyys palvelevat toisiaan. Siksi voidaan sanoa Pyhän Kolmiykeyden persoonien välisenä kohtaamisen ja osallisuuden yhteisönä olevan kirkon yhteisön alkukuva ja elämän lähde. Erilaisten yhteys ja sovinto on tie luovuuteen, oikeudenmukaisuuteen ja rauhaan. Jumalan valtakunta on tullut lähelle ja on läsnä Kristuksessa, joka on kirkossaan läsnä kaikki päivät, vaikka edelleen taistelemme myös synnin, kuoleman ja Pahan valtaa vastaan. Pyhien yhteisönä kirkko on inhimillisesti ajatellen armahdettujen syntisten yhteisö. Se on "parantumattomasti sairaiden sairaala" (Luther), joka on kuitenkin kutsuttu ja varustettu matkaan Herransa seuraajiksi: vaeltamaan Tiellä, olemaan oksina Viinipuussa.

Erityisesti ortodoksisessa teologiassa on nähdäkseni korostettu kirkon elämän yhteyteen tulemisen perustuvan Jumalan ja inkarnoituneen Kristuksen pitäen kohtaamiseen kirkon ja seurakunnan yhteisön elämässä, erityisesti jumalallisessa liturgiassa. Kyse ei ole niinkään tiedollisesta oppimisesta kuin kirkon yhteyteen sosiaalistumisesta.⁵⁰ Myös luterilaisessa kirkossa olemme voineet ja voimme ottaa oppia tällaisesta kokonaisvaltaisesta lähestymistavasta. Voidaan ajatella, että esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin ajatus kirkosta "toisia varten" olevana ja ortodoksisessa teologiassa esiintynyt ajatus kirkosta "maailman elämän puolesta" ovat hyvinkin sukua toisilleen.

Näyttää siltä, että hahmotettaessa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimintanäkyä, kansankirkon käsi-

50 Vrt. esim. Steenberg 2008, 121: "Much as Orthodox theology is understood as the mystical encounter with the incarnate Christ, Son of the eternal Father, through the Spirit of Truth, so Orthodox ecclesiology is understood in incarnational and Trinitarian terms. The Church is the body of Christ, offered 'for the life of the world', in which the world finds life through communion with its incarnate Lord. ...The Church is seen primarily as a place of encounter, where God is not so much learned about as met, and where human lives are brought into an *ekklesia*, a community of relation to this encountered God. This focus on encounter establishes the nature of the Church as intrinsically sacramental."

te ei ole ollut viime vuosikymmeninä kovin vahvassa roolissa. Kirkon tulevan toiminnan suuntaa hahmotettaessa on visioitu "alhaaltapäin kasvavaa kirkkoa", "läsnäolon kirkkoa", "osallisuuden yhteisöä" ja nyt viimeksi "kohtaamisen kirkkoa". Näissä nimissä voidaan nähdä kotoisen Luther-tutkimuksemme ja kansainvälisen ekumeenisen kirkko-opillisen keskustelun vaikutus, joka alleviivaa yhtäältä Kristuksen läsnäoloa kirkossa uskon ja rakkauden yhteisönä ja toisaalta osallisuutta Kolmiyhteisestä Jumalasta kirkon olemisen, synnyn ja kasvun perustana.

Vastalääkkeenä yksin jättävälle ja pirstovalle individualismille sekä myös kirkon sisällä läsnä olevalle sekularisaatiolle onkin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunnassa vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko* painotettu varsin perustavia asioita, joiden taustalla voidaan nähdä trinitaariskristologinen käsitys kirkon elämän ja toiminnan perustasta:

1) *Nostamme sanoman esiin* – "Sanoman sisältö on pyssyvä, sen muodot vaihtelevat olosuhteiden mukaan. ... Kristus on julkinen totuus, ei erillisen uskonnollisen elämänalueen totuus. Kristillinen sanoma ei saa eriytyä arkitodellisuudesta, vaan sen tulee tarjota todellisuuteen uusi, avartava näkökulma."

2) *Kohtaaminen koskettaa*. Perusta tälle kohtaamiselle on ilmaistu selkeän trinitaarisesti:

"Jumala on luonut ihmisen elämään suhteessa kansaan ja suhteessa lähimmäisiin ja luomakuntaan. Pyhän Kolminaisuuden persoonat, Isä, Poika ja Pyhä Henki, ovat jatkuvassa vastavuoroisessa yhteydessä toisiinsa. Jumalan Poika syntyi ihmiseksi, jotta syntiin langennut ihminen voisi kohdata Jumalan kasvoista kasvoihin. Hän muistutti ihmisen tehtävästä rakastaa Jumalaa ja lähimmäistä. Ihmisen elämä on elämistä suhteesta muihin. Monessa kirkon haasteessa on takana kysymys kyvystä kohdata. ...Kohtaamiseen keskittyminen nostaa huomion kohteeksi sen, mitä tapahtuu Jumalan ja ihmisen välillä sekä ihmisten välillä. Kohtaamisen merkitys nousee kirkon missionaarisesta luonteesta. Jumala toimii kohtaamisten kautta. Ne synnyttävät ja pitävät yllä ihmisen suhdetta seurakuntaan sekä muokkaavat yksilöiden ja yhteisön elämä monin tavoin."

3) *Rakastamme lähimmäistä* ja

4) *Arvostamme jäsenyyttä*: "Raamattu kuvaa seurakuntaa Kristuksen ruumiina. Jäsenyys on jäsenyyttä elävässä kokonaisuudessa. Jokainen jäsen on erilainen kuin muut ja kokonaisuuden kannalta välttämätön. ... Erilaisuuden ja yksilöllisyyden tunnistamisen ohella yhteyden merkityksen tiedostaminen on tärkeää. Jä-

seniä yhdistää Kristus, ei jäsenten välinen yhdenmukaisuus. Yhteys Kristukseen motivoi etsimään ihmisten välistä yhteyttä suurissakin erimielisyyksissä."

Toimintalinjauksessa halutaan erikseen painottaa vielä viestinnän merkitystä: "Kirkko viestii kohtaamisessa". Viestintä on kaikkien yhteisöjen ja organisaatioiden keskeinen työväline. Kirkon perusviesti nousee perustehtävästä: evankeliumin julistamisesta ja sakramenttien jakamisesta. Kirkon sanoma uskosta, toivosta ja rakkaudesta on viesti, jota tulee jakaa vuorovaikutteisesti, innostuneesti ja monipuolisesti. ...Kohtaamisen kirkko on viestinnässään lähettäjänsä asialla." Teologiset ja toiminnalliset perusteet ovat siis linjauksessa selkeästi esillä. Toisaalta kirkon toimintaa säätelevät myös kirkkolaki ja kirkkojärjestys. Jumalalista ei voida irrottaa inhimillisestä kirkon todellisuudesta, vaikka niitä ei pidäkään sekoittaa. Mitä niiden välisestä suhteesta pitäisi tänään ajatella?

4.2. Kansankirkko ja valtio: julkisoikeudellinen asema ja kirkon itsenäisyys?

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon asemaa sääntelee kirkkolaki ja Suomen ortodoksisen kirkon asemaa tunnetusti laki Suomen ortodoksisesta kirkosta. Laissa Suomen ortodoksisesta kirkosta todetaan ensimmäisessä luvussa:

"Suomen ortodoksinen kirkko perustuu Raamatun, perimätiedon, ortodoksisen kirkon dogmien, kano-nien ja muiden kirkollisten sääntöjen varaan. Suomen ortodoksinen kirkko muodostaa Suomen valtakunnan alueella paikalliskirkkona toimivan arkkipiispakun-nan. Kirkko on kanonisessa yhteydessä Konstantino-polin apostoliseen ja patriarkaaliseen ekumeeniseen istuimeen sillä tavalla kuin ekumeenisen patriarkan 6 päivänä heinäkuuta 1923 tekemässä päätöksessä on ilmaistu." Toisen luvun aluksi todetaan lisäksi: "Kirkon perusyksikkö on hiippakunta".

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkolaki puolestaan toteaa ensimmäisessä luvussaan: "Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä Raamat-tuun perustuvaa kristillistä uskoa, joka on lausuttu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä luterilaisissa tunnustuskirjoissa. Kirkon tunnustus ilmaistaan lähemmin kirkkojärjestyksessä. Tunnus-tuksensa mukaisesti kirkko julistaa Jumalan sanaa ja jakaa sakramentteja sekä toimii muutenkin kristillisen sanoman levittämiseksi ja lähimmäisenrakkauden to-teuttamiseksi."

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon asema on siinä mielessä juridisesti vahvempi, että kirkkolakiin voi tehdä muutoksia vain kirkon itsensä aloitteesta. Suomen ortodoksisella kirkolla on oikeus antaa muutosesityksistä lausunto ja tehdä niitä itse. Molemmilla kirkkoilla on veronkanto-oikeus. Niitä kutsutaan "kansankirkoiksi", vaikka käsite ei olekaan mikään juridinen ja laissa todettu termi. Kirkkojen erityisasema on perustunut yhtäältä luterilaisen kirkon enemmistöasemaan sekä yhteiseen historialliseen ja kulttuuriseen vaikutukseen suomalaisessa yhteiskunnassa.⁵¹ Myös poliittiset syyt ovat epäilemättä vaikuttaneet asiaan.

Kirkkolain lisäksi molempien kirkkojen toiminnassa sovelletaan myös mm. uskonnonvapauslakia, hallintolakia ja yhdenvertaisuuslakia. Kirkon tunnustuksen ja perinteen pohjalta voidaan myös tehdä perusteltuja poikkeuksia. Uskonnonvapaus oikeutena harjoittaa uskontoa on YK:n ihmisoikeuksien julistuksesta lähtien ollut keskeinen lähtökohta kansainvälisessä keskustelussa, vaikka niin reaalisosialistinen kuin humanistis-ateistinen uskontopolitiikka tai ranskalaistyyppinen *laïcité*-ajattelu ovatkin korostaneet uskonnonvapautta negatiivisesti vapautena uskonnosta. Uskonnonvapautta on kuitenkin kansainvälisesti yleisesti ottaen tulkittu niin, että valtio ei voi puuttua kirkon julistuksen sisältöön, kunhan ihmisten perusoikeuksia ei loukata.

Suomessa on 1960-luvulta lähtien selvästi vahvistunut näky kristittyjen ekumeenisesta yhteisrintamasta uskonnonvapausasioissa sekä viime vuosikymmeninä yhteistyö myös muiden uskontojen, erityisesti juutalaisten ja islaminuskoisten kanssa esimerkiksi lasten oikeuksien, maahanmuuttajien, yhteiskuntarauhan ja koulujen uskonnonopetuksen kysymyksissä.⁵² Tämä tulee hyvin näkyviin esimerkiksi Suomen Ekumeenisen Neuvoston ja USKOT-foorumien toiminnassa.

1960- ja 1970-luvun alun uskontokielteinen ilmapiiri vahvisti Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa paitsi ymmärrystä uskonnonvapaudesta, myös tuki oman identiteetin selvittämistä ja pyrkimyksiä itsenäisyyden vahvistamiseen. Jo vuoden 1869 kirkkolaki ja kirkolliskokouksen perustaminen vahvistivat valtiosta erillisen kansankirkon identiteettiä, joka on askelittain vahvistunut ja saanut uusia sävyjä globalisoitumisen ja monikulttuuristumisen sekä kansainvälisen ja ekumeenisen kanssakäymisen myötä. Jo vuonna 1980

kirkkojärjestyskomitea korosti kansankirkkoidentiteetissä kirkon luonnetta uskonyhteisönä, itsenäisenä ja riippumattomana sekä yhteiskunnallisesti aktiivisena. Valtio on puolestaan antanut tilaa kehitymiselle näistä lähtökohdista. Tämä on pitkälti ollut mahdollista uskonnonvapauslain positiivisen tulkinnan myötä. Siihenhän perustuu myös vuoden 2003 uskonnonvapauslaki. 1990-luvulla kirkon ja valtion hallinnolliset suhteet etääntyivät toisistaan – keskeisenä ilmauksena tästä kirkkolain, kirkkojärjestyksen ja kirkon vaalijärjestyksen erottaminen toisistaan vuonna 1994.⁵³

Kirkollisessa keskustelussa on tasapainoiltu kirkon identiteetin, itsenäisyyden ja yhteiskunnallisen vaikutusvallan välillä. Osaltaan tämä kytkeytyy myös vääntöön "konservatiivien" ja "liberaalien" välillä. Konservatiivisempi – mutta tietystä näkökulmasta myös radikaalimpi – siipi korosti paluuta Raamattuun ja tunnustukseen uudistuksen lähteenä, liberaalimmat toiminnallista uudistumista muuttuneessa ajassa. Toiset näkivät kirkon yhteiskunnallisen aseman ja siihen liittyvän julkisoikeudellisen sääntelyn johtavan ulkopuolisten vaikutukseen kirkon päätöksentekoon; toisten mielestä se edisti kirkon läsnäoloa yhteiskunnassa. Molemmat halusivat kuitenkin säilyttää kirkon vaikutusvallan yhteiskunnassa. Julkisoikeudellisen aseman nähtiin takaavan parhaiten kirkon uskonnonvapauden, itsenäisyyden ja kansankirkollisen identiteetin.⁵⁴ Nytemmin on keskustelussa esiintynyt myös toisenlaisia, julkisoikeudellisen aseman kyseenalaistavia kirkollisia ääniä. Osaltaan tämä lienee myös vastareaktiota tietynlaiselle uusvaltiokirkollisuudelle ja oikeuspositivistisille äänenpainoille sekä toisaalta uudistusten hitaalle etenemiselle. Todettakoon, että esimerkiksi Tanskassa ei kirkon itsenäisyyden lisääminen näytä onnistuvan uudistustyöskentelyssä esitetyllä tavalla. Päinvastoin näyttää siltä, että valtio kiristää otettaan kirkosta.

Vuoden 2001 syyskuun tapahtumat ja jo sitä edeltänyt käymistila islamilaisine vallankumouksineen sekä Lähi-idän ja Balkanin sotineen toi uskonnon uudella tavalla osaksi poliittista keskustelua. Uskonnon uusi näkyvyys herätti myös vastareaktioita: sosialistisen järjestelmän murtuminen ei taitanut selkää tieteelliseltä ateismilta vaan se palasi vuosituhanen taitteessa monimuotoisena uusateismina ja vaatimuksina työntää uskonto pois julkisesta tilasta. Globaalisti

51 Sorsa 2010, 293.

52 Kehityksestä erityisesti Suomen evl. kirkon näkökulmasta ks. Sorsa 2010, 297.

53 Sorsa 2010, 298.

54 Sorsa 2010, 298–300.

kristinuskolla ja uskonnoilla menee hyvin, ja Euroopassakin on puhuttu sen puolesta, että elämän harvoja merkitysresursseja ei saa tuhlaa hyökkäämällä uskontoa ja sen julkisia esiintymismuotoja vastaan (Habermas). Niin sanottu jälkisekulaari ajattelu korostaa tilan antamista niin uskonnoille kuin uskonnottomillekin. Euroopan kristillisiä juuria ja kristinuskon panosta on haluttu laajalti korostaa myös humanien arvojen syntymiselle ja ylläpitämiselle.⁵⁵ Ihmisoikeusajattelu on paljossa velkaa kristillisen uskon korostukselle jokaisen ihmisen ainutkertaisesta arvosta Jumalan kuvaksi luotuna.

Hieman huolestuttavia ovat ilmiöt, jotka kielivät uskonnollisesta lukutaidottomuudesta ja pinnallisesta tai propagandistisesti värittyneestä suhtautumisesta uskontojen itseymmärrykseen liittyviin asioihin. Oikeuspositivistinen lähestymistapa ei ole ainut mahdollisuus ratkoa teologian ja juridiikan välisiä rajapintoja. Tarvitaan maltillista keskustelua, kuuntelua ja perehtymistä sekä monimutkaisten asiayhteyksien selvittämistä. Kirkolla tulee olla rohkeutta toimia omista lähtökohdistaan käsin samalla, kun tulee kuunnella nöyrästi ja avoimesti. Yhtenä esimerkkinä oman kristillisen identiteetin pohjalta nousevasta keskustelusta on kysymys niin kutsuttujen arkipyhien siirrosta. Keskustelussa on esiintynyt niin työn ja levon vuorotteluun liittyviä, arvojen tasapainoon, kristilliseen perinteeseen sekä kansainväliseen vertailuun liittyviä näkökohtia. Vaikka konstantinolainen valtiokirkkojärjestelmä on ohi, ei kristinuskon vaikutus ja elämä ole ohi.

On selvää, että kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen kohtelussa tulee pyrkiä tasa-arvoisuuteen. Osana tätä keskustelua tulee kuitenkin ottaa huomioon myös kansan historiallinen, kulttuurinen ja uskonnollinen identiteetti. Emme toimi puhtaalta pöydältä, ja ihmisten ymmärrys- ja oppimisprosessien lähtökohtana toimivat oman perinteen antamat mahdollisuudet. Oman perinteen tuntemisen ja sisäistämisen kautta voidaan oppia kunnioittamaan ja ymmärtämään myös toisia. Tähänhän perustuu myös ajatus oman uskonnon opettamisesta perustana dialogille muiden kanssa. Suomalainen kulttuuri ei silti ole kiveen hakattua vaan

muuttuu kohtaamisten verkostossa. Silti maisemassa on joitakin yhteiskunnalle selkeästi hahmoa antaneita ja sitä kantaneita piirteitä, joita ei ole syytä hukata – myöskään yleisinhimillisesti ajatellen. Brittihistorioitsija Nigel Ferguson on kysynyt aiheellisesti, onko Eurooppa hukannut sielunsa? Hyvät arvot eivät enää välttämättä kannu, kun ne irrotetaan ne synnyttäneestä ja niistä ruokkineesta maaperästä.

Kansankirkon käsite voi parhaimmillaan korostaa sitä, että kristillinen usko on perustavalla tavalla vaikuttanut Suomen tulemiseen Suomeksi osana eurooppalaista, pohjoismaista ja pohjoista kulttuuripiiriä idän ja lännen välissä. Luterilaisuus on korostanut oman kielen ja lukemisen merkitystä identiteetille ja hengellisen elämän hoitamiseksi. Ortodoksisuus on säilyttänyt hienolla tavalla jakamattoman kirkon rikasta ja kokonaisvaltaisesti elämää katsovaa hengellistä perintöä nykyihmisen ravinnoksi ja evääksi myös tulevaisuutta ajatellen. Yhdessä todistuksemme on enemmän kuin osiensa summa – osana Suomen, Euroopan ja globaalin kristillisyyden maisemaa – ja olemme monissa asioissa samalla puolella myös muiden uskontojen edustamien tärkeiden arvojen kanssa – aina myös ihmisen arvon puolella. Uskonnonvapaus oikeutena uskoa ja edustaa omaa hengellistä perinnettään on keskeinen tulevaisuutta kohti vievä lähtökohta.

Kansankirkko-käsite syntyi reformikäsittelynä. Nyt kansankirkon ajatusta tulisi itseään uudistaa kohti kohtaavan paikalliskirkon ajatusta, jotta se auttaisi meitä reformoitumaan näkemään sisään ja ulos. Yhtäältä tulisi nähdä kirkon työn hengellisten juurten korvaamaton merkitys ja toisaalta kutsumuksemme osana maailmanlaajuisia kristikuntia, kirkon ja uskon universaalisuus. Tähän ulospäin suuntautumiseen, ”ihmisenä toisia varten olemiseen” liittyy ihmisen puolelle asettuminen lähellä ja kaukana, ”julkinen teologia” eli yhteiskunnassa läsnä oleminen omilla jaloillaan seisovana, Kristuksen askelissa taivaltavana kirkkona. Tällä tavoin kansankirkko uskon ja rakkauden yhteisönä voi toimia myös maailmalle toivon ja yhteyden merkinä – levittää Jumalan kansan matkasaaton tuoksua, Kristus-valoa, joka kajastaa ”...myös maan päällä niin kuin taivaassa.”⁵⁶

55 Esimerkiksi Suomen evl. kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon teologisessa dialogissa v. 2011 todettiin yhteisessä teesissä: ”Kristinuskon on eurooppalaisen kulttuurin ja yhteiskunnan perustekijä.”

56 Esimerkiksi Huotari 2009, 232 näkee, että ”...kansankirkollisista uudistusohjelmista on löydettävissä ainakin seuraavia piirteitä, joilla on kantavuutta myös kirkon tulevaisuudelle: ihmisten rinnalle asettuminen, armon ja lohdun ennakkoehtoja asettamaton läsnäolo, laajasta vaikutusalasta huolehtiminen ja yhteiskunnallinen aktiivisuus.” Lisäksi Huotari näkee kansankirkollisuuden uudistamisen olevan vain yksi tekijä kirkon uudistumisessa: ”Visio kirkkoreformista muodostuu näin ollen kansankirkollisuuden, jumalanpalvelus- ja sakramenttikeskeisyyden, pienyhteisöohjauksen ja kokemuskristillisyyden yhteisvaikutuksesta. Vain niiden rinnakkaisuus ja vuorovaikutus sekä kilpailukin voi saada aikaan sitä dynaamisuutta, joka johtaa monipuoliseen uudistumiseen.”

4.3. Teesit kansankirkosta

JÄLKIKONSTANTINOLAINEN KANSANKIRKKO – KOHTI JUMALAA, KOHTI MAAILMAA

- 1) MARTYRIA. Saarna hengellisenä, teologisesti syvällisenä ja elämänmakuisena puheena. Lähetyksen, kristillisen todistuksen näkeminen osana kirkon olemusta, sisään ja uloshengitystä. Kirkon olemukseen kuuluu lähetettynä oleminen, mutta myös ihmisen kohtaaminen. Kirkon työntekijöiden oman hengellisen elämän hoidon tärkeys.
- 2) LEITURGIA. Jumalanpalveluselämän kehittäminen yhteisöllisemmäksi. Jumalanpalvelus seurakuntaelämän aidoksi hengellis-yhteisölliseksi keskuksesi.
- 3) DIAKONIA. Kirkon diakonisuus osana kirkon olemusta. Vain toisia varten oleva kirkko on kirkko, jolla on tulevaisuus. Tästä kasvavat niin diakonia kuin kristillinen todistus.
- 4) KOHTI YHTEYTTÄ. Virka- ja seurakuntalaisrakenteen näkeminen toisiaan täydentävinä. Kirkon sisäisen yhtenäisyyden ja vuoropuhelun vahvistaminen. Maahanmuuttajien tarjoaman potentiaalin hyödyntäminen otamalla heidät ekumeenisesti vastaan eri seurakuntiin osana normaalia seurakunnan toimintakulttuuria
- 5) KOTIEN KRISTILLINEN KASVATUS: kirkon tulevaisuuden kannalta ratkaisevan tärkeää. Ei vain lasten ja nuorten vaan myös aikuisten ja ikäihmisten kristillisen identiteetin rakentaminen ja vahvistaminen, kokonais-katekumenaatti. Ilman yhteyttä lähteille, juuriin, kristinuskon myönteinen vaikutus yhteiskunnassa on vaarassa haihtua ja hävitä
- 6) RAAMATTU KÄYTTÖÖN JA KUNNIAAN – Raamatun hengellinen lukeminen, Raamattu kirkon kirjana, historiallisen tutkimuksen hyöty ja rajat.
- 7) EKUMENIA JA KIRKON KANSAINVÄLISET SUHTEET kanavana kirkkojen yhteiseen perintöön ja uudistumiseen, yhteisen todistuksen ja palvelun vahvistaminen yhteyden rakentamisen ja voimavarojen yhdistämisen kautta
- 8) USKONTODIALOGI JA USKONTOJEN YHTEISTYÖ: uskonnollisten perinteiden huomioon ottamisen edistäminen ja yhteiskuntarauhan vahvistaminen. Edellyttää oman identiteetin ja perinteen tuntemista.
- 9) REFORMAATION MERKKIVUOSI 2017 mahdollisuutena itsearviointiin ja perinteen tuomiseen tähän päivään uudella tapaa: Sana ja sakramentit, kirkon sakramentaalisuus ja luterilaisen spiritualiteetin aarteiden hyödyntäminen, ekumeenisen Luther-tutkimuksen löydöt seurakuntaelämää hedelmöittämään
- 10) KONTEKSTUAALISUUS JA VASTAKULTTUURISUUS: Kriittinen solidaarisuus suhteessa vallitsevaan yhteiskuntaan. Kirkon ja sen sanoman läsnäolo julkisessa tilassa ja mediassa – median kohtaamisen ongelmat: selkeää, mutta ei pinnallista kieltä ja kokonaisviestintää, verkko haltuun mutta ei anneta sen määrätä koko todellisuutta: henkilökohtaisen kohtaamisen arvo. Huono teologia nakertaa sekä sisältä että ulkoa.

Kirjallisuus

BJÖRKSTRAND, GUSTAV

2008 Framtidens folkkyrka. Fontana media.

BONHOEFFER, DIETRICH

1986 Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1. kerran väitöskirja 1927). Hg. von Joachim von Soosten. Dietrich Bonhoeffers Werke 1. Chr. Kaiser Verlag München.

1994 DBW 11 Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–32. Hg. von Eberhard Amelung und Christoph Strohm. München.

CLEMENTS, KEITH

2013 Ecumenical dynamic. Living in more than one place at once. Gazelle Book Services.

ECKERDAL, JAN

2008 The folkchurch and the body of Christ. A postsecular perspective on Einar Billing's folkchurch ecclesiology – Together in Mission and Ministry. Porvoo Research Network. Ed. by Jaakko Rusama. Nordisk ekumenisk skriftserie 35. S. 122–132.

EVANS, G.R.

1994 The Church and the Churches. Toward an ecumenical ecclesiology. Cambridge.

HAGMAN, PATRIK

2013 Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället. Artos & Norma Bokförlag. Skellefteå.

HEINO, HARRI

1989 Kansankirkon tulevaisuuden visioita: esitelmä kansankirkko nykyajassa -symposiumissa 9.–10.1.1989 Järvenpään seurakuntaopistossa. Kirkon tutkimuskeskus sarja C 30.

HOVORUN, CYRIL

2014 Die Kirche auf dem Maidan: Die Macht des gesellschaftlichen Wandels – Ökumenische Rundschau 3/2014. S. 383–404.

HUOTARI, VOITTO

2009 Vieläkö kansankirkosta on kirkkoreformin tavoitteeksi? – Terve sielu terveessä ruumiissa. Juhlakirja professori Paavo Kettusen täyttäessä 60 vuotta 27.11.2009. Toimittanut Hannu Mustakallio. Karjalan teologinen seura. S. 225–234.

HÄKKINEN, SEPPO

2010 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 108. Tampere.

2012 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Reseptio 1/2012: Siikaniemi 2011 – kirkko yhteisönä. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon 15. teologisen dialogin materiaalit. S. 101–113.

2014 Apostolisuus ja kirkon tulevaisuus. Piispainkokouksen avauspuhe 9.9.2014 Lappeenrannassa.

IDESTRÖM, JONAS

2012 Folkkyrkotanken – innehåll och utmaningar. En översikt av studier under 2000-talet. Svenska kyrkan.

JILLIONS, JOHN A.

2008 Orthodox Christianity in the West – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge. S. 276–291.

JOLKKONEN, JARI

2013 12 teesiä näkyyn uudistuvasta kansankirkosta Kirkonrakentajien Foorumissa 12.9.2013.

JUNTUNEN, SAMMELI

2010 Kansankirkko ja kirkkokansa. Esitelmä Rovaniemellä 18.9.2010.

JUVA, MIKKO

1976 Kirkkomme nykyinen järjestysmuoto syntyäikansa taustaa vasten – Teologinen Aikakauskirja 2/1976. S. 92-102.

KARTTUNEN, TOMI

2006 Kirkko toisia varten. Dietrich Bonhoefferin näkemys seurakunnasta Kristuksen ruumiina – Signum unitatis – Ykseyden merkki. Piispa Juha Pihkalan juhlakirja. Tamereen hiippakunnan vuosikirja 2007. Helsinki. S. 173-185.

2010 A Community of Faith and Love: A Lutheran Perspective on the Catholicity of the Church – "Like Living Stones. Lutheran Reflections on the One Holy, Catholic, and Apostolic Church. Ed. by Hans-Peter Grosshans and Martin L. Sinaga. LWF Studies 2010. Lutheran University Press. Minneapolis, Minnesota. S. 133-147.

KIRCHE IM URCHRISTENTUM

1986 Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage, H-Kon. J.C.B. Mohr. Tübingen.

KIRKKO: YHTEISTÄ NÄKYÄ KOHTI

2013 Suomen Ekumeenisen Neuvoston julkaisuja CII. Faith and Order -asiakirja n:o 214.

KIRKKOJÄRJESTYSKOMITEAN MIETINTÖ

1980 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokous. Pöytäkirja. Kevätistuntoaika 1980.

KOHTAAMISEN KIRKKO. SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON TOIMINNAN SUUNTA VUOTEEN 2020

2014 Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja. Kirkko ja toiminta 7. Helsinki.

KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI

2002 Introduction to Ecclesiology: ecumenical, historical and global perspectives. InterVarsity Press.

LAATO, ANTTI

2012 Kristuksen kirkko Jerusalemin temppelin varjosta maailmanlaajuisesti Kirkoksi - Reseptio 1/2012: Siikaniemi 2011 – kirkko yhteisönä. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon 15. teologisen dialogin materiaalit. S. 39-63.

LEIPOLD, ANDREAS

1997 Volkskirche. Die Funktionalität einer spezifischen Ekklesiologie in Deutschland nach 1945. Vandenhoeck&Ruprecht. Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd 31. Göttingen.

MALKAVAARA, MIKKO

2011 Tutkiva kirkko. Kirkon tutkimuskeskus kirkon tutkimuspolitiikan toteuttajana 1964-2009. Kirkon tutkimuskeskus. Tampere.

MANNERMAA, TUOMO

1983 Kristillisen opin vaiheet. 3. painos. Helsinki.

MIETTINEN, ANTTI

2011 Kansankirkon ideaali Einar Billingin teologiassa. Pro gradu-tutkielma, Itä-Suomen yliopisto.

MURTORINNE, EINO

1976 Kansankirkon historiallinen tulkinta ja sovellutus – Teologinen Aikakauskirja 2/1976. S. 113-120.

MÄKINEN, KARI

2010 Kansankirkosta kansan kirkoksi – kirkolliskokouksen avajaispuhe 8.11.2010.

PANNENBERG, WOLFHART

1993 Pluralismus als Herausforderung und Chance der Kirche – Kirche und Ökumene. Beiträge zur systematischen Theologie, Band 3. Göttingen.

PAPANIKOLAU, ARISTOTLE

2008 Personhood and its exponents - – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge. S. 232-245.

PÄRSSINEN, ILKKA

1991 Kenelle kirkko kuuluu? Teologisia virikkeitä keskusteluun kansankirkosta 1990-luvulla. Kirkon tutkimuskeskus, sarja A, Nro 57.

RAUNIO, ANTTI

2012 Luterilainen opetus kirkon ja valtion suhteesta – Reseptio 2/2012. S. 63-72.

REPO, MATTI

2012 Kirkko yhteisönä: systemaattisteologinen näkökulma - Reseptio 1/2012: Siikaniemi 2011 – kirkko yhteisönä. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksien kirkon 15. teologisen dialogin materiaalit. S. 79-93.

RESEPTIO 1/2012

Siikaniemi 2011 – kirkko yhteisönä. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksien kirkon 15. teologisen dialogin materiaalit.

RYÖKÄS, ESKO

1984 Martti Simojokis kyrkosyn. Studier utgivna av institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi 13. Åbo Akademi.

SIMOJOKI, MARTTI

1976 Kansankirkko ja armo – Teologinen Aikakauskirja 2/1976. S. 88-91.

SORSA, LEENA

2010 Kansankirkko, uskonnonvapaus ja valtio. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen tulkinta uskonnonvapaudesta 1963-2003. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 109. Tampere.

STEENBERG, MATTHEW

2008 The Church – The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology. Ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. Cambridge. S. 121-135.

TEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA 2/1976

Kansankirkkoseminaarin 22.-24.9.1975 esitelmät.

VANHURSKAUTTAMINEN KIRKON ELÄMÄSSÄ

2010 Ruotsin ja Suomen luterilais-katolisen dialogiryhmän raportti. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2010:3. Ulkoasiain osasto.

VIKSTRÖM, BJÖRN

2008 Folkkyrka i en postmodern tid – tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap? Skriver utgivna av institutet för ekumenik och socialetik. Nr 12. Åbo Akademi.

WELKER, MICHAEL

1995 Kirche im Pluralismus. Kaiser Taschenbücher 136. Gütersloh

ZIZIOULAS, JOHN D.

2011 The Eucharistic Communion and the World. Ed. by Luke Ben Tallon. T&T Clark.

Kansankirkko teologisena ja käytännöllisenä kysymyksenä

Esitelmä Suomen ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon oppineuvotteluissa Oulussa 21.–22.10.2014

Pekka Metso

1. Johdanto

Joitakin vuosia sitten Tukholmassa vieraillessani pistäydyin sikäläisen romanialaisen ortodoksisen seurakunnan kirkkoon. Pian sisään astuttuani minua lähestyi mieshenkilö, joka tervehti minua romaniaksi. Kun paljastui, etten osaa romaniaa, hän tiedusteli minulta ruotsiksi minkämaalainen olen. Kerrottuaani olevani suomalainen – ja kun kaiken lisäksi kävi ilmi, että olen ortodoksi – mies silminnähden ilahtui ja totesi ystävällisesti: "Eihän sinun tänne tarvitse tulla. Teillähän on oma kirkko toisella puolella kaupunkia."

Kohtaaminen osoittaa arjisella ja käytännöllisellä tasolla, miten kysymykset kansallisuudesta ja kirkosta liittyvät ortodoksisuudessa voimakkain ja osin myös ongelmallisin sitein toisiinsa. Ensinnäkin, määre "ortodoksi" ei välttämättä ole kaikille ortodokseille riittävän selkeä luonnehdinta heidän kristillisestä identiteetistään. Useissa tapauksissa sanan "ortodoksi" eteen liitetään jokin etninen määre, kuten venäläinen, kreikkalainen tai romanialainen. Ortodoksisen identiteettiin sisältyy siksi usein (mutta ei välttämättä) vahva kansallinen pohjavire. Toiseksi, kansallisten piirteiden korostaminen synnyttää raja-aitoja ja erillisyyttä ortodoksisuuden sisällä. Kuten kuvaamassani kohtaamisessa nähtiin, kansallinen erityisluonne saat-
taa hämärtää kokonaisvaltaista ekklesiologista näkyä ortodoksisuuden universaaliuden ilmentämisestä paikallisesti: Tukholmassa romanialaisille ortodokseille on oma kirkkonsa, suomalaiselle omansa. Käytännön kirkollisessa todellisuudessa etnisesti määritelty ortodoksisuus on johtanut erillisten kansallisten identi-

teettien korostumiseen yleisortodoksisen identiteetin kustannuksella.

Erityisen voimakkaasti kansallisen elementin korostuminen heikentää ortodoksien yhteyttä niin kutsutussa ortodoksisten kirkkojen diasporassa eli kirkollisen elämän järjestämisessä itsenäisten paikalliskirkkojen kanonisten alueiden ulkopuolella. Diasporakirkoilla tarkoitetaan etnisiä kirkollisia ryhmiä, jotka 1900-luvulla voimistuneen maastamuuton seurauksena ovat syntyneet alueilla, jotka eivät historiallisesti kuulu minkään paikalliskirkon jurisdiktioon. Ei-historiallisella maaperällä kansalliset kirkolliset ryhmät ovat pysyneet sidoksissa äitikirkkoihinsa muodostaen eräänlaisia laajennuksia tai ulokkeita niiden kanoniseen alueeseen. Yhdellä ei-historiallisella alueella voi siten toimia useampiin äitikirkkoihin kuuluvia "lähetyshiippakuntia". Ruotsi on tästä oivallinen esimerkki. Maassa asuu enemmän ortodokseja kuin Suomessa. Heillä ei ole yhtenäistä kirkkoa vaan Ruotsin ortodoksit ovat järjestyneet omien lähtömaittensa kirkolliseen yhteyteen maahanmuuttajahiippakuntina tai -seurakuntina.¹

Kysymys kirkon ja kansan tai kansallisuuden yhteydestä ei rajaudu vain ekklesiologiaan vaan laajenee myös yhteiskunnalliseksi ja poliittiseksi kysymykseksi. Näin on sekä perinteisten kanonisten jurisdiktoiden alueella että diasporassa. Kuluneena kesänä ortodoksisen kirkon kansallisten intressien yhteyden yhteiskunnallisiin kysymyksiin ja maailmanpolitiikkaan nosti esille Espoon luterilainen emerituspiispa Mikko Heikka. Puheenvuorossaan Suomen Kuvaleh-

1 Vuonna 2014 rekisteröityjä idän ortodoksia yhteisöjä Ruotsissa ovat Bulgarian ortodoksinen kirkko, suomalainen ortodoksinen seurakunta, kreikkalainen ortodoksinen metropoliittakunta, Makedonian ortodoksinen kirkko, Romanian ortodoksinen kirkko, Venäjän ortodoksisen kirkon Pariisin eksarkaatti, Venäjän ortodoksisen kirkon Moskovan patriarkaatti, antiokialainen ortodoksinen seurakunta, Serbian ortodoksinen kirkko ja Ruotisin ortodoksinen dekanatti Serbian kirkon alaisuudessa. Vuonna 2013 näillä oli rekisteröityjä jäseniä yhteensä 88 695 henkeä. Itäisten kristittyjen määrä nousee Ruotsissa kaikkiaan 150 000:een, kun lukuun lisätään orientaalistien ortodoksisten kirkkojen jäsenmäärä, joka vuonna 2013 oli 71 178. <http://davidheithstade.wordpress.com/2014/02/10/eastern-orthodoxy-in-sweden/>; <http://www.sst.a.se/statistik/statistik2012.4.524fbdf71429b7641b72f86.html>

dessä Heikka kuvaili Venäjän ortodoksisen kirkon yhteiskunnallista roolia seuraavasti:

Vaalien ongelmat, sananvapauden rajoittaminen tai poliittisen opposition kurittaminen eivät huoleta kirkkoa, koska se keskittyy uskonnolliseen tehtäväänsä. Kirkon ja valtion sinfonia on täydellinen. Vaikka Venäjän ortodoksinen kirkko ei puutu valtion toimintaan, se kuitenkin hyväksyy valtiovallan voimankäytön venäläisten ja slaavien etujen ajamisessa.²

Kuten Heikka osoittaa, puhe kansankirkosta tai kansallisesta kirkosta johtaa luontevasti tarkastelemaan kirkon ja valtion suhdetta. Kukaan tuskin voi kiistää, etteikö vaikutelma valtiovallan harjoittaman politiikan kritiikittömästä myötäilystä oikeuttaisi arvostelemaan Venäjään ortodoksisen kirkon toimintaa. Etsiessään syytä valtion politiikan hyväksymiseen, Heikka väittää sen löytyvän soteriologiasta: ortodoksinen jumalallistumisoppi jättää maallisen elämän varjoonsa, jolloin kirkko ei puutu poliittisen yhteisön toimintaan vaan keskittyy mystiikkaan. Tässä Heikka mielestäni osuu harhaan. Ortodoksisen teologian lähtökohdista on kestävämpiä ajatella, että pyrkimys pelastukseen sivuuttaisi sekä yksittäisten ihmisten että yhteiskunnalliset tarpeet merkityksellisinä ja rohkaisisi väryyksien passiiviseen hyväksyntään. Ortodoksisen opin mukaan ihmisolemuksen jumaloituminen ei ole ihmispersoonan sosiaalisesta olemisesta erillinen, sa-

lattu prosessi, vaan se ilmenee myös yhteisöllisessä vuorovaikutuksessa eli toisten ihmisten sekä heidän tilanteensa ja tarpeittensa kohtaamisena. Eri asia tietenkin on, miten kirkko ajassa ja paikassa kykenee ja haluaa toimia niiden opetusten mukaisesti, joihin se olemuksessaan on sitoutunut ja joita sen tulisi toiminnassaan ilmentää.³ Tämän johdosta sekä kirkon ja nationalismin että kirkon ja valtion suhteen kriittinen tarkastelu on toivottavaa ja tarpeellista, mutta liian yksioikoisia teologisia johtopäätöksiä tulisi silloinkin välttää.

Ortodoksisten kirkkojen keskuudessa kysymys kansankirkosta tai kirkosta ja kansallisesta identiteetistä on polttavan ajankohtainen.⁴ Moniin paikalliskirkkoihin on piintynyt käsitys kristillisestä kansasta ja valtiosta ideaalina, jota kirkon tulisi tukea myös nykyisissä poliittisissa asetelmissä. Kirkossa vaalittu ajatus kansallisen ja valtiollisen edun yhteydestä muodostaa oivan maaperän sekulaarille nationalismille. Siihen liittyessään kirkon todistus universaalista totuudesta vesittyy. Nationalistisesta tendenssistä huolimatta ortodoksisen kirkon sisällä on nähtävissä pyrkimys erottaa toisistaan kirkko ja valtio sekä kirkko ja kansa.⁵ Esimerkiksi Konstantinopolin patriarkka Bartolomeos on voimakkaasti tuominut kansallishenkisyyden, jota hän luonnehtii pseudo-uskonnollisuuden tunnusmerkit täyttäväksi messiaaniseksi nationalismiksi.⁶

2 Heikka 2014.

3 Jumaloitumisopin dynaaminen, yhteisöllinen ja ulospäin avautuva luonne sekä jatkuva haaste niiden manifestoinnissa tulee hyvin ilmi seuraavassa luonnehdinnassa: "Tänä päivänä ortodoksisessa Kirkossa korostetaan liturgian voimakasta vaikutusta ja mystisen kokemuksen teologista merkitystä. Tämä on osaltaan heikentämässä eettisten kysymysten arviointia. Tarvitaan voimakkaampaa tietoisuutta siitä, mitä merkitsee olla ortodoksinen kristitty. [- -] Ortodoksinen usko ei ole vain uskomisen vakuuttelua eikä yksinomaan osallistumista Kirkon jumalanpalveluksiin. Se on elävää uskoa. [- -] Ortodoksinen Kirkko painottaa eettisessä elämässä koko ihmisenä olemisen huomioon ottamista. Pelastus on liikettä rikkoutuneisuudesta elämän eheytymiseen. Ja hyvin tärkeä näkökohta eheytymisessä on hengellinen kasvaminen. Kasvaminen antaa ortodoksis-kristilliselle etiikalle dynaamisen, toimintaan tähtäävän ulottuvuuden. [- -] Kirkkomme on *toimivan etiikan* yhteisö." Hakkarainen 2002, 8, 16.

4 Vuoden 2012 toukokuussa järjestettiin Kreikassa Voloksen teologisessa akatemiassa nationalismia ortodoksisessa kirkossa käsittelevä kansainvälinen konferenssi ("Ecclesiology and Nationalism in the Postmodern Era"). Konferenssissa pidetyt esitelmät osoittivat, että nationalismiin ilmiö tai ongelma koskettaa lähes koko ortodoksista maailmaa. Se vaikuttaa laajasti kirkkojen elämässä ja paikalliskirkkojen keskinäisissä suhteissa mm. heikentäen yleisortodoksisen yhteyden osoittamista ja kokemista. Esitelmät on julkaistu vuonna 2013 yhdysvaltalaisen ST Vladimir's Theological Quarterlyn numerossa 57, jota olen käyttänyt tätä esitelmää valmistellessani.

5 Yhdysvaltalaisen St Vladimirin seminaarin professori John Meyendorff kuvaili joitakin vuosikymmeniä sitten hyvin optimistiseen sävyyn ortodoksisten kirkkojen piirissä tuolloin esiintyneitä ilmuksia nationalismiin suhtautumisessa: "[- -] it is compelling the Orthodox world today to make a choice between mere human traditions and Revelation, and to retain only what constitutes the essential of the Christian message. From numerous signs [- -] it would seem that an entirely new age appears to be dawning in Orthodox history." J. Meyendorff 1996, 131 (teoksen ensimmäinen painos ilmestyi 1960). Missä määrin uusi aika todellisuudessa on alkanut, on tulkinnanvaraista. Toisaalta juuri Yhdysvalloissa ortodoksisen kirkon piirissä on kritisoitu nationalismia tiukin sanakääntein. Esim. St Vladimirin seminaarin dekaanina toiminut Thomas Hopko syyttää ortodokseja siitä, että he ovat muuttaneet ortodoksisuuden ideologiaksi, joka palvelee kansallisia, poliittisia ja kulttuurisia päämääriä. Hopko 1999. Yhdysvaltojen piispainsynodin kiertokirjeessä vuodelta 2008 torjutaan jyrkästi ulkoinen ritualismi, jonka pahimpana muotona pidetään jonkin ortodoksiseen kirkkoon perinteisesti liitetyn kansallisuuden muotojen ja tapojen korostunut arvostaminen. Bishops of the Orthodox Church in America 2008.

6 Bartolomeos toteaa Balkanin konfliktin aikana ilmestyneessä teoksessa, miten arveluttavaksi kytkös kirkon ja tietyn kansallisuuden välillä on omana aikanamme osoittautunut. Äärimmillään tämä voi johtaa siihen, että ihminen määrittelee identiteettinsä kansallisesti ortodoksiseksi vailla mitään ymmärrystä ja suhdetta kristinuskoon. Clément 1997, 140-141.

Tarkastelen kirkon kansallisen luonteen kysymystä kahteen teemaan keskittyen: yhtäältä esittelen ortodoksista käsitystä paikalliskirkosta ja toisaalta paneudun ajankohtaiseen keskusteluun nationalismista ortodoksisten kirkkojen piirissä. Jälkimmäiseen liittyen kysymys diasporan ongelmasta nousee keskeiseksi. Valitsemani teemat kulkevat toisiinsa kietoutuneina läpi esitykseni. Käsittelen aiheita yleisortodoksisesti, jolloin viittaukset Suomen paikalliseen tilanteeseen jäävät vähäisiksi.

2. Paikalliskirkko ortodoksisessa ekklesiologiassa

2.1. Itsenäinen alueellinen paikalliskirkko ekklesiologisena perusyksikkönä

Ortodoksisessa yhteydessä kysymystä kansallisuuden merkityksestä kirkolle ja kirkossa on tarkasteltava suhteessa kirkon rakenteeseen. Kirkko-opin lähtökohtana on kirkon ykseys, joka mainitaan uskontunnustuksessa. Kirkon järjestyksen tasolla oppi kirkon ykseydestä ei tarkoita yhtä globaalia rakennetta. Koska kirkon usko on katolinen ja ekumeeninen (modernia ekumeniaa edeltävässä merkityksessä) eli yleisesti ja yhteisesti kaikille kuuluva (katolisuus), kirkko on luonteeltaan myös paikallinen: se on yksi ja yhteinen, kokonainen ja paikallinen. Yhteisellä uskolla on kirkon rakenteessa paikallinen ilmentymä. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että ortodoksinen kirkko muodostuu itsenäisistä paikallisista kirkkoista.⁷ Kullakin paikalliskirkolla on oma määritelty kanoninen alueensa eli jurisdiktio, jonka rajoissa se toimii ilmentäen paikallisesti ortodoksisen kirkon uskon täyteyttä.

Kirkon paikallisuus perustuu kirkon eukaristiseen luonteeseen, mikä on ilmaistu Uuden testamentin kuvauksissa kirkosta kaikkien tietyn paikkakunnan uskovaisten kokoontumisena yhteen paikkaan leivän murtamista varten.⁸ Kanonisen järjestyksen mukaan paikalliskirkolla on piispaallinen hallinto eli paikalliskirkon jurisdiktio on jaettu hiippakuntiin, joiden piispat muodostavat paikallisen kirkon synodin. Näin siis piispan viran oikeudet ja velvollisuudet on määritelty alueellisesti.⁹ Alueellisuuden periaate ilmenee konkreettisesti piispojen titteleissä, onhan jokainen piispa aina jonkin paikan tai alueen piispa.

Paikallisuuden periaatteet on ilmaistu kirkon kanonisessa traditiossa. 300-luvulta peräisin olevassa pyhien apostolien 34. säännössä määrätään kullekin kansakunnalle oma piispa, kuitenkin siten, että piispojen oikeudet rajautuvat hiippakunnan alueeseen, jossa kunkin piispan kaitsettavina ovat kaikki hänen hiippakuntansa alueella olevat kristityt.¹⁰ Alueellisuuden periaatteen mukaisesti Kalkedonin synodin (451) 28. säännössä barbaarit eli ei-kreikkalaiset määrätään liitettäväksi jo olemassa olevaan kirkolliseen rakenteeseen. He eivät siis muodosta erillistä etnisesti määriteltyä ryhmää tai aluetta vaan järjestyvät osaksi maakuntien piispaallista hallintojärjestelmää.¹¹ Kalkedonin 17. säännössä ja Konstantinopolin 3. synodin (691) 38. säännössä todetaan lisäksi, että hiippakunnallisen alueen tulee olla yhdenmukainen maallisten hallintoalueiden rajojen kanssa.¹²

Yhden kirkon monet jäsenet voivat myönteisessä mielessä edustaa erilaisia kansallisuuksia, sillä ykseys ei merkitse kaikessa vallitsevaa yhdenmukaisuutta (Ef 4:4–5; Gal 3:28; Kol 3:11). Ykseydessään ja katolisuudessaan kirkko kuitenkin ylittää kaikki sukupuolesta,

7 "The Eastern Orthodox world today is comprised of various families of national churches in full communion and theological agreement with one another, who hold that their collective solidarity on all critical matters of faith and ritual practice stand as a key witness to enduring Orthodox Christian authenticity. Their common corporate organization flows out of New Testament and early Christian principles of local churches gathered under bishops, arranged in larger Metropolitan provincial synods, and this is eventually culminating in the expression of the ancient Pentarchy of Patriarchates [- -] which was felt to express a global sense of different Christian cultures in harmony with the whole." McGuckin 2014, 5.

8 "The Church is organized not on an ethnic but on a territorial bases. In the New Testament the term 'church' does not in any way apply to an ethnic identity, but it refers to the total community of believers gathered in a single place." Ware 2013, 238.

9 Zizioulas luonnehtii alueellisuuden (territoriality) kanonista ekklesiologista periaatetta seuraavasti: "[- -] the Church consists of *geographical* – not cultural – units, with the bishops bearing their geographical territory in their very name. [- -] All of this also applies to broader geographical regions, and forms the basis of [- -] autocephalous churches, all of which have clearly defined geographical boundaries which may not be exceeded." Zizioulas 2013, 454.

10 Ortodoksisen kirkon kanonit 1980, 80.

11 Ortodoksisen kirkon kanonit 1980, 287. Zizioulas ilmaisee ajatuksen paikalliskirkon alueella olevien kansallisuuksien kirkollisesta ykseydestä seuraavasti: "[- -] every nationality residing in that particular place automatically belongs to the primate of that place. Zizioulas 2013, 456.

12 Ortodoksisen kirkon kanonit 1980, 271, 381.

yhteiskunnallisesta asemasta ja kansallisuudesta juontuvat erot.¹³ Juuri tästä johtuen paikallinen kirkko järjestyy alueellisten, eikä etnisten tai kulttuuristen rajojen mukaan. Kanonisessa perinteessä ilmaistu kirkollisen alueen yhdenmukaisuus maallisen hallintoalueen kanssa heijastaakin osaltaan poliittista historiaa, jossa valtio on kansallisuutta vanhempi käsite. Itä-Rooman eli Bysantin kirkko oli roomalaisten kirkko.¹⁴ Rooman valtakunnassa kristittyjen moninaisuudesta muodostui katolisen ja ortodoksisen kirkon alaisuudessa yksi kristikansa. Näin oli huolimatta siitä, että kristityt olivat myös tietoisia nykyisin lähinnä partikulaareiksi kansallisiksi identiteeteiksi luonnehdittavista tekijöistä. Keisarikunnan alueella toimiva kirkko muodosti kristittyjen identiteetin perustan, johon eri etnisiä ryhmiä edustavat ihmiset kuuluivat. Suhteessa kansallisuuden kysymykseen on siis huomattava, että paikalliskirkkojen kanonisella alueella on vanhastaan ollut monia eri kansallisuuksia. Vanhat patriarkaatit, Rooma, Konstantinopoli, Aleksandria, Antiokia ja Jerusalem, olivat monikansallisia ja -kulttuurisia.¹⁵ Kristillisen väestön identiteetin kannalta kaste ja sen kautta syntyvä yhteys paikalliseen ja samalla universaaliin kirkkoyhteisöön oli ratkaisevampaa kuin etninen tausta.

2.2. Kansallisten paikalliskirkkojen ekklesiologinen ongelmallisuus

Vaikka ortodoksisen kirkon kanoninen perinne korostaa paikalliskirkon jurisdiktion määräytymistä alueellisten rajojen mukaan, useat ortodoksiset paikalliskirkot ovat selkeästi kansallisia kirkkoja. Miten tämä on selitettävissä? Ortodoksisen ekklesiologian valossa kansallisia kirkkoja ei *de jure* ole olemassa, mutta niiden olemassaoloa *de facto* on mahdoton kiistää.

Kansallisten kirkkojen synty on verrattain myöhäinen ilmiö, ja se liittyy eurooppalaisten kansallisvaltioiden muodostumiseen 1800-luvulla. Kirkollisen rakenteen muotoutuminen kansallisten rajojen mukaisesti tosin alkoi Balkanin alueella jo silloin, kun kirkko levittäytyi Bysantin vaikutuspiiriin tulleiden uusien kansojen alueille 800-luvulta alkaen. Näin syntyneen niin kutsutun bysanttilaisen kansainyhteisön piirissä rakentuneet paikalliset kirkot olivat silti Konstantinopolin patriarkatin alaisuudessa. Kirkon laajentuminen uusien kansojen pariin ei siis alun perin synnyttänyt kansallisesti määriteltyjä paikalliskirkkoja. Kirkon ylikansallinen luonne säilyi Balkanilla 1400-luvun puolivälin jälkeen alkaneen turkkilaisvallan aikana aina 1800-luvun alkuvuosikymmeniin asti.¹⁶

Turkkilaisvallan kaudella kansallisuusaate levisi Balkanille ja sai siellä jalansijaa. Kreikkalaisten keskuudessa syntyi hellenismi, ja muutkin kansat kuten serbit tavoittelivat kansallisuusaatteen innoittamina valtiollista ja kirkollista itsenäisyyttä. 1800-luvun alussa alkaneiden kansannousujen myötä Balkanin alueen kansat julistautuivat itsenäisiksi valtioiksi. Samalla niiden kirkot irtaantuivat Konstantinopolin patriarkatin alaisuudesta ja julistautuivat itsenäisiksi.¹⁷ Vanhaan pentarkiaan kuuluvista patriarkaateista poiketen 1800-luvulla syntyneiden autokefaalisten paikalliskirkkojen jurisdiktiot määrittivät uusien kansallisvaltioiden rajojen mukaan – olkoonkin, että kanonisesti niiden jurisdiktoiden määrittelyperuste oli silloinkin alueellinen, ei etninen.¹⁸ Uusien paikalliskirkkojen järjestäytymisen traditionaalisuus on silti koettu ongelmalliseksi, jopa epäortodoksiseksi. Konstantinopolin patriarkka Bartolomeos on luonnehtinut Balkanin autokefaalisten kirkkojen mallia ortodoksisuudelle vieraaksi ja pitää sitä lähtökohdiltaan luterilaisena – ilmeisesti viitaten sekä ajatukseen valtion ja kirkon yh-

13 Fitzgerald 2004, 140.

14 Idän ortodokseja kutsutaan edelleen Lähi-idän orientaalistien ortodoksien ja muslimien keskuudessa roomalaisiksi.

15 Ware 2013, 244.

16 Konstantinopolin ylikansallisesta näkemyksestä turkkilaisvallan aikana ks. Stamatopoulos 2010. Islamilaista lakia noudattaneen turkkilaisvallan edustajat suhtautuivat kristittyihin yhtenä kansana (*millet*) riippumatta tunnustuksellisista, kielellisistä tai kansallisista eroista. Millet -järjestelmässä Konstantinopolin ekumeeninen patriarkka oli kristillisen kansan johtaja (*millet bashi*). Millet -järjestelmässä Konstantinopolin patriarkan valtiopiiri ei ulottunut pelkästään maantieteellisesti kanonisen jurisdiktion ulkopuolelle vaan myös niihin toisuskoisiin kristittyihin, jotka eivät kuuluneet idän ortodoksiseen kirkkoon ja sen alaisuuteen. Islamilaيسessa valtiossa ekumeenisesta patriarkasta tuli etnarkki, joka johti oikeuksiltaan rajoitettua ja sangen heterogeenista kansanryhmää. Järjestelmän seurauksena patriarkaatti harjoitti keskitämispolitiikkaa, jolloin Balkanin kirkollisia alueita palautettiin Konstantinopolin tiukempaan alaisuuteen mm. bulgaarien ja serbien alueella. J. Meyendorff 1996, 78-81.

17 Balkanin kirkkojen itsenäistymisprosessista ja nationalismista ks. esim. Kraft 2003. Leusteanin mukaan Balkanin kirkkojen itsenäistymisprosessille ratkaisevaa oli Konstantinopolin patriarkatin vaikea asema turkkilaisvallan otteessa. Merkittävänä sysäyksenä kirkollisen itsenäisyyden pyrkimykselle hän pitää Konstantinopolin patriarkan Gregorios V:n hirttämistä patriarkatin portin edustalle turkkilaisten toimesta pääsiäissunnuntaina 1821. Leustean 2013, 247.

18 "[...] the Church saw them as churches in independent states, not as nations' churches. I think this is also important to remember in order to understand the Church's logic on canonicity." Kitromilides 2013, 279.

teydestä että paikallisen kirkon erillisyyteen. Uusien kansallisten kirkkojen syntyessä keskinäisen riippuvuuden mukainen autokefalia korvautui autokefalisilla, jolle on luonteenomaista täydellinen riippumattomuus.¹⁹ Samansuuntaisesti toteaa Yalen yliopiston tutkija arkkimandriitti Cyril Hovorun, jonka mukaan autokefalian ajatukseen liittyi 1800-luvulla uutena elementtinä ajatus riippumattomasta kansallisesta kirkosta. Paikalliskirkkojen autokefalian ilmentäminen muistuttaa Hovorunin mukaan nykyisin valtiollista itsemääräämisoikeutta, ja kirkkojen yhteyksin on itse- näisten valtioiden liiton kaltainen.²⁰

Uusien autokefaalisten paikalliskirkkojen syntyprosessi synnytti jännitteitä suhteessa Konstantinopolin patriarkaattiin, jonka alueesta ne olivat irtaantuneet. Virallisesti kirkkoille myönnettiin itsenäisyys usein vasta vuosikymmeniä yksipuolisen itsenäiseksi julistautumisen jälkeen.²¹ Bulgarian kirkon kohdalla irrottautuminen johti pitkäkestoiseen skismaan, kun Konstantinopolin, Antiokian ja Aleksandrian patriarkat tuomitsivat vuonna 1872 bulgaarien edustaman *fyletismin* tai *etnofyletismin* synnin eli Kristuksen kirkkoa hajottavan nationalistisen kilpailun ja kiistelyn.²² Taustalla oli bulgaarien pyrkimys perustaa maantieteelliseen alueeseen rajoittumaton jurisdiktio, johon kuuluisivat kaikki bulgaarit kaikkialla maailmassa. Etnisesti määräytyvän jurisdiktion ei katsottu edustavan kanonisen perinteen mukaista ymmärrystä paikalliskirkon olemuksesta.²³ Keskeinen syy fyletismin tuomitsemiseen on siis se, että etnisen (rodullisin, kansallisin tai kulttuurisin) perustein määriteltynä

kaksi tai useampaa kirkollista jurisdiktiota voisi toimia samanaikaisesti samalla alueella niiden toimien kohdistuessa vain omien kansallisesti määriteltyjen jäsentensä pastoraalisten tarpeiden hoitamiseen.²⁴ On syytä huomauttaa, että ortodoksinen perinne ei suhtaudu kielteisesti kristillisyyden paikallisiin kulttuurisiin ilmentymiin, vaan esimerkiksi juuri kansalliset ominaispiirteet ymmärretään kirkon paikallisuuteen kuuluviksi.²⁵ Kirkon (tai ainakin ortodoksisen opin) kannalta on kuitenkin ongelmallista, mikäli kansallisen elementin korostaminen johtaa paikallisen kirkon ymmärtämiseen vain tietylle kansaryhmälle kuuluvaksi.

Vaikka ortodoksisten kansallisten kirkkojen synty ajoittuu siis verrattain myöhäiseen ajankohtaan, niiden synnyllä on ollut erittäin merkittävä vaikutus kirkon ekklesiologisen tradition tulkintaan ja kirkollisten olojen järjestämiseen käytännössä. Ateenan yliopiston politiikan tutkimuksen professori Paschalis Kitromilides alleviivaa 1800- ja 1900-lukujen merkitystä kansallisen kirkkokäsityksen juurtumisen kannalta. Hänen mukaansa kirkon, kansan ja nationalismiin yhteys on seurausta kansallisvaltioiden muodostamisen oikeutuksien etsimisestä. Pyrkimys kirkolliseen autokefaliaan oli seurausta kirkon liittymisestä ponnisteluihin sekulaarin kansallisvaltion muodostamiseksi. Prosessin ideologisena seurauksena paikalliskirkkojen piirissä syntyi uudelleentulkinta kansakunnan kehityskaaresta. Ortodoksisuus rinnastettiin etnisyyteen ja nationalismiin ja tällä nähtiin olevan historiallinen peruste. Väite ortodoksisuuden ja nationalismiin rinnas-

19 Clément 1997, 140. Paul Meyendorff toteaa, että autokefaliakäsitys on 1800-luvulla alkaneen kehityksen seurauksena muuttunut. Alun perin se tarkoitti käytännöllistä mekanismia, jolla kirkko kykeni tietyllä alueella muodostamaan synodin, valitsemaan johtajansa ja hoitamaan omat asiansa säilyttäen samalla yhteyden muihin kirkkoihin. Nykyisin autokefalia tarkoittaa enemmän kansallista tilaa, jolle on tyypillistä omien etujen ja riippumattomuuden ajaminen. P. Meyendorff 2013b, 390. Suomen ortodoksisessa kirkossa syntyi 1970-luvun puolivälissä innostus autokefalian saamiseksi. Kolmannen hiippakunnan perustamisen myötä 1980 autokefalian saavuttamista pidettiin jo lähes varmana, mutta hanke jäi toteutumatta. Asia nostettiin kirkolliskokouksen asialistalle uudelleen pari vuotta sitten, mutta hanke ei saanut riittävää kannatusta. Konstantinopolin patriarkaatin taholta suomalaista pyrkimystä autonomiasta autokefaliaan ei ole missään vaiheessa tuettu.

20 Hovorun 2013, 428. Waren mukaan Balkanin alueen kirkot olivat ratkaisevasti erilaisia kansallisia kirkkoja kuin keskiaikaiset edeltäjän- sä, sillä niiden pyrkimyksiä ohjasi sekulaari nationalismi. Ware 2013, 245.

21 Autokefalia myönnettiin Kreikalle 1850, Serbialle 1879, Romanianle 1885 ja Albanialle 1922, mutta Bulgarialle vasta 1945.

22 Ware määrittelee fyletismin seuraavasti: "The term 'phyletism', used in an ecclesial context, signifies the predication of ethnic national identity as the bases for church organization." Ware 2013, 239.

23 Waren mukaan vuoden 1872 päätöksen perustana on seuraava kanoninen periaate: "the criterion for church organization is not ethnic but territorial." Konstantinopoli oli valmis tunnustamaan Bulgarian kirkon autokefaalisuuden, jos se toteutuu tietyissä alueellisissa rajoissa, mutta ei kaikenkattavaa etnistä jurisdiktiota. Ware 2013, 239. Orientalisten ortodoksisten kirkkojen kohdalla tilanne on toisenlainen. Esimerkiksi Armenian apostolinen kirkko ja Egyptin koptilainen kirkko ovat luonteeltaan korostuneen etnisiä. Kirkkojen jurisdiktio ei rajaudu maantieteellisesti vaan etnisesti, jolloin Armenian ja Egyptin maaperän ulkopuolella asuvat armenialaiset ja koptit kuuluvat niiden piiriin.

24 Papathomas 2013, 433.

25 Kansallisen elementin arvostaminen pohjaa raamatulliseen ainekseen, jossa kuuluminen tiettyyn kansaan ja kansallinen identiteetti nähdään Jumalan siunauksena, jolla on erityistä arvoa ja merkitystä ihmisten jumalasuhteessa. Kaikkien kansojen tulee ylistää Jumalaa (Ps 116:1; 85:9) ja evankeliumia viedään kaikille kansoille (Mt 28:19), joilla on kullakin omat tiensä (Apt 14:16). Eskatologinen näky taivaasta sisältää myös kansallisen erityislaadun säilymisen ja ajatuksen pelastuneiden kansalleen tuomasta kunniaista (Ilm. 21:24, 26). Ware 2013, 242. Tarkemmin kansan ja kansallisuuden ajatuksesta Uudessa testamentissa ks. Karakolis 2013.

teisuudesta ei Kitromilidesin mukaan ole kuitenkaan kantavalla perustalla, vaan kyse on historiallisessa asetelmassa syntyneestä anakronisesta projisista.²⁶

Onko ortodoksisten kirkkojen kansallisen elementin korostaminen ja niiden piirissä havaittava suoranainen nationalismi selitettävissä vain ulkopuolisilla historiallisilla voimilla? Notre Damen yliopiston politiikan tutkimuksen professori David Koyzis katsoo, että kristillisistä tunnustuskunnista juuri idän ortodoksisuus on osoittautunut erittäin taipuvaiseksi identifioimaan uskon etnisen nationalismin kanssa.²⁷ Miksi näin on? Mikäli 1800-luvun ideologinen liikehdintä olisi koettu kirkon piirissä vieraaksi tai vahingolliseksi, ortodoksisten kirkkojen piirissä tuskin olisi niin voimakkaasti identifioitu kansaan ja tuettu sen valtiollista suveriniteettia. Kuten Cyril Hovorun huomauttaa, kirkko oli voimakkaasti ajamassa kansallisen itsenäisyyden ajatusta eikä suinkaan vastustanut sitä. Kun valta siirtyi hallitsijoilta kansalle, kirkko mukautui nopeasti tilanteeseen. Hovorunin mukaan ortodoksinen kirkko omaksui nopeasti valtion kansallisen identiteetin, jossa valtio ja kansa liittyvät erottamattomasti toisiinsa.²⁸ Erfurtin yliopiston uskontotieteen professori Vasiliios Makrides on esittänyt joukon syitä, jotka ortodoksisuudesta itsestään käsin selittävät, miksi kirkko niin sujuvasti omaksui Ranskan vallankumouksen ja saksalaisen kansallisromantiikan innoittaman kansallisuusaatteen. Makridesin mukaan neljä ortodoksien kirkon historiasta ja ajattelusta nousevaa sisäistä syytä vaikutti kansallisten paikalliskirkkojen syntyyn:²⁹

1. *Kirkon ja valtion läheinen suhde.* "Bysanttilaisen sinfonian" ongelmallisuudesta huolimatta ortodoksien keskuudessa ajatus kirkon ja valtion harmonisesta yhteydestä on kautta aikojen elänyt voimakkaana ja se on säilynyt aina omaan aikaamme asti.³⁰

2. *Kirkon rakenteellinen moninaisuus ja kysymys autokefalian kriteereistä.* Paikalliskirkon itsenäisyys on ekklesiologinen periaate, jonka myöntämisen edellytyksiin ovat historiassa vaikuttaneet esimerkiksi poliittiset, uskonnolliset, maantieteelliset, alueelliset ja kansalliset syyt. Lisäksi kysymys jurisdiktoiden alueesta ja itsenäisyydestä on kanonisen perinteen mukaan yhteydessä valtiollisiin muutoksiin.
3. *Pyrkimys paikalliseen kulttuuriin juurtuvan kristillisyyden synnyttämiseen.* Idän kirkon lähetystyö on aina tavoitellut kristillisyyden kotoperäistämistä ja kansankielistämistä. Kristillistymisen prosessi on yhteydessä paikalliseen etno-kulttuuriseen identiteettiin. Glocalisaatioprosessin (glocalisation process) mukaisesti universaalit trendit kuten katolinen kristillisuus kohtaavat, sekoittuvat ja yhdistyvät paikallisiin trendeihin, jolloin jälkimmäisten merkitys korostuu.³¹
4. *Kansan ja kotimaan yhteys.* Ajatus tietystä paikallisesta kirkosta, kansasta tai alueesta erityisenä ja pyhänä on leimallista ortodoksisuudelle. Ajatus rajatun ryhmän tai alueen pyhydestä tunnettiin jo Bysantissa. Se esiintyy eri aikoina lukuisina toisintoina ortodoksien keskuudessa (esim. Pyhä Serbia, Pyhä Venäjä). Monesti tosiasiallisesti ihanteena pidetään yhtä yhtenäistä ortodoksista väestöä tai kansaa yhdellä alueella.

Kansallisten valtioiden muodostuminen ei muuttanut kirkollista järjestystä vain Balkanilla vaan myös Pohjolassa: Suomen autonomisen ortodoksien kirkon perustaminen on seurausta Suomen valtion synnystä. 1900-luvun alun kirkollisessa tilanteessa eli voimakkaana pyrkimys suomalaiseseen ortodoksisuuteen venäläisen sijaan.³² Suomen ortodoksien kirkon kanonista

26 Kitromilides 2013, 276–277, 280; 2004, 185–186.

27 Koyzis 2003, 119.

28 Hovorun 2014, 13.

29 Makrides 2013, 330–343.

30 Kirkkojen johtajista Konstantinopolin patriarkka Bartolomeos ja Moskovan patriarkka Kirill ovat avoimesti esittäneet bysanttilaisen sinfonian soveltamista kirkon ja valtion suhteiden järjestämisessä nykyisessä eurooppalaisessa kontekstissa. Patriarkkojen näkemykset eroavat siinä, että Bartolomeos visioi selkeästi ylikansallisenä toimivaa kirkkoa kun Kirillin näkemys sinfoniasta edustaa kansallista mallia. Leustean 2014a, 29. Ajatusta sinfonian soveltamisesta nykyaikaan on myös arvosteltu. Esimerkiksi Cyril Hovorun pitää bysanttilaisen sinfonia-ajatusten soveltamista nykyajassa ongelmallisena jo yksin siitä syystä, että se ei kirkon kannalta katsottuna toiminut mallikelpoisesti edes Bysantissa. Hovorunin mukaan sinfonia-ajatus muutti kirkon itseyttä ja johti tilanteeseen, jossa kirkko ei enää välttämättä kyennyt kirkkaasti ymmärtämään ja ilmaisemaan omia pyrkimyksiään – varsinkin jos ne poikkesivat valtion intresseistä. Hovorun 2014, 12.

31 Roudometof (2013) on tarkastellut glocalisaatioprosessi näkökulmasta paikallisen kulttuurin voimistumista kristillisen eli yleisen perinteen kustannuksella ortodoksisessa kontekstissa.

32 Suomalaisortodoksisesta nationalismista ks. Laitila & Loima 2004.

asemaa ei kuitenkaan ole määritelty kansallisen identiteetin vaan alueellisen rajan mukaan. Kirkon kanonisen aseman määrittelevä Tomos-asiakirja vuodelta 1923 asettaa kirkollisen jurisdiktion Suomen rajojen mukaiseksi. Näiden rajojen sisällä olevat ortodoksit – edustivatpa siis mitä kansallisuutta tahansa – kuuluvat Tomoksen mukaan Suomen kirkkoon.³³ Monikansallisuuden ja -kulttuurisuuden ajatus on siten kirjattu Suomen paikallisen kirkon kanoniseen perustaan, ainakin rivien väliin. Ortodoksisen paikalliskirkkokäsityksen mukaisesti Suomen autonominen ortodoksinen kirkko on paikallinen ja määritellyllä maantieteellisellä alueella toimiva kirkko, joka tuolla alueella edustaa ainoaa kirkollista rakennetta ja kanonista ortodoksisuutta.

Kansallisesti värittyyn kirkolliseen identiteettiin on omaksuttu voimakkaana myös Venäjällä. Bysantin kukistumisen myötä Venäjän kirkko oli pitkään ainoa valtiollisesti itsenäisellä alueella toimiva ortodoksinen kirkko, joka ei myöskään ollut islamin alaisuudessa. Venäläinen kansallisuusajatus alkoi voimistua kirkon piirissä 1700-luvun puolivälistä alkaen. 1800-luvun lopulla venäläiseen kirkolliseen kielenkäyttöön ilmaantui kirkon käsite *tšastnaja tserkov* eli yksittäinen tai erillinen kirkko, joka edusti kansallisesti ja valtiollisesti värittyä ekklesiologista ymmärrystä (vrt. traditionaalisemmin paikalliskirkkoa tarkoittavaa käsitettä *pomestnaja tserkov*). Käsitteen mukaan Venäjän kirkko oli Konstantinopolin alaisuudessa olleensaankin erityinen, koska se oli *de facto* kokonainen yksittäinen kirkko, joka kattoi kokonaisen itsenäisen valtion alueen.³⁴

Ajatus kirkon, kansan ja valtion yhteydestä on eksplikoitu Venäjän kirkon uudemmissa virallisissa dokumenteissa, kuten 2000-luvun alun sosiaalieettisissä periaatteissa (*Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*). Dokumentin mukaan ”kansaa” viittaa joko etniseen yhteisöön tai tietyn valtion asukkaiden kokonaisuuteen. Apostolisten luonnehdintojen mukaisesti (1 Piet. 2:9-10; 1 Kor. 12:12; Heb. 13:14; Gal. 4:26; Apt. 2:3-11) kirkkokin on eräänlainen kansallinen entiteetti. Se ei kuitenkaan rajaudu et-

nisen, kulttuurisen tai kielellisen identiteetin mukaan vaan ”kirkon kansalaisuuden” tunnuksena ovat usko Kristukseen ja kaste. Vaikka kristityt ovat ensisijaisesti taivaan kansalaisia, heidän ei tule unohtaa maallista isänmaata, jonka kansalaisia he myös ovat. Kristus itse antaa esimerkin isänmaan kunnioittamisesta: hän identifioitui kansaan, johon oli syntynyt, hän oli kuuliainen Rooman valtakunnan alamainen ja maksoi veronsa keisarille. Vastaavasti kansalliset autokefaaliset kirkot tunnustavat maallisen isänmaan merkityksen. Venäjän kirkon luonnehdinnan mukaan paikallisessa kirkossa kirkon universaali luonne yhdistyy kansalliseen elementtiin, jolloin taivaallinen ja maallinen kotimaa kohtaavat.³⁵ Huomattavaa on ensinnäkin se, että sosiaalieettisten periaatteiden mukaan autokefaalinen kirkko ilmentää universaalin kirkon kansallista eikä esimerkiksi paikallista ilmausta. Toiseksi, kansallinen yhtenäisyys näyttää olevan jossain määrin edellytyksenä kirkolliselle täysivaltaisuukselle. Dokumentissa ortodoksiseksi kansaksi nimittäin määritellään sellainen ortodoksinen uskonryhmittäisyys, joka on joko hallitsevan tai kaikkien jakaman tunnustuksen asemassa yhden siviilioikeudellisesti tai etnisesti muodostuneen valtion alueella.³⁶

Kristillinen patriotismi esitellään dokumentissa myönteisenä ilmiönä. Patriotismissa käsitys kansasta etnisestä ja valtiollisena määreenä yhdistyvät: ”Ortodoksinen kristitty on kutsuttu rakastamaan isänmaataan, jolla on alueelliset rajat, ja veriveljiään, jotka asuvat kaikkialla maailmassa. Tällä tavoin rakastamalla toteutetaan Jumalan käsky lähimmäisen rakastamiseen, joka sisältää rakkauden omaa perhettä, kansaaseimolaisia ja -kansalaisia kohtaan.”³⁷ Patriotismin tulee olla aktiivista sekä isänmaan puolustamisen merkityksessä että osallistumisessa oman maan ja sen asukkaiden hyvinvoinnin edistämiseen. Näin määriteltynä kristillisessä patriotismissa paikallisen kirkon etninen valtioryhmä muodostaa lojaliteetin kohteeksi, joka ylittää valtiolliset rajat ja kirkollisen jurisdiktion. Huolimatta siitä, että kirkko varoittaa muun muassa aggressiivisen nationalismiin, muukalaisvihamielisyyden ja kansalaisten oikeuksien rajoittamisen vääräyksistä – äärim-

33 Tomoksessa todetaan: "[...] siunaamme sen autonomian, jonka jo Siunatuin Moskovan ja koko Venäjän Patriarkka, hra Tihon, on myöntänyt Suomen Pyhälle Ortodoksille kirkolle, ja määräämme, että Jumalan suojelemissa Suomen Tasavallassa asuvat ortodoksiset kristityt laitoksineen tästä lähtien ovat muodostavat yhden ainoan kristillisen alueen, jolla on nimenä 'Suomen Ortodoksinen Arkkiepiiskopkunta' [...]" Tomos 1923. Suomen kirkon alueen kanoninen tilanne ei kuitenkaan ole täysin harmoninen, toimiin sen jurisdiktion alueella kaksi Moskovan patriarkaattiin kuuluvaa seurakuntaa.

34 Kalkandijeva 2013, 288–289.

35 Bases of the Social Concept 2000, II.1.–2.

36 Bases of the Social Concept 2000, II.3.

37 Bases of the Social Concept 2000, II.3.

milleen vietyä myös sodista, joissa kirkko tavoittelee puolueettoman sovittelijan roolia³⁸ – kristillinen patriotismi muistuttaa Venäjän valtion uusinta oppia Venäjän ja sen intressien läsnäolosta kansalaisissaan kaikkialla siellä missä hekin ovat. Venäjän kirkko katsoo kuitenkin olevansa valtiosta riippumaton ja itsenäinen, eikä se voi taipua sellaisten valtiollisten säädösten edessä, jotka uhkaavat kirkon uskoa. Kirkon yhteiskunnallisena tehtävänä on toimia yhteistyössä maallisen vallan kanssa kaikkien Venäjän kansalaisten ja kirkon jäsenten parhaaksi.³⁹

Venäjän ortodoksisen kirkon ymmärryksessä kirkko, valtio ja kansallinen identiteetti liittyvät hyvin läheisesti toisiinsa. Osin ne myös läpäisevät toisensa, ainakin kansallisen ja kirkollisen identiteetin tasolla: venäläisyys ja ortodoksisuus kuuluvat kiinteästi, jopa erottamattomasti yhteen.⁴⁰ Ekklesiologisesti ongelmallisena voidaan pitää pyrkimystä tulkita paikalliskirkkoa maantieteelliset rajat ylittävän etnisesti

määräytyvän henkilöjäsenyyden mukaan.⁴¹ Viimeksi mainittu näkökulma – vaikka onkin kanonisen perinteen vastainen – ei ole venäläisen ortodoksisuuden erityispiirre, vaan se on laajasti vallalla ortodoksissa paikalliskirkoissa. Käytännössä tämä ilmenee tavassa, jolla paikalliskirkot operoivat historiallisten jurisdiktoiden ulkopuolella eli ortodoksisten kirkkojen diasporassa.

Nykymaailmassa kirkon kanoninen perinne tarjoaa erilaisia vaihtoehtoja määritellä suhde valtioon, jolloin ortodoksinen kirkko voi yhtäällä nauttia valtiokirkko-asemasta (kuten Kreikassa vuoteen 1975) ja toisaalla toimia täysin valtiosta erillään (kuten Yhdysvalloissa ja Ranskassa).⁴² Vaikka ortodoksisen kirkon ymmärryksessä maallinen valta juontuu Jumalasta⁴³, mitä tahnassa valtiollisen hallinnon muotoa ei voida pitää kirkon elämän kannalta hyvänä. Ei ole samantekevää onko maallisen vallan käyttäjänä kristittyjä vainoava vai kirkkoa ja sen uskoa suosiva Rooman keisari, kirkon

38 "It is contrary to Orthodox ethics to divide nations into the best and the worst and to belittle any ethnic or civic nation. [...] the Orthodox Church carries out the mission of reconciliation between hostile nations and their representatives. Thus, in inter-ethnic conflicts, she does not identify herself with any side, except for cases when one of the sides commit evident aggression or injustice." Bases of the Social Concept 2000, II.4.

39 Bases of the Social Concept 2000, III. 3, 5–8. Venäjän kirkon yhteiskunnallisesta asemasta ks. Turunen 2010, 103–114.

40 Verkhovsky (2013) sijoittaa kysymyksen kansallisuudesta osaksi Venäjän kirkon nykyisiä pyrkimyksiä yhteiskunnassa sekä näkee kansallisuuskysymyksellä olevan liittymäkohtia myös kirkon suhteeseen Venäjän valtioon ja sen harjoittamaan politiikkaan. Nykyisen Moskovan patriarkan mukaan nimetyn nk. "Kirillin opin" (Kirill's Doctrine) mukaisesti ortodoksisuus samaistetaan venäläisyyden ja venäläisten edun kanssa, jolloin kirkko, valtio, venäjän kansalaiset ja venäläiset muodostavat yhden etnis-uskonnollisen ryhmän. Hyvän yleiskatsauksen Venäjän kirkon yhteiskunnalliseen asemaan Putinin kaudella antavat Knox & Mitrofanova 2014, 44–49. Arvioissaan Venäjän kirkon yhteiskunnallisesta asemasta Pittsburghin teologisen seminaarin professori John Burgess toteaa, että samalla kun kirkko on patriarkka Kirillin aikana aktiivisesti tavoitellut kirkon toiminnan ulottamista yhteiskunnan kaikille tasoille, kirkon piirissä korostetaan kirkon ja valtion eroa. Venäjän uudelleenkiristillistämisen ei myöskään kirkon piirissä todeta edellyttävän, että kaikkien venäläisten tulee olla ortodokseja ollakseen venäläisiä. Burgess päätyy seuraavaan luonnehdintaan: "Overall, what has occurred so far is less the in-churching of Russian society than the incorporation of the Church into all dimensions of Russian society." Burgess 2014, 43.

41 Venäjän kirkon diasporatoimista joku viite?

42 Rodopoulos 2007, 208–210. Paikallisen kirkon kanoninen järjestys edellyttää myös suhteen määrittelemistä valtioon. Nämä suhteet ovat vaihdelleet ajassa ja paikassa, ja ovat paikallisista oloista ja historiallisista syistä johtuen edelleen eri tavoin määriteltyjä. Historiallisesti kirkon ja valtion välisissä suhteissa on nähtävissä valtion taholta toistuvasti pyrkimys kirkon alistamiseen ja kirkon taholta puolestaan pyrkimys rinnakkaiseloon. Esimerkiksi Bysantin aikana kirkko ja valtio olivat periaatteessa tasapuolisen vastavuoroisuuden järjestelmässä, kuten niiden suhde ilmaistaan keisari Justinianuksen kuudennessa novellassa. Keisarin taholta kirkkoon kuitenkin kohdistui usein kesaropapistisia pyrkimyksiä. Tasapuolisuus ja vastavuoroisuus ei siten välttämättä aina kirkon kannalta toteutunut. Katsauksessaan kirkon ja valtion suhteeseen Bysantin aikana kirkkohistorioitsija John Boogramra toteaa, että kyse oli kirkon kannalta usein vastavuorottomasta synteisistä (nonmutual synthesis), jossa kirkon täytyi toistuvasti valvoa omaa itsenäisyyttään keisarin valtapyrkimysten varalta. Kun keisarinvalta 1200-luvulla heikkeni, kirkon asema ja itsenäisyys kohenivat merkittävästi. Boogramra 1981, 189.

43 Valta maallisessa mielessä ja siten myös valtio on teologinen käsite – maallinen valta on Jumalan antamaa, jumalallisen vallan käyttöä. Raamattuun pohjautuen kirkon ja valtion auktoriteetilla on ortodoksisen käsityksen mukaan yksi ja sama lähde: Jumala. Ajatus on ilmaistu maaliskuulta 535 olevassa keisari Justinianuksen 6. novellassa, jossa keisarillinen *imperium* ja kirkollinen *sacerdotium* määritellään jumalallisen ihmisrakkauden (*filantropia*) suurimmiksi lahjoiksi. Kummankin todetaan juontuvan yhdestä ja samasta periaatteesta ja säätelevän inhimillistä elämää. Ne tavoittelevat sopusointua kirkon palvellessa jumalallisia, keisarin inhimillisiä asioita. Boogramra 1981, 204. Huolimatta keisari Justinianuksen (ja monien muidenkin hallitsijoiden) pyrkimyksestä tulkita kirkon ja valtion yhteyttä kummankin osapuolen (tai ainakin kirkon) erillisen olemuksen hämärtävänä synteisinä, kirkon ymmärryksessä näillä kahdella on oma erillinen olemuksensa. Kirkko ja valtio ovat lähtökohtaisesti toisistaan riippumattomia. Kirkko on Kristuksen toiminnan seurauksena Jumalan itsensä perustama ja sen organisaatio on jumalallisesti asetettu. Valtio sen sijaan on vain välillisesti Jumalan perustama. Se on jumalallisen filantropian seurauksena ihmisyyhteisön hyvää järjestystä ja elämää palvelemaan tarkoitettu järjestelmä, joka toimii inhimillisten lakien mukaan. Kirkko on kaikkialle ulottuva, yliajallinen ja yksi. Kirkon tavoitteena on kaikkien ihmisten ja koko maailman pelastuminen. Valtion poliittinen valtiopiiri sen sijaan rajautuu maantieteellisiin rajoihin ja koskee vain niiden rajoissa olevia ihmisiä. Valtion pyrkimykset ja olemassaolo rajautuu ajallisen elämän tavoitteisiin. Lisäksi valtioita on monia. Rodopoulos 2007, 205–206.

elinpiiriä rajaava islamilainen sulttaani, kristinuskoa kilpailevana ideologiana pitävä ja siihen vihamielisesti suhtautuva sosialistinen puolue, Suomen tasavallan kirkkoon periaatteessa neutraalisti, joskin myötämie-
lisesti suhtautuva hallitus vai kirkkojen elämää varsin
löyhästi säätelevä Euroopan unioni.

3. Kirkollinen diaspora ja kanonisen ekkleziologian ongelma

Kansallisuuskysymyksen ongelmallisuus tulee sel-
keimmin ja ekkleziologian kannalta traagisimmin ilmi
diasporassa, jossa ortodoksisuus ei ole perinteinen
eikä valtaväestön uskonto. Pergamonin metropoliitan
John Zizioulaksen mukaan diasporan ekkleziologinen
mahdollisuus liittyy alun perin venäläisten ortodok-
sien piirissä syntyneeseen tulkintaan Kalkedonin 28.
säännöstä. Säännössä käsitellään Konstantinopolin
istuimen etuoikeuksia mm. uusille alueille vihittävien
piispojen osalta. Venäläiset alkoivat tulkita sääntöä
sitte, että kanonisesti määriteltujen jurisdiktioiden
ulkopuoliset alueet olisivat eräänlaista "kanonista ei
kenenkään maata". Ulottamalla piispallisesti johdetun
toiminnan näille alueille Moskovan patriarkaatti syn-
nytti käytännön, joka alkuun periaatteellisesti ja sitten
käytännöllisesti (muiden autokefaalisten kirkkojen al-
kaessa toimia samalla tavalla) teki tyhjäksi alueellisen
kirkollisen yhtenäisyyden. Zizoulas katsookin, että
käytäntö piispojen osoittamisesta diaspora-alueille
kumpuaa nationalistisista pyrkimyksistä eikä autoke-
faliakäsityksestä käsin.⁴⁴ Etnisin määrein rakentuva
päällekkäinen piispallinen järjestys on itsessään kir-
kon perinteen vastainen. Perinteisen jurisdiktioajat-
telun mukaan kestänytöntä on myös se, että diaspo-
rassa olevat piispat kuuluvat äitikirkkonsa synodeihin.
Tilanne ei siis missään mielessä edusta normaalia ja
normatiivista ortodoksisuutta.⁴⁵

Miten ekkleziologisesti mahdollon tilanne kuitenkin
näyttää verrattain pysyvältä? Miksi paikalliskirkot
eivät ole ryhtyneet ratkaisemaan synnyttämänsä
diasporan ongelmaa? Ei-historiallisten paikallisten
kirkollisten olojen järjestäminen kanonisen järjes-
tyksen mukaiseksi on osoittautunut haastavaksi.
Ensinnäkin diaspora-alueella olevien kirkollisten
rakenteiden yhteys äitikirkkoon koetaan usein niin
tärkeäksi, että ortodoksien keskinäisen yhteyden
edistäminen diaspora-alueella jää toissijaiseksi.⁴⁶ Toi-
sekseen, autokefaalisten äitikirkkojen kesken ei ai-
nakaan toistaiseksi vallitse jaettua ymmärrystä siitä,
millainen ei-historiallisella alueella ortodoksisuuden
kotoperäiseksi tuleminen prosessi on nykytilantees-
sa.⁴⁷ On myös perusteltua kysyä, onko paikalliskirkoil-
la aidosti halua tilanteen ratkaisemiseksi. Välttämättä
näin ei ole. Vallitseva tilanne herättää vaikutelman
diasporasta kirkollisen kolonialismin muotona, jossa
valtapiiirijattelu ja nationalistinen nurkkakuntaisuus
painavat vaakakupissa enemmän kuin kuuliaisuus or-
todoksiselle opille ja käytännölle. Asetelmaa kuvaa
oivallisesti Ateenan yliopiston ja Pariisin Saint-Serge
instituutin kanonisen oikeuden professorin Grigorios
Papathomasin luonnehdinta diasporasta etnofyletis-
min ilmauksena. Nykyinen tilanne osoittaa, että au-
tokefaaliset kirkot ovat omaksuneet universalistisen
ajattelun. Sen perusteella diasporaa ei varsinaisesti ole
olemassakaan, vaan ei-historiallisilla alueilla toimimi-
sessa on kyse pelkästään pastoraalisen huolenpidon
harjoittamisesta kirkon (etnisesti määriteltäviä) jäse-
niä kohtaan kaikkialla maailmassa. Papathomas väit-
tääkin, että ortodoksisten kirkkojen keskuudessa on
nykyisin vallalla universaalinen etnofyletistisen kirkon
malli (universal, ethno-phyletic church). Tästä johtuen
vain harvat kyseenalaistavat diasporan epäkanonisuu-
den eikä kiistanalaisen kysymyksen ratkaisemisessa
ole edistytty.⁴⁸

44 Zizioulas 2013, 456–457.

45 Džalto 2013, 507–508. Eukaristisen ja kanonisen ekkleziologian edustajana profiloitunut John Zizioulas luonnehtii diasporan päällekkäisten jurisdiktioiden todellisuutta ortodoksisuuden ytimessä olevaksi ekkleziologiseksi vääristymäksi ja heresiaksi. Zizioulas 2013, 457.

46 Diasporan psykologis-hengellistä mielenmaisemaa on kuvannut Yhdysvalloissa toimiva Antiokian patriarkaatin piispa metropoliitti Philip. Hänen mukaansa ortodoksiset kirkot ovat saapuneet ruumiillisesti länteen, mutta ovat psykologisesti poissaolevia. Tämän seurauksena diasporassa elävät ortodoksit elävät sydämessään toisaalla, vanhassa kotimaassa. Tämä on johtanut ghettomentaliteetin hallitsevuuteen di-
asporaortodoksisuudessa profeettallisen ja missionäärin näyn sijaan. Walker 2000, 224–225.

47 McGuckin 2014, 6. Diasporakirkoista ja niiden todellisuudesta tarkemmin ks. Orthodox Identities 2014; Orthodox Church in Western Europe 2006.

48 Papathomas 2013, 449. Myös Ware tarkastelee diasporaa fyletismiä vasten ja päätyy toteamaan, että etnisen perustein järjestyneet
päällekkäiset kirkolliset ryhmät Länsi-Euroopassa, Amerikassa ja Australiassa eivät ole vain epäkanonisia vaan mahdollisesti hereettisiä. Ware
2013, 239.

Voimakkaimmin diasporan ongelmaan on etsitty vastausta Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin taholta.⁴⁹ Vuonna 2008 itsenäisten ortodoksisten kirkkojen johtajat kokoontuivat patriarkka Bartolomeoksen kutsumana Konstantinopoliin, jossa he antoivat yhteisen julkilausuman. Sen mukaan ihmiskunnan globaalien ongelmien taustalla nähtiin muun muassa "kansallinen, etninen, ideologinen ja uskonnollinen vastakkainasettelu." Näiden voimien todettiin luovan maailmaan vaarallista epäjärjestystä. Lauseen ei eksplikoida missä määrin kansallisen ja etnisen vastakkainasettelun hajottavan voiman katsotaan toimivan ortodoksisissa kirkkoissa. Dokumentissa tartutaan kuitenkin diasporan alueella olevaan kanonisten poikkeuksien kysymykseen ja kirkkojen johtajat ilmaisevat tavoitteekseen kanonisten ongelmien ratkaisemisen diasporassa "luopumalla ortodoksiselle ekklesiologialle vieraista vaikutteista."⁵⁰

Käytännön toimet ongelmallisten rakenteiden purkamiselle alkoivat varsin pian, sillä jo vuonna 2009 autokefaalisten kirkkojen edustajat kokoontuivat ekumeenisen patriarkaatin kutsusta neljänteen pan-ortodoksisen synodin esikonferenssiin.⁵¹ Kokouksessa laadittiin nk. Chambésyn dokumentti, jossa päätettiin alueellisten piispaallisten kokousten (Episcopal Assembly) muodostamisesta seuduille, jotka eivät kuu-

lu minkään autokefaalisen kirkon maantieteelliseen alueeseen. Maapallo jaettiin kahteentoista alueeseen, joilla olevat kanoniset piispat muodostavat piispaallisen kokouksen.⁵² Kyse on lähinnä ortodoksien yhteyden kokemista ja ilmentämistä palvelevasta yhteistyöelimestä, ei uudenlaisesta kirkollisesta rakenteesta olemassa olevien autokefaalisten kirkkojen rinnalla – ainakaan toistaiseksi. Chambésyn dokumenttia tulkiten voisi kuitenkin olettaa, että kirkollisen diasporan järjestämisessä tähdätään tulevaisuudessa päällekkäisten kansallisten rakenteiden purkamiseen ja monikanonisten, paikallisten rakenteiden muodostamiseen nykyisen diasporan alueelle. Alueellisten piispojen kokousten perustaminen on herättänyt varovaista myönteisyyttä. Piispojen kokousten toimivuudesta kansallisten kirkkojen intressien paineessa ei kuitenkaan elätellä epärealistisen optimistisia toiveita.⁵³

Selvää on, että diaspora on ortodoksisille kirkkoille haaste, mutta myös mahdollisuus. Nykyinen tilanne tarjoaa mahdollisuuden ilmaista ortodoksista ekklesiologiaa tavalla, joka vastaa kirkkojen itsemääräystä kanonisen perinteen koko laajuudessa. Ortodoksinen kirkko on historian saatossa toiminut mitä moninai-
simmissa sosiopoliittisissa tilanteissa. Nykyinen asetelma, jossa kirkollinen kenttä on laajentunut alueellisten jurisdiktioiden ulkopuolelle globaalisti sisältää

49 Patriarkka Bartolomeos omistautui pian patriarkaksi valintansa jälkeen ortodoksisten paikalliskirkkojen yhteyden vahvistamiseen ja ekumeenisen patriarkan ortodoksis-ekumeenisen aseman korostamiseen. Leustean 2014b, 27. Patriarkka Bartolomeos esitteli ortodoksisten kirkkojen yhteyden kysymystä Suomen vierailunsa yhteydessä Joensuussa 12.6.2010 pitämässään puheessa seuraavasti: "Kuitenkin meidän on rehellisesti myönnettävä, että joskus annamme itsestämme epätäydellisen yhteyden kuvan, ikään kuin emme olisi Kirkko vaan jonkinlainen kirkkojen liitto. Kun emme osaa puhua yhdellä äänellä aikamme ilmiöistä - ja vielä pahempaa - kun emme onnistu muodostamaan yhtä ortodoksista kirkkoa niin sanotussa diasporassa omien kirkko-opillisten ja kanonisten periaatteittemme mukaisesti, kuinka voisimme kieltää, että annamme kuvan ortodoksisuuden hajaannuksesta. Varsinkin ulkopuolisten silmin, ei-teologisesti, maallisesta näkökulmasta näytämme juuri siltä. Me tarvitsemme vahvempaa yhteyttä ja konsiliaarisuutta, jotta emme näyttäisi erillisten kirkkojen liitolta, vaan yhdeltä yhtenäiseltä kirkolta."

50 Ortodoksisten kirkkojen johtajien kiertokirje 2008, §5, §13.

51 Piispaallisten kokousten muodostaminen on siten osa valmistautumista vuodesta 1961 suunniteltuun pan-ortodoksisen synodiin. Paul Meyendorffin mukaan synodin valmistelu on viime vuosina takkuillut juuri nationalismiin, kirkkojen alueellisen itsenäistymisen periaatteista vallitsevien erimielisyyksien ja diaspora-kirkkojen tilanteen takia. P. Meyendorff 2013a. Maaliskuussa 2014 ilmoitettiin, että synodi on tarkoitettu pidettäväksi Konstantinopolissa vuonna 2016. Synodin viimeisin valmistelukokous järjestettiin lokakuussa 2014 Genevessä. Karjalan ja koko Suomen arkkipiispan Leon mukaan pan-ortodoksiselta synodilta odotetaan ennen kaikkea ratkaisua diasporakysymykseen: "Tärkein kysymys on ortodoksisen kirkon järjestäytyminen vanhojen patriarkaattien alueiden ulkopuolella Amerikoissa, Aasiassa ja Länsi-Euroopassa. Tähän kuuluu esimerkiksi Amerikan (Orthodox Church of America, OCA) Japanin, Suomen, Ukrainan tai Viron autonomisten kirkkojen asema. Lisäksi on päätettävä niiden hiippakuntien toiminnasta eri puolilla läntistä maailmaa, jotka eivät toimi tällä hetkellä kirkkomme perinteen mukaan alueellisin vaan kreikkalaisina, venäläisinä tai romanialaisina etnisinä yksikköinä." Ks. Yleisortodoksisen kokouksen valmistelu alkoi 2014; "Ortodoksinen maailma on hyvällä tiellä" 2014.

52 Chambésyn dokumentti 2009. Kaksitoista aluetta ovat: i) Pohjois- ja Väli-Amerikka, ii) Etelä-Amerikka, iii) Australia, Uusi Seelanti ja Oseania, iv) Iso-Britannia ja Irlanti, v) Ranska, vi) Belgia, Hollanti ja Luxembourg, vii) Itävalta, viii) Italia ja Malta, ix) Sveitsi ja Liechtenstein, x) Saksa, xi) Skandinavia (Suomea lukuun ottamatta), xii) Espanja ja Portugal. Piispojen kokouksen tehtävä on määritelty seuraavasti: "The purpose of the Episcopal Assembly is to manifest the unity of the Orthodox Church, to promote collaboration between the churches in all areas of pastoral ministry, and to maintain, preserve and develop the interests of the communities that belong to the canonical Orthodox Bishops of the Region." Ks. myös Leustean 2014a, 14–15.

53 Kuvaava on Paul Meyendorffin toteamus: "It remains to be seen whether the recently-established 'episcopal assemblies' [-] will boldly take a leadership role in the creation of normal, canonical ecclesial structures, or whether they will abdicate their responsibilities and wait for others to decide their fate." P. Meyendorff 2013b, 391.

omat haasteensa, mutta se tuskin on ortodoksiselle kirkolle periaatteessa sen mahdollisempi asetelma järjestäytyä ekklesiologisten periaatteidensa mukaisesti kuin jokin muu historiallinen tilanne.

4. Lopuksi: Paluu kansankirkosta paikalliskirkkoon

Ortodoksisen ymmärryksen mukaan kristillinen usko on globaalia eli ekumeenista ja katolista eli yleistä. Toisin sanoen usko ja sitä julistava kirkko kuuluvat kaikille kaikkialla. Paikallisen todistuksen antaminen universalistisesta kristillisyydestä näyttää kuitenkin olevan vaikeaa ortodoksisten kirkkojen nykytilanteessa. Viime vuosikymmenien toimintaa arvioitaessa on helppo yhtyä Isossa-Britanniassa toimivan Diokleian metropoliitan Kallistos Waren toteamukseen: kansallisuuden äärimmäinen korostaminen on tehnyt suurta vahinkoa ortodoksisen kirkon toiminnalle ja todistukselle.⁵⁴ Moderni kansallisuusate on muuttanut tapaa, jolla uskon universaalisuus ja ekumeenisuus nykyisin ymmärretään ortodoksisten paikalliskirkkojen näkökulmasta. Universaali ortodoksinen identiteetti on jäänyt taustalle, kun kansallisen tietoisuuden leimaama identiteetti on vallannut sijaa kirkkojen elämässä.⁵⁵

Kyse ei siis ole vain kirkkojen operatiivisen tason ongelmasta, vaan nationalistisen tendenssin vaikutukset näyttävät ulottuvan ainakin opin tulkinnan alueelle, mahdollisesti aina kirkko-opin perusteisiin saakka. Nähtäväksi jää osoittautuuko 1800-luvulla alkanut ekklesiologisten paradigman muutos pysyväksi. Vallitsevan tilanteen arviointi ja arvostelu tosin osoittavat, että ainakin teologiiden keskuudessa (joista osa on myös nk. kirkonmiehiä) esiintyy pyrkimys argumentoida perinteiseksi ja kirkon kanonisen tradition kannalta autenttisemmaksi koetun ekklesiologian puolesta. John

Zizioulasin edustama eukaristinen ekklesiologia on oivallinen esimerkki tavasta kritisoida vallitsevaa tilannetta argumenteillaan kestävän teologian kautta.⁵⁶

On vaikea kuvitella, että diasporan ratkaiseminen voisi tapahtua ilman perinteisen ekklesiologian elementteihin vetoamista. Tämä ei kuitenkaan välttämättä riitä. Kuten kreikkalaisen Voloksen akatemian johtaja Pantelis Kalaitzidis toteaa, tarvitaan myös aivan uudenlainen ekklesiologinen paradigma, joka sopii paremmin nykyiseen sosiopoliittiseen ja kulttuuriseen tilanteeseen. Ortodoksiset kirkot eivät enää voi ummistaa silmiään globalisaation vaikutuksilta.⁵⁷ Miksi tilanteeseen reagoiminen ja kantavan ekklesiologisen ratkaisun etsiminen on niin kovin vaikeaa? Belgradilainen uskonnonhistorian professori Davor Džalto osuu mielestäni asian ytimeen todetessaan, että ortodoksit eivät osaa lähestyä sosiaalisia ja poliittisia kollektiiveja ja instituutioita tarkoituksenmukaisuuden ja käytännöllisyyden näkökulmasta. Sen sijaan luonteenomaisesti on pyrkimys selittää niitä metafysisesti, jolloin kulloisellekin tilanteelle tai järjestelmälle etsitään eskatologista merkitystä.⁵⁸ Mikä on kansallisromantiikan tai nykyisten sekulaarien kansallisvaltioiden eskatologinen painoarvo ortodoksisessa teologiassa? Onko mahdotonta ajatella, että ortodoksit voisivat järjestää kirkollisen elämänsä sekä perinteisten jurisdiktioiden alueella että diasporassa teologis-käytännöllisesti ilman metafysisen tulkinnan pakkoa?

Oma näkemykseni on, että ortodoksisten kirkkojen kohtalo riippuu pitkälti diasporakysymyksen ratkaisusta. Yhteisen ortodoksisen kollektiivisuuden kannalta diasporan tilanne on lähtökohdiltaan suotuisa: ortodoksisuus on yhteistä useille samalla alueella asuville, mutta eri kansallisuuksia edustaville ryhmille. Tämä on hyvä asetelma uusien paikalliskirkkojen synnyttämiselle perinteisen kanonisen tradition kriteerien mukaisesti. Uusiin paikalliskirkkoihin viitates-

54 Ware 2013, 241. On hyvä muistaa, että kansallisen identiteetin, uskonnon ja valtion yhteys ei ole leimallista vain ortodoksisuudelle. Esimerkkeinä voidaan mainita vaikkapa brittiläisyyden yhteys anglikaaniseen tunnustukseen ja kuninkuuteen sekä katolisen uskon keskeisyys puolalaisten ja kroaattien keskuudessa. Myös pohjoismaiset luterilaiset kansankirkot tai valtiokirkot edustavat kirkon kiinteää yhteyttä kansallis-valtiolliseen identiteettiin.

55 Makrides 2013, 327; Tsetsis 2004, 154–157.

56 Ks. esim. Zizioulas 2010, 49–288.

57 Kalaitzidis 2013, 480. Lucian Leusteanin kuvailee globalisaation haastetta ortodoksille kirkkoille kohdistuvien kysymysten kautta: "Will Eastern Christian churches continue divide or will they unite? Will other churches be accepted in the communion of the fifteen recognised churches? These are open questions. However, the history of Eastern Christianity, and, in particular, religious and political developments after the fall of communism, suggest that Eastern Christianity will continue to be a 'family of churches' which is prone to division and new configurations." Leustean 2014a, 16.

58 "The basic problem that many Orthodox theologians face in this regard in their incapacity to think of social and political collectives and institutions in practical and functional terms, rather than in metaphysical ones. In other words, it is not necessary to develop any specific 'teaching' that will justify or support a given social or political order, giving it eschatological significance [- -]." Džalto 2013, 518.

sa tulisi vapautua etnisistä konnotaatioista ja korostaa kirkon paikallista tai alueellista luonnetta.⁵⁹ Tänä päivänä Suomen ortodoksisen kirkon yhteydessä olevien ortodoksien kansallisuuksien kirjo antaa käytännöllisen todistuksen siitä, että paikallisen ortodoksisen kirkon ei välttämättä tarvitse olla ideologialtaan korostuneen kansallinen vaan se voi olla yksinkertaisesti ortodoksinen. Vastaava linjaus voi osoittautua elinehdoksi diasporan ratkaisemisessa. Mikäli tulevaisuuden ratkaisumalleja etsitään nationalististen päämäärien johdattamina, tiedot tuntuivat johdattavan teologiseen ja käytännölliseen umpikujaan – ainakin mitä tulee yleisortodoksiseen todistukseen ja sen perustumiseen ortodoksiseen oppiin.

Tulevaisuuden uusien paikalliskirkkojen kohdalla ei käytännönkään tasolla olisi mielekästä puhua kansallisista kirkkoista, sillä niihin kuuluva ortodoksinen väestö edustaa useita eri kansallisuuksia. Olen itse mieltynyt tapaan, jolla roomalaiskatolinen kirkko ilmaisee paikallisuutensa. Suomessa toimii *Katolinen kirkko Suomessa*, Ruotsissa *Katolska kyrkan i Sverige* jne.⁶⁰ Paikallisuutta ilmentävä nimitys pohjautuu Uuteen testamenttiin, jossa Paavali puhuu Jumalan kirkosta Korintissa (1 Kor 1:2). Ortodoksinen oppi kirkon samanaikaisesta paikallisuudesta ja eskatologisuudesta tarjoaa mielestäni luontevat ekklesiologiset perusteet tällä tavoin paikallisuuteen kytketylle tavalle ilmaista universaalin kirkon lokaalisuus.⁶¹ Tulevaisuus näyttää toimiiko lähialueillamme joskus *ortodoksinen kirkko Skandinaviassa* tai *ortodoksinen kirkko Ranskassa*. Omassa kansallisessa kontekstissamme voisimme aivan luontevasti puhua ortodoksisesta kirkosta Suomessa. Silloin ei puhuttaisi ekklesiologisesti ongelmallisia konnotaatioita synnyttävästä valtiokirkosta tai kansankirkosta, vaan paikallisesta ortodoksisesta kirkosta Suomen valtion alueella.

Etnisistä määreistä ja rajoista vapautuminen loisi myös nykyistä suotuisammat olosuhteet ortodoksisen kirkon toiminnalle diasporan valtaväestön parissa: kirkon mission kannalta on olennaisen tärkeää onko kristityksi tai ortodoksiksi tultaessa muututtava myös kreikkalaiseksi, venäläiseksi tai suomalaiseksi. Tilanne muistuttaa Uuden testamentin aikana käytyä keskustelua kristityksi tulemisesta ja kirkon jäsenyyden kriteereistä. Onko kirkolla nyt varaa poiketa apostolissa perinteessä annetusta ohjenuorasta?

59 Kristina Stoecklin erinomainen katsaus antaa perusteita nähdä yleisortodoksinen, kansallisuusrajat ylittävä ja paikalliseen valtakulttuuriin adaptoitava kirkollinen identiteetti potentiaalisena kehityksenä, joka voi tarjota ratkaisun diasporan kysymykseen. Stoeckl 2014. Ks. myös Roudometofin artikkeli globalisaation vaikutuksesta nykypäivän ortodoksisuudessa. Globalisaation haasteisiin reagoidessaan ortodoksisuudessa on samanaikaisesti käynnissä nationalisaation ja transnationalisaation prosessit. Roudometof 2014.

60 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon seurakuntayhtymissä on myös omaksuttu vastaava käytäntö. Omassa kotikaupungissani seurakunnat ovat järjestäytyneet yhteisen nimikkeen *luterilainen kirkko Joensuussa* alle. Tämä antaa voimakkaan paikallisuuteen liittyvän viestin, jossa samalla näkyy paikallisseurakunnan yhteys laajempaan luterilaiseen yhteisöön.

61 Kirkon eskatologisen näyn uudelleen löytämisen tärkeydestä ortodoksisen todistuksen kannalta ks. Vassiliadis 2004, 200–203.

Kirjallisuus

BASES OF THE SOCIAL CONCEPT

2000 Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church.
[<https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/>]

BISHOPS OF THE ORTHODOX CHURCH IN AMERICA

2008 Encyclical Letter of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Spiritual Life in the Church. [<http://www.oca.org/DOCencyclical.asp?SID=12&ID=6>]

BOOJAMRA, JOHN

1981 Synthesis of Church and State. Constantine and Justinian. – Orthodox Synthesis. The Unity of Theological Thought. Ed. by Joseph Allen. SVS Press Crestwood. 189-209.

BURGESS, JOHN

2014 In-Churching Russia. – First Things. A Monthly Journal of Religion & Public Life. May 2014, Issue 243. 37-43.

CHAMBÉSYN DOKUMENTTI

2009 Chambesy documents. The official English Translations and official Greek texts issued by the Ecumenical Patriarchate of the Communiqué, the Decision, and the Regulations. <http://www.goarch.org/archdiocese/documents/chambesy>

CLÉMENT, OLIVIER

1997 Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I. SVS Press. Crestwood.

DŽALTO, DAVOR

2013 Nationalism, Statism, and Orthodoxy. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3-4. 503-523.

FITZGERALD, THOMAS

2004 Ethnic Conflicts and the Orthodox Church. An Introduction. – The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation. Ed. by Emmanuel Clapsis. WCC Publications. Geneva. 139-147.

HAKKARAINEN, JARMO

2002 Yksilöllisyydestä yhteisöllisyyteen. Johdatus ortodoksiseen etiikkaan. Joensuun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja. Sarja B: Oppimateriaalia, N:o 9. Joensuun yliopisto. Joensuu.

HEIKKA, MIKKO

2014 Pohjoinen luottaa lakiin. – Suomen Kuvalehti 25-26/2014.

HOPKO, THOMAS

1999 Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies. – Ecumenical Review 51, N:o 4. 364-371.

HOVORUN, CYRIL

2013 Church and Nation: Looking Through the Glasses of Post-Secularism – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3-4. 423-430.

2014 Beyond New Jerusalems and New Romes. Toward the Triangle of Church, Society and State. Esitelmä Ortodoksisten pappien liiton syyspäivillä Joensuussa 24.-26.9.2014. Painamaton.

KALAITZIDIS, PANTELIS

2013 Ecclesiology and Globalization: In Search of an Ecclesiological Paradigm in the Era of Globalization (After the Previous Paradigms of Local, Imperial, and National). – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3-4. 479-501.

KALKANDIJEVA, DANIELA

2013 Orthodoxy and Nationalism in Russian Orthodoxy. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 281–303.

KARAKOLIS, CHRISTOS

2013 Church and Nation in the New Testament: The Formation of the Pauline Communities. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 361–380.

KITROMILIDES, PASCHALIS

2004 Orthodoxy, Nationalism and ethnic Conflict. – The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation. Ed. by Emmanuel Clapsis. WCC Publications. Geneva. 183–188.

2013 Enlightenment, Nationalism, the Nation State and Their Impact on the Orthodox World. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 271–280.

KOYZIS, DAVID

2003 Political Visions & Illusions. A Survey & Christian Critique of Contemporary Ideologies. Inter Varsity Press. Downers Grove.

KRAFT, EKKEHARD

2003 Von der Rum Milleti zur Nationalkirche. Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa im Zeitalter des Nationalismus. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Bd. 51/2003, Heft 3. 392–408.

KNOX, ZOE & MITROFANA, ANASTASIA

2014 The Russian Orthodox Church. – Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century. Ed. by. Lucian Leustean. Routledge. London & New York. 38–66.

LAITILA, TEUVO & LOIMA, JYRKI

2002 Nationalism and orthodoxy. Two thematic studies on national ideologies and their interaction with the church. Helsinki University. Helsinki.

LEUSTEAN, LUCIAN

2013 Orthodoxy and Nationalism: The Autocephaly of the Church of "Moldo-Roumania" – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 247–270.

2014a Eastern Christianity and Politics in the twenty-first Century. An Overview. – Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century. Ed. by. Lucian Leustean. Routledge. London & New York. 1–20.

2014b The Ecumenical Patriarchate. – Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century. Ed. by. Lucian Leustean. Routledge. London & New York. 23–37.

MAKRIDES, VASILIOS

2013 Why Are Orthodox Churches Particularly Prone to Nationalization and Even to Nationalism? – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 325–352.

MCGUCKIN, JOHN

2014 The Role of Orthodoxy in World Christianity Today. Historical, Demographic and Theological Perspectives. An Introduction. – Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education. Ed. by Pantelis Kalaitzidis, Thomas Fitzgerald et al. Volos Academy & WCC Publications & Regnum Books International. Volos – Geneva – Oxford. 3–8.

MEYENDORFF, JOHN

1996 The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today. 4th revised edition. SVS Press. Crestwood.

MEYENDORFF, PAUL

2013a Editorial. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 233.

2013b Ethnophyletism, Autocephaly, and National Churches. A Theological Approach and Ecclesiological Implications. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 381–394.

ORTHODOX CHURCH IN WESTERN EUROPE

2006 A Short History of the Orthodox Church in Western Europe in the 20th Century. Ed. by Christine Chaillot. Inter-Orthodox Dialogue. Paris.

ORTHODOX IDENTITIES

2014 Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation. Ed. by Maria Hämerli and Jean-Francois Mayer. Ashgate. Burlington.

"ORTODOKSINEN MAAILMA ON HYVÄLLÄ TIELLÄ"

2014 Arkkipiispa Leon haastattelu yleisortodoksisesta kirkolliskokouksesta 11. maaliskuuta 2014. Haastattelu ort.fi-portaalissa.[<https://www.ort.fi/artikkelit/ortodoksinen-maailma-hyvaellae-tiellae>]

ORTODOKSISEN KIRKON KANONIT

1980 Ortodoksisen kirkon kanonit selityksineen. Suom. Antti Inkinen. Suomen ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto. s.l.

ORTODOKSISTEN KIRKKOJEN JOHTAJIEN KIERTOKIRJE

2008 Ortodoksisten kirkkojen johtajien kiertokirje, Fanarissa 12. lokakuuta 2008.
[<http://vys.palvelee.fi/uutiset.html?a300=65>]

PAPATHOMAS, GRIGORIOS

2014 Ethno-Phyletism and the [So-called] Ecclesial "Diaspora". – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 431–450.

RODOPOULOS, PANTELEIMON

2007 An Overview of Orthodox Canon Law. Orthodox Research Institute. Rollinsford.

ROUDOMETOF, VICTOR

2013 The Glocalisations of Eastern Orthodox Christianity. – European Journal of Social Theory 16. 226–245.
2014 Orthodox Christianity and Globalisation. – Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century. Ed. by. Lucian Leustean. Routledge. London & New York. 776–794.

STAMATOPOULOS, DIMITRIOS

2010 Ecumenical Ideology in the Orthodox Millet (19th–20th c.). – Economy and Society on Both Sides of the Aegean. Eds. Lorans Baruh & Vangelis Kechriotis. Alpha Bank Historical Archives. Athens. 201–247.

STOECKL, KRISTINA

2014 Orthodox Churches and Migration. – Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century. Ed. by. Lucian Leustean. Routledge. London & New York. 723–736.

TOMOS

1923 Tomos. [<http://www.ortodoksi.net/index.php/Tomos>]

TSETSI, GEORGES

2004 Ethnicity, Nationalism and Religion. – The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation. Ed. by Emmanuel Clapsis. WCC Publications. Geneva. 148–158.

TURUNEN, MAIJA

2010 Venäjän ortodoksinen kirkko. – Kirkot ja uskonnot itäisessä Euroopassa. Toim. Maija Turunen. Edita. Helsinki. 96–127.

VASSILIADIS, PETROS

2004 Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of its Witness in a Pluralistic World. – The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation. Ed. by Emmanuel Clapsis. WCC Publications. Geneva. 192–206.

VERKHOVSKY, ALEXANDER

2013 "Political Orthodoxy": Religion's Involvement in the Identity Formation Process. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 525–540.

WALKER, ANDREW

2000 The Prophetic Role of Orthodoxy. – Living Orthodoxy in the Modern World. Ed. by Andrew Walker & Costa Carras. SVS Press. Crestwood. 217–235.

WARE, KALLISTOS

2013 "Neither Jew nor Greek": Catholicity and Ethnicity. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 235–246.

YLEISORTODOKSISEN KOKOUKSEN VALMISTELU ALKOI

2014 Uutinen ort.fi -portaalissa.

[<https://www.ort.fi/uutiset/yleisortodoksisen-kokouksen-valmistelu-alkoi>]

ZIZIOULAS, JOHN

2010 The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Sebastian Press. Alhambra.

2013 Primacy and Nationalism. – ST Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, Numbers 3–4. 451–459.

Kansankirkko käytännöllisenä kysymyksenä

Teologinen dialogi Suomen ortodoksisen kirkon kanssa Oulussa
21.-22.10.2014

Teemu Kakkuri

Herätysliikkeiden kirkko

Teesi: Herätyskristillisyyden vaikutus siihen, että luterilaisesta uskosta on tullut suomalaisten omaehtoista kansalaistoimintaa. Kirkko ei ole jäänyt yläluokan asiaksi, vaan kirkko on ollut aidosti kansankirkko.

1. Herätysliikkeiden merkitys luterilaisessa kansankirkossa
2. Herätyskristillisyyden eurooppalaiset juuret
3. Suomalainen mielenmaisema 1700-luvulla
4. Suomen herätysliikkeet aikakausittain ja maantieteellisesti
 - Kansanherätyksen 1700-luku
 - Herätysliikkeiden 1800-luku
 - Fennomania ja biblismi
 - Järjestötoiminta ja saarnaajaprofessio
5. Rajapinnalla ortodoksisuuteen nähden
6. Herätysliikkeiden volyymi tänään

1. Herätyskristillisyyden merkitys luterilaisessa kansankirkossa

Herätyskristillisyyden yksi (ainakin) neljästä tekijästä, jotka ovat historiallisesti vaikuttaneet luterilaisen kansankirkon muotoutumiseen Suomessa. Kolme muuta ovat luterilaisuuden asema autonomian ajan suuriruh-tinaskunnassa, hegeliläinen nationalismi, erityisesti fennomania ja kirkon osallistuminen kansakunnan historian käännekohtiin. Aika ajoin nämä neljä ovat vaikuttaneet yhdessä ja sulautuneet toisiinsa.

Vuonna 1955 ilmestyneessä kirkon viisivuotiskertomuksessa oli alaotsikko Hengellinen elämä. Sen alla kertomuksen laatija A. E. Jokipii kirjoitti herätysliikkeistä. Niistä puhuttiin yleisemminkin possessiivis-

fiksin kera ja me- muodossa: herätysliikkeemme. Kirkko näytti hyväksyneen herätyskristillisyyden omaksi sisällökseen ja toimintamuodokseen.

Ja toisin päin: herätysliikkeet olivat sisällä kirkon rakenteissa. Esimerkiksi pappien rekrytoiminen tapahtui valtaosin herätysliikkeiden keskuudessa. Herätysliikkeet olivat käypiä viitekehyksiä myös kirkolliskokouksen edustajien taustoittamiseksi. Niiden keskuudesta valittiin myös edustajat piispakuntaan yksi toisensa jälkeen. Heitä olivat esimerkiksi Eero Lehtinen, Olavi Kares, Osmo Alaja, Väinö Malmivaara, L. P. Tapaninen, Hannes Leinonen, Yrjö Massa, Yrjö Sariola, Jukka Malmivaara, Erik Vikström ja viimeimpinä Samuel Salmi, Simo Peura, Matti Repo ja Jari Jolkkonen.

Suomen luterilaisen kirkon tilannetta tässä asiassa on usein verrattu muihin pohjoismaisiin sisarkirkkoihin. Muissakin kirkoissa on ollut kirkon sisällä vaikuttaneita herätysliikkeitä, mutta vain Suomessa ne ovat etabloituneet osaksi kirkollisia rakenteita aina seurakuntahallinnosta kirkolliskokoukseen ja piispakuntaan saakka. Yksi herätysliikkeiden kirkollistumisen muoto on ollut niille vuodesta 1954 annettu kirkon virallisten lähetysjärjestöjen status.

Herätys on ollut laajempi ilmiö kuin herätysliikkeet. Liikkeiden tarkoitus on ollut levittää näkemyksiään itseään laajemmalle yleisölle, ja siinä ne ovat onnistuneet. Herätyskristillisyyden kolmesataavuotinen ohjelmanjulistus on mennyt perille, ja tavallinen seurakuntaelämä on viimeisinä vuosikymmeninä ollut herätyskristillistä. Pietistinen ajatus henkilökohtaisesta kääntymisestä ja uskosta on läpäissyt kaiken kirkon työn rippikoululeireistä siunauspuheisiin ja paikallislehtien hartauskirjoituksiin. Herätyskristillisyyden vaikutus on ollut myös yleiseen suomalaiseen elämänmuotoon ja ajattelutapoihin. Suomalaiset erottavat uskon ja arkielämän aivan kuten jo pietismi on opettanut. Uskonto on privatisoidulla vyöhykkeellä, niin kuin herätysliikkeiden puheet henkilökohtaisesta uskosta ovat alleviivanneet.

Tämäkin vaikutus on ollut kaksisuuntaista. Herätysliikkeet ovat leimanneet kansan elämää varsinkin Pohjanmaalla ja Savossa, mutta ne ovat myös muovautuneet suomalaisen mentaliteettiin sopivaksi kristinuskon ilmenemistavaksi.

2. Herätyskristillisyyden eurooppalaiset juuret

Suomalainen herätys nousi 1700-luvun kulttuurisista, taloudellisista ja poliittisista oloista. Luterilainen Suomi oli osa läntistä kulttuuripiiriä, integroitunut Eurooppaan. Herätys syntyi täällä, mutta sen ainekset tulivat kaupan, merenkulun, kirkollisten kontaktien ja tarkoituksellisen lähetystyön myötä. Se löysi pohjoiselle kansalle tyypilliset muotonsa kolmensadan vuoden aikana. Eurooppalaisesta pietismistä kehittyi suomalainen herätyskristillisuus. Kaikki herätysliikkeemme ovat velkaa Saksan, Englannin ja Yhdysvaltain teologeille ja kirjailijoille.

Herätyskristillisyydellä oli neljä eurooppalaista lähdettä:

- pietismi
- herrnhutilaisuus
- mystikot
- evankelikaalisuus

Pietismi

Pietismi oli saksalainen teologinen suuntaus, joka korosti yksilökohtaista kääntymystä ja tietoista hurskauselämää. Pietismissä kirkon sakramentit ja objektiiviset pelastustapahtumat jäivät taka-alalle ja niitä keskeisemmäksi tuli subjektiivinen usko. Pietistit järjestivät kirkkojen ulkopuolella hartaustilaisuuksia, konventikkeleitä, joita Suomessa on kutsuttu lähinnä seuroiksi. Niissä puheita pitivät usein myös maallikot.

Pietismin isäksi kutsutaan elsassilaissyntyistä Philip Jakob Speneriä (1635–1705), jonka tunnetuin teos *Pia Desieria* oli pietismin ohjelmajulistus. Spener aloitti Frankfurtissa ensimmäisten konventikkeliä järjestämisen 1670. Spenerin kirkollisen uudistusohjelman pääkohtia olivat Raamatun opettaminen, poleemisen tunnustususkollisuuden korvaaminen kirkkokuntien rajat ylittävällä rakkaudella sekä saarnan uudistaminen. Se ei saanut enää olla opillista viisastelua, vaan ohjaamista henkilökohtaisen uskonelämän syventämiseen. Kirkon uudistumisen tuli alkaa tosiuskovien ryhmistä, joita Spener kutsui nimellä *ecclesiola in ecclesia* eli pieni seurakunta seurakunnan sisällä.

Spenerin jälkeen pietismia kehitti edelleen hänen maanmiehensä August Herman Francke (1663–1727). Francke perusti Saksi-Anhaltissa sijaitsevaan Hallen kaupunkiin nimeään kantavan säätiön ja sen ylläpitämät koulutus- ja sosiaalilaitokset. Francken säätiö oli protestanttisen ulko- ja sisälähetystyksen edelläkävijä. Francke toi pietismiin käytännöllisen suuntautumisen. Aito usko näkyi halukkuutena lähetystyöhön, sosiaaliseen huolenpitoon huono-osaisista ja kouluttamiseen Kristuksen opetuslapsena. Mitalin toisella puolella oli lakihenkisyys. Tanssi ja muu hauskanpito oli syntiä, josta uskoon tulleen piti luopua. Herätyskristillisyydelle tyypillinen moralismi sai alkunsa viimeistään Francken Hallsessa.

Uutta oli myös kääntymiskokemuksen korostaminen. Spenerille oli ollut tärkeää, että kristityllä ylipäänsä oli omakohtainen usko. Franckelle oli sen lisäksi tärkeää myös se, että kristitty oli jossain elämänsä vaiheessa siirtynyt epäuskoisesta elämästään tietoiseen uskoon. Uskoon ei voinut kasvaa tai ajautua huomaamattomasti ilman selkeästi määrättyä tapahtumaa. Spener oli pietismin perustuksen rakentaja, Francke sen pääarkkitehti. Pietismin peruspilarit kääntymys, uudestisyntyminen, pyhitys ja täydellisyyden tavoittelu syntyivät hänen piirustuspöydällään.

Spenerin johtamaa liikettä on kutsuttu maltilliseksi eli kirkolliseksi pietismiksi. Siinä missä maltillinen pietismi oli esittänyt luterilaiseen oppiin vain reuna-huomautuksia, hylkäsi radikaalipietismi tyystin koko opin. Sisäinen sana, eli kokemus Kristuksen suorasta vaikutuksesta pietistin sydämeen, nostettiin keskeiseen asemaan. Radikaalipietistit myös suuntautuivat eskatologiaan, eli odottivat kiihkeästi Kristuksen toista tulemistä omana aikanaan.

Yksi pietismin suunnista kypsyi etelämpänä, Saksan Württembergissä. Sen alkuaikojen tunnetuin edustaja oli Johann Albrecht Bengel (1687–1752). Opiskellessaan Tübingenin yliopistossa hän perehtyi Johann Arndtin, Spenerin ja Francken teologiaan. Francken tavoin hänkin oli eksegeetti ja julkaisi muun muassa Uuden testamentin kreikankielisen laitoksen ja kirjoitti kommentaareja Raamatun kirjoihin. Siinä missä radikaalipietistit olivat väheksyneet Raamatun merkitystä sisäisen sanan hyväksi, teki Bengel Raamatussaan katedraalin: opin ja historian sekä maailmanselityksen linnakkeen.

Pietismi oli haaste teologiselle yksimielisyydelle. Sen edustajat pitivät jopa keskeisenä opinkappaleenaan sitä, ettei koko luterilaisella yhteisöllä voi olla hallussaan oikeaa pelastavaa uskoa. Ydinluterilaisuus oli alleviivannut sanan ja sakramenttien vaikuttavuutta.

Pietistit kyseenalaistivat tämän. Kristitty sai Pyhän Hengen sanan ja sakramenttien lisäksi, ei niissä ja niissä.

Pietismi oli merkittävä haaste myös papiston säädylle ja sosiaalisesti etuoikeutetulle asemalle. Jos Pyhä Henki vaikutti maallikoidenkin saarnoissa, kirjoissa ja rukouksissa, oli papiston monopoli murrettu. Mihin tarvittiin pappeja, piispoja ja kirkkoruhtinaita? Tämä oivallus synnytti separatismia, eli tosiuskovien pyrkimyksen eroon yleisestä ja yhteisestä kirkosta. Ja koska luterilainen kirkko oli valtion yksimielisyyden tae, joutuivat pietistit vastakkain myös valtion kanssa. Paikallisella tasolla juopa syntyi seurakuntien sisälle.

Herrnhutilaisuus

Herrnhutilaisuus sai alkunsa saksalaisen kreivi Nikolaus Ludwig von Zinzendorfin (1700-1780) perustamasta uskonyhteisöstä hänen maatilallaan Bethelsdorffissa Saksin kaakkoiskulmassa. Von Zinzendorf sai pietistisen kasvatuksen, josta hän ja hänen liikkeensä kuitenkin irtautuivat viimeistään 1730-luvun lopulla. Berthelsdorffiin perustettu yhteisö tarjosi turvapaikan (*Herrnhut*) Itävallan keisarikunnassa vainotuille böömiläisille ja määriläisille hussilaisseurakunkkien pakolaisille.

Von Zinzendorf oli joutunut ristiriitaan nuoruutensa viiteriymän Hallen kanssa. Kysymys oli mitä keskeisimmästä asiasta. Hallelaiset vaativat katumusta ja kääntymystä, herrnhutilaiset taas viittasivat Kristuksen kärsimyksiin. Herrnhutilaisuuden tunto-merkkeiksi kehittyivät morsiusmystiikka, Kristuksen veren ja haavojen korostaminen, tunnustuskunnat ylittävä pyrkimys kristittyjen keskinäiseen rakkauteen ja manteerit ylittävä ekspansiivisuus. He lähestyivät reformaation luterilaisuutta ja alkoivat muodostaa oppositiota pietismistä kohtaan. Se oli silti edelleen herätyskristillisyyttä, johon kuului voimakas individualismi. Uskon henkilökohtaisuus ehkä jopa syveni siirryttäessä pietismistä herrnhutilaisuuteen, koska morsiusmystiikan mukainen Kristus-yhteys oli syvästi henkilökohtainen.

Herrnhutilaisuus levisi nopeasti läntiseen Eurooppaan ja Pohjois-Amerikkaan. Sen keskuksesta lähetettiin saarnaajia myös Pohjois-Suomeen 1730-luvulla.

Mystikot

Mystikkojen merkitystä herätyskristillisyydessä ei kirkkohistoria ole aina tunnistanut. Näin on käynyt varsinkin silloin, kun herätyksestä on kirjoitettu kirkon rakenteita vahvistavana ja opillisesti selkeänä normaalikristillisyytenä.

Mystikkojen edustaman kristillisyyden juuret ulottuvat keskiajan hurskauselämään ja aina varhaiskirkon erakkojen ja pyhimysten perinteeseen. Uudella ajalla eräs varhaisimmista ja vaikuttavimmista edustajista oli saksalainen Jakob Böhme (1575-1624). Hänen lisäksi on syytä mainita radikaalipietisti Konrad Dippel, sekä roomalais-katolilaisuudesta reformoituun kirkkoon siirtynyt entinen jesuiitta Jean de Labadie (1610-1674). Heidän kaikkien taustalla oli merkittävä myöhäiskeskiajan teologi ja mystikko Johannes Tauler (1300-1361). Suomen kannalta mystikoista merkittävimpinä oli Böhme, jonka kristillisyydellä oli Suomessakin seuraajia.

Böhmien opetus oli sekoitus periluterilaista synnin ja armon oppia sekä alkemistien ja mystikkojen ihmis-käsitystä ja maailmanselitystä. Hänen kirjoitustensa keskeisiä teemoja olivat tuli, Henki, neitsyt Maria, inkarnaatio ja luominen. Böhmien mukaan runouden kuvakieli, rytmiikka ja äänteiden väri kertoivat kohteestaan syvemmin kuin proosan asiasisältö. Mystikot kulkivat Jumalaa kohti kielen siltana pitkin. Luonto kuvasi salattua Jumalaa, mutta kieli teki Jumalan yhteydestä julkista.

Jakob Böhmien kirjat levisivät Pohjanmaalla käsinkirjoitettuna kopioina 1700-luvun lopulla. Merkittävä mystikkokeskus oli Vähänkyrön Merikaarron kylä. Böhmien lisäksi Pohjanmaan mystikkojen auktoriteetteihin kuului tukholmalainen pappi Anders Collin (1754-1830).

Evangelikaalisuus

Neljäs merkittävä herätyskristillisyyden lähde oli 1730-luvulta nykyaikaan saakka vaikuttanut englantilainen evangelikaalisuus (*evangelicalism*). Se alkoi saarivaltion suurissa herätyksissä 1730-luvulla. Evangelikaalisuus ei muodostanut uutta protestanttista kirkkokuntaa, vaan oli niitä laajempi uskonnollinen aatevirtaus, joka alkuvaiheissaan yhdisti muun muassa metodistisia ja presbyteerisiä tunnustuskuntia. Evangelikaalisen herätyksen alkusijojat olivat Etelä-Wales ja Oxfordin ja Bristolin kaupungit sekä tietenkin pääkaupunki Lontoo. Seuraavaksi se levisi Skotlanttiin ja samoihin aikoihin Pohjois-Amerikan englantia puhuviin siirtokuntiin, kuten Massachusettsiin. Se pohjautui pitkälti vanhaan englantilaiseen herätyskristillisyyteen, kuten puritanismiin ja sai vaikutteita manner-Euroopan pietismistä.

Pienhekköjen itsenäisten vapaakirkkojen lisäksi evangelikaalisuus vaikutti Yhdistyneen kuningaskunnan suurissa kansalliskirkoissa, varsinkin Skotlannin reformoidussa kirkossa (*Church of Scotland*), mutta myös

anglikaanisessa valtionkirkossa (*Church of England*). Liikkeen alkuvaiheen tunnettuja edustajia olivat George Whitefield (1714–1770), John Wesley (1703–1791) ja Charles Wesley (1707–1788) sekä Jonathan Edwards (1703–1758), joka oli suuntauksen ehkä merkittävin teologinen linjanvetäjä.

Skotlantilainen kirkkohistorioitsija David Bebbington kuvaa evankelikaalisuuden neljäksi keskeiseksi tunnuspiirteeksi jokaisen ihmisen kääntymisen välttämättömyyden (*conversionism*), evankeliumin toiminnallisuuden (*activism*), raamattukeskeisyyden (*biblisism*) ja sanoman ristikeskeisyyden (*crucicentrism*.) 1730-luvun Walesin herätysten jälkeen herätyskristillisyydessä ei ole tapahtunut juuri mitään sisällöllistä muutosta. Ainoastaan poliittinen konservatiivisuus on ollut uutta.

Suomessa näistä neljästä lähteestä ovat lähinnä pietismi ja herrnhutilaisuus olleet liikkeiden itsensä tunnistamia ja tunnustamia. Mystikkoliikettä ja Jakob Böhmeä ei ole tunnustettu eikä englantilaistaustaa tunnustettu. "Amerikkalainen tuontitavara" on pejoratiivinen määritelmä, mutta saksalaisella pietismillä on ollut historiallinen kotipaikkaoikeus luterilaisessa kirkossa. Jos tutkimukselle olisi resursseja ja tekijöitä, voisi evankelikaalisuuden merkitys ja osuus vanhojen herätysliikkeiden taustalla tulla paremmin näkyviin.

Kansalaisuus *citoyen* on Ranskan suuren vallankumouksen keskeisiä käsitteitä. Sanalla "liike" oli aiemmin kuvattu vain levottomuutta. Valistuksen ydinalueilla aate sai muodon liikkeestä ja pyrki muutokseen. Protestanttisissa maissa aate ja liike yhtyivät *society*-kristillisyydeksi. Skotlannissa syntyi modernin lähetystyön malli, jossa päätoimijoina eivät olleet vain kirkot, vaan kansalaisten muodostamat seurakunnat ja niiden paikalliset lähetyspiirit. 1700-luvun viimeisinä vuosina syntyi eri puolille Skotlantia tunnustuskunnat ylittäneitä lähettäjäpiirejä. Vapaa aatteellinen seuratoiminta teki tuloaan muillakin elämänalueilla.

Skotlantilaiset piirit levisivät pian koko kuningaskuntaan. William Careyn esimerkkiä noudattaen 1700–1800-lukujen vaihteen tienoilla perustettiin lukuisia lähetysjärjestöjä, kuten *Baptist Missionary Society* (1793), *London Missionary Society* (1795), *Church Missionary Society* (1799), *Religious Tract Society* (1799) ja *Wesleyan Methodist Missionary Society* (1813). Tähän aaltoon kuului myös Suomen Piipiseuran syntyyn ratkaisevasti vaikuttaneen *British and Foreign Bible Society* eli Britannian ja Ulkomaiden Piipiseuran perustaminen 1804.

Englantilaisten lähetysseurojen globalisoituminen tapahtui kuningaskunnan imperialismiin vanavedessä. Esimerkiksi William Carey kertoi saaneensa innoitusta lähetysnäkyynsä kapteeni James Cookin löytöretkistä. Sotilaallisen ja taloudellisen imperialismiin lisäksi brittiläiseen kutsumusajatteluun kuului koko maailman sivistäminen ja evankelioiminen.

3. Suomalainen mielenmaisema 1700-luvulla

Kun eurooppalaiset vaikutteet saapuivat Suomen maaperälle, ne kohtasivat kulttuurin, jossa vaikuttivat ankarat olosuhteet. Niitä olivat kuolonvuodet 1690-luvulla, rutto ja isoviha 1710-luvulla, sisäinen muuttoliike ja köyhyys. Vuosisadan mittaan kuvaan tuli myös myönteisiä tekijöitä, kuten rannikkokaupunkien kaupan kasvu, maareformi sekä lukutaidon ja lukemisen kasvu. Pohjanmaalla tervan ja sahatavaran vienti vaurastutti talonpoikaisväestöä ja kaupunkien porvareita.

Kuolonvuodet ja isoviha romahduttivat Ruotsin kuningaskunnan itäisessä osassa asuneiden kuninkaan alamaisten luottamuksen esivaltaan, jota merkittävässä määrin edusti keskusvaltainen kirkko. Kuolema ja hävitys vaikuttivat kansan mentaliteettiin. Esivallan edustajat pakenivat Ruotsiin ja kansa jäi miehittäjän mielivallan ja väkivallan armoille. Valistusajan kirkollisuus, joka korosti järkeä, hyvettä ja hyötyä, ei kyennyt vastaamaan alamaisten hämmennyneisyyteen. Kun rahvas heräsi omantunnon ja helvetin kauhuihin, vastasivat valistusajan rovasit perunanviljelyyn, kalkinpolton ja koskenperkaamisen ohjeilla.

Ruotsissa, ja sen mukana itäisissä hiippakunnissa eli Suomessa, jalansijaa sai saksalainen teologinen suuntaus, neologia. Se silloitti valistuksen uskontokritiikkiä ja deististä jumalauskoo. Neologit pyrkivät puolustamaan kristinuskon näkemyksiä osoittamalla ne joko vertauskuvallisiksi tai järjelliseksi. Usko oli käytännön asia, joka osoitti tietä parempaan elämään.

Kehittyvä tiedonvälitys laajensi maailmankuvaa. Esimerkiksi Lissabonin maanjäristys pyhäinpäivänä 1755 vavisutti pian suomalaistakin tietoisuutta. Suurimman mullistuksen Lissabonin suuri maanjäristys aiheutti kulttuurisesti. Luonnonmullistuksena se kuvasti hyvin staattisen ja kollektiivisen maailmanjärjestyksen avautumista sekä valistuksen että pietismin myötä. Tapahtuma innoitti niin ranskalaisen valistusfilosofin Voltairen kuin suomalaisen pietistipapin Abraham

Achreniuksen (1706–1769) tulkitsemaan katastrofia oman uskonsa välinein. Voltaire kirjoitti ja julkaisi runonsa suurin piirtein samaan aikaan kuin Nousiaisten kirkkoherra Achrenius omansa. Achreniuksen runoelma oli laajuudeltaan kahdeksan arkkivirttä, joita hän täydensi vielä kahdella. Jatko-osassa Achrenius kertoi Suomessa nähdyistä lopun ajan merkeistä luellen useita paikkakuntia.

4. Suomen herätysliikkeet aikakausittain ja maantieteellisesti

Samaan aikaan alkoi herätyskristillisen kirjallisuuden leviäminen ensin rannikkokaupunkeihin ja niitä ympäröivälle maaseudulle, sitten laajemmin Länsi-Suomeen ja myöhemmin myös Itä-Suomeen. Isonvihan jälkeen markkinat elpyivät hitaasti. Uusien testamenttien ja virsikirjojen lisäksi ilmestyivät pian suomeksi Johann Arndtin *Paradisin Yrti-Tarha*, Schützin *Christillinen Muisto-Kirja* sekä Arthur Dentin *Totisen Kääntymisen Harjoitus*. Dentin kirjasta tuli John Bunyanin Kristityn vaelluksen ohella suosituimpia herätyskauden suomennoksia.

Herätyskauden kirjoja:

- Johan Arndt: *Paradisin Yrti-Tarha* (suom. 1732)
- Arthur Dent: *Totisen Kääntymisen Harjoitus* (suom. 1732)
- David Hollaz: *Armon Järjestys Autuutehen* (suom. 1745)
- Abraham Achrenius: *Halullisten Sieluin Kysymys* (1749) sekä useat muut teokset
- Erik Pontoppidan: *Uskon Speili* (suom. 1771)
- Thomas Wilcox: *Kallihit Hunajan-Pisarat Kalliosta Christuxesta* (suom. 1779)
- John Bunyan: *Yhden Kristityn Waellus Autuahan ljanakaikkisuteen*

Separatismi ja kansanherätykset 1700-luvulla

1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun pietismi oli lähinnä teologinen aatevirtaus. Se jätti jälkeensä oikeusdokumenteja, joissa kuulusteltavina ja rangaistusten kohteina olivat papit. Kuuluisimmilla radikaalipietisteillä oli muutamia seuraajia, mutta olisi liioiteltua puhua liikkeistä. Abraham Achreniuksen kokoama joukko mahtui Nousiaisten kirkon asehuoneeseen tai sakastiin.

1730-luvun evankelikaalisuus ja Manner-Euroopan herrnhutilaisuus olivat jo kansanliikkeitä. Suomessa tuskin nekään. Suomeen syntyneet herrnhutilaiset pii-

rit rannikkokaupungeissa olivat pieniä, mutta merkityksellisiä. Niihin kuului muiden muassa kirjansitojia, joilla oli myös erioikeus kirjanmyyntiin.

Ensimmäiset suomalaiset herätysryhmät olivat separatisteja, eli kirkosta erottautuneita. Kirkosta eroaminen ei ollut mahdollista, ja kirkon jäsenyys oli sama asia kuin kansalaisuus. Kälviän kirkkoherran pojat, karoliiniarmeijan aliupseerit Jakob ja Erik Erikinpoika, kokosivat ympärilleen mystikkojen hengellisyydestä ammentaneen separatistisen ryhmän. Se joutui maanpakolaisuuteen ja teki useita vuosia kestäneen purjehduksen Tukholmasta Tanskan kautta Hollantiin ja Saksaan 1740-luvulla. Erikinpoikien separatistinen ryhmä oli ensimmäisiä säätyrajoja rikkoneita ja erisäätyisiä yhdistäneitä liikkeitä. Kansa nähden ne kuitenkin edustivat vahvasti toiseutta. Samoin kävi Laihialla, Pietarsaareissa ja Alavetelissä, joissa vastakkaisuus ei kohdistunut ainoastaan viranomaisiin vaan myös pitäjäläisiin. Eikä syyttä, sillä separatistien harjoittama böhmeläisyys olikin jotain aivan muuta kuin 1600-luvun tai edes 1700-luvun luterilaisuus. Separatistien keskuudesta kuitenkin nousi ensimmäisiä nimeltä muistettuja maallikoita, ja ryhmät olivat ensimmäisiä maallikoiden uskonnollisia yhteenliittymiä ja siten todellisia edelläkävijöitä.

Separatistiryhmät olivat myös hyvin pieniä. Kansanherätyksissä 1750-luvulta alkaen tapahtui kokonaisten kyläkuntien heräämistä. Niiden alkuna on pidetty Kalannin Santtion kylän herätystä vuonna 1756. Kansanherätysten erityispiirteinä olivat ekstaattinen hurmoksellisuus sekä naisten johtava asema ja toimiminen hengellisinä opettajina. Euran kirkkoherra Johan Laihiander kirjoitti muistutuksenpanon vuonna 1758:

Oli tiistai. Istuin parin ystäväni kanssa aterialla ja kahahdettuani ulos ikkunasta havaitsin joukon ihmisiä lähestyvän pappilaa. Tuskin olin astunut ulos eteisestä käydäkseni heitä vastaan, kun tämä joukko, luvultaan kolmesta, ympäröi minut. Toiset syleilivät minua, toiset lankesivat polvilleen, osa seisoi kädet kohti taivasta kohotettuina. Kaikki huokailivat äänekkäästi ja pyysivät papiltaan apua ja neuvoja. Säikähdin ensin luullen hullujen minut piirittäneen. Mutta sitten muistin muutamaa päivää aikaisemmin kuulleen kerrottavan jostain ihmeellisestä liikkeestä ja herätyksestä lähipitäjissä ja silloin päättelin näidenkin ihmisten tulleen Herran käden kautta herätykseen.

Kansanherätysten alueellinen laajeneminen alkoi viimeistään 1770-luvulla. Tampereen itäpuolelle syntyi voimakas herätysalue, johon kuuluivat Orivesi, Saha-lahti ja Kangasala. Siihen liittyivät myös Ruovesi, Erä-järvi, Längelmäki ja Kuhmalahti, nykyisen Tampereen

alueelta Teisko ja Messukylä. Tämän lisäksi herätys-
aluetta oli muukin Hämeen ja Satakunnan rajamaasto,
kuten Karkku ja Pirkkala sekä siitä etelään Lempäälä
ja Vesilahti. Samalla vuosikymmenellä alkoivat kan-
sanherätykset myös Savossa, vaikka niiden puhkea-
minen on usein ajoitettu vasta vuoteen 1796. Varhai-
semmaksi herännäisyydeksi kutsutut liikkeet eivät siis
jääneet yksin myöhemmän rukoilevaisalueen ilmiöksi
vaan ne levisivät laajoille alueille Länsi-Suomeen, Uu-
dellemaalle, Hämeeseen ja Savoan. Kansanherätyksiin
kuului myös Tornionjokilaakson herätys, niin sanottu
viklundilaisuus.

Herätysliikkeiden 1800-luku

Kansanherätysten pohjalta syntyivät 1800-luvun laa-
jemmat herätysliikkeet. Ensimmäinen kristillinen yh-
distys Suomessa oli vuonna 1812 perustettu Suomen
Pipliaseura. Se tunnetaan yhtenä vanhimmista edel-
leen toimivista seuroista. Sitä aiemmin oli maassamme
toiminut vain lukuseuroja, joista ensimmäinen perus-
tettiin Vaasaan 1794. Tukholmalaisilla *Utile dulci* - ja
Pro fide et christianismo -seuroilla oli myös suomalai-
sia jäseniä. H. G. Porthanin lähipiirissä vaikutti Aurora-
seura, ja Suomen Talousseura perustettiin 1797.

Suomessa kasvaminen kansalaisuuteen alkoi omaeh-
toisesta uskonnollisesta heräämisestä. Suomen Pipli-
aseuran alussa ei kuitenkaan ollut kysymys vielä siitä,
vaan esivallan perustama seura oli välittäjäorganisaatio.
Suomen Talousseuran tavoin se pyrki välittämään
eliitin tavoitteita ja arvoja rahvaan keskuuteen. Raam-
matun lukemisen nähtiin edistävän kansalaishyveitä ja
nostavan kansan sivistystasoa ja ohjaavaan rehellisyy-
teen, ahkeruuteen ja työteliäisyyteen.

Pipliaseuran synnyn taustalla oli kuitenkin englantilainen
evangelikaalinen raamattuherätys. Skotlantilainen
presbyteeripastori John Paterson (1776–1855)
saapui Turkuun syksyllä 1811 tapaamaan piispa Ja-
kob Tengströmiä (1755–1832). Suuriruhtinaskunnan
virkamiesten ja kirkollisen esivallan tuella perusteti-
tiin eurooppalaisten esikuvien mukainen pipliaseura
huolehtimaan Raamattujen painattamisesta ja levityk-
sestä. Piispa Tengström onnistui yhdistämään tähän
ylhäältä päin vaikuttaneeseen suuntaan englantilaisesta
evangelikalismista nousseen raamattuherätyksen.
Erilaisten intressien yhdistäminen johti siihen, että
Suomesta tuli sadan vuoden aikana Euroopan raam-
mattuvyöhyke. Pipliaseuran ja Suomen Evankelisen
Seuran johtaminen arkkipiispan istuimelta vaikutti
kauaskantoisesti herätysten kirkollisuuteen. Sitä edis-
tivät myös 1840- ja 1850-luvun suuret Raamattujen
ilmaisjakelut, joissa Tengströmin seuraajan E. G. Mel-
lartinin panos oli merkityksellinen.

Turun jälkeen Patersonin ohjelmaan kuului pipli-
aseuran aikaansaaminen keisarikunnan keskuuteen
Pietariin. Vuonna 1818 seura laajensi toimintaansa
perustamalla läänien pääkaupunkeihin filiaaleja. Niistä
Viipurin Pipliaseuran johtokuntaan kuului alusta alka-
en myös ortodoksisen kirkon edustajia.

Seuraan liittyi papistoa koko maasta, akateemista
väkeä, turkulaisia kauppiaita ja käsityöläismestareita
sekä virkamiehiä ja upseereja. Ensimmäisessä jäsen-
luettelossa oli vain kolme talonpoikaissäädyn jäsentä,
nimittäin ratsutilalliset Mikael Markula ja Mikael Si-
kilä Loimijoelta sekä kuudennus- ja nimismies Jakob
Pyykkönen Hyrynsalmelta.

Yksi kelpo tarkastelukulma Suomen ja Ruotsin he-
rätysliikkeisiin on liittää ne osaksi eurooppalaista
Erweckungsbewegung-liikehdintää. Tämä suuri herä-
tysten aalto syntyi Napoleonin sodissa romahtaneen
valistushenkisen optimismin savuaville raunioille.
Seurasi laaja ja vivahteikas länsimaisen kristillisyyden
uudistumisaalto, jonka vaikutus ulottui myös Pohjois-
Amerikkaan. Lähetystyön kautta herätys vaikutti
globaalisti, kun lisääntyneet taloudelliset resurssit ja
parantuneet liikenneolot mahdollistivat työn siirto-
maissa ja idän korkeakulttuurien keskellä.

Herätysliikkeitä oli Saksan ja Pohjoismaiden lisäksi re-
formoidun eli kalvinistisen kristikunnan keskuudessa
Hollannissa, Sveitsissä ja Ranskassa. Niiden yhteydet
Englannin ja Yhdysvaltojen evankelikaalisuuteen vah-
vistuivat. Varhaisempien vaikutteiden lisäksi myös
uudet eurooppalaiset herätykset antoivat impulssia
suomalaiseen kristillisyyteen. Valtiollisista, yhteis-
kunnallisista ja kulttuurisista syistä Suomi osoittautui
hyvin otolliseksi kentäksi uusille herätysten aalloille.
Herätysliikkeistä tuli 1800-luvulla tyypillinen poh-
joismainen ja suomalainen ilmiö. Suomen tilanne
poikkesi muista Pohjoismaista, koska ero Ruotsista
nosti ennen pitkää esiin tarpeen lujittaa suomalaista
kansallistunnetta. Kun valtiokirkon aika alkoi muissa
pohjoismaissa vähitellen väistyä, kirkko sai Suomessa
uuden kansallisen toimeksiannon Venäjän hegemoni-
an torjumiseksi. Herätysliikkeille syntyi rooli suuressa
kansallisessa kuvassa.

Vanhan kansanherätyksen alueelle vakiintui Länsi-
Suomen rukoilevaisuudeksi kutsuttu liike, joka on
säilynyt elinvoimaisena omaan aikaamme saakka, to-
sin maakunnallisena ja siten suppea-alaisena. Etelä- ja
Keski-Pohjanmaalle syntyi pietistipappien johtama
herännäisliike. Kansanherätysten itäsuomalaisille alu-
eille vakiintui maallikkojohtaja Paavo Ruotsalaisesta
(1777–1852) tunnettu Savon herännäisyys. Hänen
johtoasemansa vakiintui viimeistään 1820-luvulla.

Etelä-Savon herätys on jäänyt historiassa vähemmälle huomiolle verrattuna Paavo Ruotsalaisen liikkeeseen. Sen johtaja oli Margareta Högman (1786–1849). Hänen toimintansa synnytti ystäväliikkeeksi kutsutun herätysliikkeen Itä-Hämeeseen ja Etelä-Savon länsiosaan. Pohjois-Karjalan herätysliikettä johti pastori Henrik Renqvist (1789–1866), joka tunnetaan myös kirjallisuuden kääntäjänä ja kustantajana.

Pohjalainen herätys kohtasi pohjoiseen tultaessa lestadialaisuuden, joka levisi Ruotsin Lapista 1840-luvulta alkaen saamelaiden herätyksestä Norjaan ja Suomeen. Kaaresuvannon kirkkoherran Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) nimeä kantava liike on levinnyt laajasti myös Pohjois-Amerikkaan ja on suurin pohjoismainen uskonnollinen kansanliike. Samalle vuosikymmenelle ajoittuu myös Etelä-Suomen herätysliike evankelisuus. Se syntyi pietistipapin F. G. Hedbergin (1811–1893) ympärille kokoontuneen pappisryhmän vaikutuksesta. Liike oli varsinkin alkuvaiheissaan vastareaktio pietistiselle kristillisyydelle ja se voidaan lukea osaksi eurooppalaista uusluterilaisuutta. Muista liikkeistä poiketen se ei korostanut henkilökohtaista uskoa, vaan sakramentteja, sanaa ja kirkon tunnustusta.

Vuonna 2012 ilmestynyt Gustav Björkstrandin kirjoittama Jakob Tengströmin elämäkerta on johtanut pohdintaan turkulaispiispan merkitystä herätysliikkeiden suotuisalle kasvuvaiheelle. Vuonna 1817 keisari nimitti Tengströmin arkkipiispaksi ja Turun hiippakunta korotettiin arkkihiippakunnaksi. Tengströmin teologinen maailmankatsomus oli edustanut aiemmin neologiaa, mutta koko Eurooppaa kohdanneessa Napoleonin sotien jälkeisessä valistushengen kriisissä hänkin palasi uskonkäsityksessään luterilaisen tunnustuksen ja raamatullisen ajattelun linjoille. Hän kertoi John Patersonille arvostavansa reformaation ”vanhoja hyviä ajatuksia”. Vuoden 1825 pappeinkokouksessa Tengström saarnasi neologiaa ja rationalismia vastaan evankeliumin puolesta.

Aleksanteri I:n ja Jacob Tengströmin kaudella saivat maassa puhjenneet herätykset levitä sangen suotuisissa oloissa. Uskontopolitiikka oli autonomian ajan alussa varsin vapaamielistä. Porvoon hiippakunnassa Alopaeusten piispallisen pappissuvun dynastia ja Zacharias Cygnaeuksen (1763–1830) lyhyt piispakausi merkitsivät samanlaista hedelmällistä vuorovaikutusta herätysten ja kirkollisen johdon välillä. Seuraavat piispat, Johan Molander (1762–1837) ja Carl Gustaf Ottelin (1792–1864), joutuivat viranhoidossaan kohtaamaan Itä-Suomen ja Savon herännäisyyden haasteellisuuden valtiojohdon kannalta.

Mitä tämä merkitsee pääteemamme kansankirkon kannalta? Vuonna 1726 oli valtiolta pyrkinyt hillitsemään pietismin ja herrnhutilaisuuden leviämistä kieltämällä yksityisten hartaustilaisuuksien pitämisen (konventikkelilakaatti). Vaikka sen voimassaolon aikana pietistit, separatistit ja heränneet joutuivatkin joskus oikeustoimien kohteeksi, edisti kirkollisen esivallan suosiollisuus herätysliikkeiden vaikutusta ja leviämistä. Vaikutus oli molemminpuolinen, kuten äskeisestä Laihianderin muistiosta näkyi; liikkeissä arvostettiin tai ainakin kunnioitettiin pappeutta. Separatismi jäi hyvin marginaaliseksi ilmiöksi ja jo sangen varhain herätyksiin liittyi myös pappeja. Herätysliikkeet eivät ainoastaan jääneet muodollisesti kirkon sisälle (oliko muuta mahdollisuuttakaan), vaan ne asettuivat kirkkoon taloksi.

Herätysliikkeiden omassa historianulkinnassa on toki korostettu niiden joutumista kärkeille. Tunnetuin tapaus, Kalajoen kärkeä 1839, on monumentaalinen herätyshistorian toteemipaalu. Sen varjo yltää aina vuoden 2014 lähetyshiippakunnan kohteluun tuomiokapituleissa. Tähän liikkeiden itseymmärryksen vinoutumaan on johtanut lähteiden niukkuus. Aina alkaen radikaalipietistien kuulusteluista 1600-luvun lopulta omaan aikaamme ovat oikeuslaitoksen dokumentit olleet parhaiten saatavilla ja järjestettyinä. Siksi on syntynyt käsitys herätysliikkeistä räihinäporukoina, ja herätysliikkeissä on puolestaan elätelty näkemystä vainotusta uskovien joukosta.

Fennomaanit ja biblisistit

Seuraava tarkastelujakso alkaa uuden kirkkolain voimaantulosta 1869, eli se on kirkon itsenäistymisen aikaa. Pietistipappien aika on jäänyt taakse ja papis-
tossa vaikutusvaltaisia suuntauksia ovat beckiläisyys ja evankelisuus. Beckiläisyyteen eli biblisismiin eli raamatulliseen suuntaukseen kuului suomalaisuusliikkeen tukeminen. Kuopion, Savonlinnan ja lopulta Turun piispassa Gustaf Johanssonissa (1844–1930) yhdistyivät fennomania ja biblismi. Johanssonista tuli 1880-luvulla kirkon henkinen suunnannäyttävä ja esikuva suurelle osalle papi-
stoa. Beckiläisyyden nimikkohenkilö oli saksalainen teologi Johann Tobias Beck (1804–1878). Beckiläisyyden ensimmäisiä kannattajia olivat aiemmin herännäisliikkeeseen kuuluneet A. W. Ingman (1819–1877) ja Alfred Kihlman (1825–1903). Sen vaikutusvaltaisimpia edustajia olivat arkkipiispat T. T. Renvall (1817–1898) ja Gustaf Johansson. Saksan beckiläisyys oli Württembergin pietismin akateeminen sovellus. Suomessa se vaikutti papiston välityksellä herätyskristillisten perusajatus-

ten läpimurtoon seurakunnallisella tasolla. Voidaan puhua seurakuntapietismistä. Fennomanian taustalla vaikutti hegeliläinen nationalismi, joka Suomessa todentui suomalaisuusliikkeenä 1830-luvulta alkaen.

Evankelinen liike ei ollut beckiläisyyden tavoin fennomaaninen liike, vaan monessa suhteessa heterogeeninen. Se ulottui kaupunkeihin ja maaseudulle, tavoitti työväestöä, käsityöläisiä, viljelijöitä ja virkamiehiä. Se oli kaksikielinen liike, jonka kannattajia osallistui sisälissotaankin molemmin puolin rintamaa.

Järjestötoiminta ja saarnaajaprofessio

Uuden kirkkolain aika merkitsi myös yhdistysaktiivisuuden alkua. Vuosikymmen aiemmin 1859 oli perustettu Suomen Lähetyseura, joka varsinkin vuosisadan loppupuolella toimi myös kotimaassaan herätysliikkeen tavoin. Evankelinen liike järjestäytyi 1873 Suomen Luterilaiseksi Evankeliumiyhdistykseksi, joka palkkasi palvelukseensa kiertäviä kirjakauppiaita, jotka toimivat myös maallikkosaarnaajina. Myös muissa herätysliikkeissä syntyi maallikkosaarnaajien professio, eli uusi ammattikunta. Herännäistraditiossa on puhuttu ”ukkojen ajasta”, mutta se on vain osa aikakaudelle tyypillistä maallikkosaarnaajien yleistymistä. SLEY:n jälkeen perustettiin Sortavalan Evankelinen Seura ja 1890- ja 1900-luvun vaihteen molemmin puolin eri herätysliikkeiden keskusjärjestöt. Wilhelmi Malmivaara (1854–1922) oli merkittävä sisälähetysjohtaja, joka organisoi körttiläisyydeksi kutsutun herännäisliikkeen. Lestadiolaisuuden hajaannuksesta syntyi kolme eri keskusjärjestöä, joista suurin on Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys.

Maallikkosaarnaajainstituution taustalla on lukutaidon ja Raamattujen yleistymisen, talonpoikien vaurastuminen etenkin Pohjanmaalla, kansakoulunopettajien ja muiden kirjallisten ammattien yleistymisen sekä postilloiden ja muun teologisen kirjallisuuden suomenmestosten lisääntyminen ja yleistymisen.

Aikakauden tunnetuimpia maallikkosaarnaajia olivat Etelä-Suomessa Gustaf Wilhelm Rask (1822–1896), Simon Helenius ja Johannes Vilhelm Hirvonen, Lounais-Suomessa Kustaa Heinikkala ja Pietari Kurvinen, Etelä-Pohjanmaalla Juho Malkamäki sekä Keski-Pohjanmaalla Taneli Rauhala, Aaprami Tuominiemi, Juho Torppa, Matti Suo ja Leonard Typpö. Malkamäen tavoin Torppa oli valtiopäivämies, mikä kuvaa maallikkosaarnaajan saavuttamaa arvovaltaa maaseudun väestön keskuudessa. Malkamäki edusti suomalaista puoluetta, Torppa edistyspuoluetta ja maalaisliittoa. Körttiläisen Malkamäen ja evankelisen Torpan lisäksi

si myös lestadiolainen Typpö toimi kansanedustajana suomalaisen puolueen ja sitten kokoomuksen riveissä.

Pohjois-Pohjanmaalla toimivat Raahen posteljooni Johan Westerback, Gustaf Skinnari ja Juuso Runtti sekä Lapissa Erkki Antti Juhonpieti, Joonas Purnu, Fredrik Paksuniemi ja Pietari Hanhivaara. Suomalaisen puolueen ja myöhemmin kokoomuksen kansanedustajana toiminut maanviljelijä Juuso Runtti oli myös kirkolliskokousedustaja ja edusti siten herätysliikkeiden aiempaa selvempää vastuunkantamista kirkon hallinnossa. Runtti oli myös hyvä esimerkki siitä, miten toiminnasta maallikkosaarnaajana seurasi maakunnallista tunnettuutta, joka kantoi kahdesti eduskuntaan asti.

Herätysliikkeiden roolia kansan uskonnollisuuden kanavina osoittivat paikalliset yhdistykset ja rukoushuoneet. Varsinkin evankelisuudessa, joka oli kaikkein pisimmälle organisoitunut liike, paikalliset vastuunkantajat sitoutuivat liikkeen yleisiin tavoitteisiin yhdistystoiminnan ja talkootyön välityksellä. Samanlainen merkitys oli myös kristillisillä ja evankelisilla kansanopistoilla. Tanskasta lähtöisin ollut grundtvigiläinen kansansivistysaate integroitiin osaksi herätysliikkeiden perinteensiirrantää.

Lisääntyneet kansainväliset yhteydet toivat 1800-luvun lopulla maahamme evankelikaalisuuden uuden aallon. Tämä liikehdintä liittyi amerikkalaiseen maailmanlähetysten ja uusien herätysten nousuun. Tyypillistä oli herätyskristillisyyden kanavoituminen tunnustuskunnat ylittäneisiin allianssipohjaisiin järjestöihin. Suomeen rantautuivat NMKY-liike, pelastusarmeija, kansainvälinen ylioppilasliike ja vapaakirkollisuus. Osa tästä liikehdinnästä itsenäistyi vapaiksi kirkkokunniksi, osa kirkkolistui ja osa muodosti pohjan 1900-luvun herätysliikkeelle, jota kutsutaan viidenneksi liikkeeksi ja uuspietismiksi. Myös Suomen Lähetyseura koki historiansa selkeimmän herätyskristillisen vaiheen.

Toisen maailmansodan jälkeisen kehityksen tunnuspiirteitä on ollut viidennen liikkeen organisoituminen pastori Urho Muroman (1890–1966) sekä ruotsalaisen maallikkosaarnaaja Frank Mangsin (1897–1994) herätystoiminnan pohjalle. Muroman liike organisoitui 1939 Suomen Raamattuopistoksi ja Mangsin herätys 1945 Kansan Raamattuseuraksi. Tämä viidesläisyydeksi kutsuttu liike laajeni 1960-luvulla Kansanlähetysten synnyttyä. Sen mukanaan tuomia ilmiöitä olivat ekumenian vastaisuus, fundamentalismi ja poliittinen konservatismi. 1970-luvulta alkaen luterilaisessa kirkossa ovat vaikuttaneet myös karismaattinen liike ja yhteiskristilliset suuntaukset.

Toinen varsinkin vanhoja herätysliikkeitä luonnehtinut piirre oli uuskansankirkollisuus. Liikkeet omaksuivat kansankirkollisen ohjelman osaksi omaa julistuksellista profiliaan. Uuskansankirkollisuus rakoili evankelisuudessa, rukoilevaisuudessa ja lestadiolaisuudessa 1970-luvulta alkaen ja kirkon virkaratkaisun johdosta niiden asennoituminen muuttui vuoden 1986 jälkeen oppositioksi tai vähintäänkin kirkon kriitikoksi.

Uuskansankirkollinen kirkkokäsitys muutti kirkon toimintakenttää sosiaaliin ja yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Pietistinen kirkkokäsitys oli profiloitunut sitä enemmän uskonnollisiin kysymyksiin ja kirkkoa pidettiin nimenomaisesti hengellisen elämän esillä pitäjänä. Heti toisen maailmansodan jälkeen ovia avattiin myös ekumeeniselle kanssakäymiselle ja kehitettiin yhteydenpitoa anglikaanien, roomalais-katolisten ja ortodoksien kanssa.

5. Rajapinnalla ortodoksisuuden kanssa

FT Mauri Kinnusen mukaan pohjoisen suunnalta 1870-luvulla Pohjois-Karjalaan levinnyt lestadiolainen herätysliike sai kannatusta ortodoksiväestön keskuudessa juuri niissä pitäjissä, joissa ortodoksisuus eli vähemmistöasemassa luterilaisten keskellä. Varsinkin Liperissä, Polvijärvellä ja Kuusjärvellä lestadiolaisuuteen liittyi runsaasti ortodokseja. Näiden pitäjien lestadiolaisuus asettuikin juuri niihin kyliin, joissa oli ortodoksiväestöä. Tällainen kylä oli esimerkiksi Liperin Harmaalhti, jossa oli kaksi ortodoksikirkon jäsentä lestadiolaisina saarnaajina: livana ja Matteij Mutanen. Myös Joensuun lestadiolaisyyhteisöön kuului ortodoksikirkon jäseniä. Lestadiolaisuuden leviämisessä ei välttytty konflikteilta. Saarnaaja Mutanenkin joutui Taipaleen papin Venzelav Diakonovin asettamaan kirkossakäynti- ja ehtoolliskieltoon.

Seurojen pitäminen ortodoksitaloissa herätti myös viranomaisten kiinnostuksen. Arkipiispa Johansson kertoi terveississään Pietarista keisari Nikolai II:n kruunajaisista, että valitukset lestadiolaisten "tunkeutumisesta kreikkalaisen kirkon" alalle olivat kantautuneet aina hallitsijalle asti. Lestadiolaiselta puolelta katsottuna ortodoksisen kirkon asema oli samanlainen kuin luterilaisenkin: se oli osa esivaltaa. Pastori Aatu Laitinen totesi seuraavasti:

Jos te uskotte Herran Jeesuksen sovintoveressä synnit ja viat anteeksi, missä ulkonaisen kirkon helmassa te sitten mahtanette olla, olette hyvät ja kalliit kristityt.

Sortavalan Evankelisen Seuran ohjelmassa oli pyrkimyksiä Itä-Karjalan väestön luterilaistamiseen 1890-luvulla. Tämä aate periytyi siltä myös sen toimintaa jatkaneeseen Suomen Kirkon Sisälähetysseuraan, jonka voimakasotteinen johtaja Otto Aarnisalo kirjoitti usein "rajantakaisen hallasuon kuivattamisesta". Kyseessä oli varsinkin itsenäisyyden ajan alkuvuosina myös bolshevismien juuriminen Karjalasta. Evankelisuuden rajapinta ortodokseihin sijaitsi Inkerissä, jossa liikkeellä oli merkittävää kannatusta suomenkielisen luterilaisväestön keskuudessa.

Körttiläisyyteen liittyi 1920- ja 1930-luvulla voimakaita kansallismielisiä virtauksia, ja liikkeen johtajia osallistui lapuanliikkeen toimintaan. Osansa körttiläisestä Venäjä-vastaisuudesta sai jossain määrin myös ortodoksinen väestö. Sittenkin liike on - luterilaisen kansankirkon valtavirran mukaisesti - ekumeenisesti avartunut toisen maailmansodan jälkeen. Yhtenä osoituksena tästä on Herättäjä-yhdistyksen liittyminen Suomen Ekumeenisen Neuvoston kumppanuusjäseneksi keväällä 2014. SEN:n kumppanuusjärjestöihin kuuluvat myös viidettä herätysliikettä edustavat järjestöt Kansan Raamattuseura ja Medialähetysjärjestö Sanansaattajat.

6. Herätysliikkeiden volyymi tänään

2010-luvun herätysliikkeet

Tuorein tutkimus herätysliikkeisiin osallistumisesta ja niiden toiminnan volyymista sekä suhtautumisesta eettisiin ja opillisiin kysymyksiin on TT, YTT Hanna Salomäen laaja tutkimus *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen* (Kirkon tutkimuskeskus 2010). Sitä edeltäneitä sosiologisia yleisesityksiä ovat olleet TT Voitto Huotarin *Kirkkomme herätysliikkeet tänään* (Kirjapaja 1981) ja FT Ari Haavion *Suomen uskonnolliset liikkeet* (WSOY 1965).

LESTADIOLAISUUS

Pohjoismaiden suurin herätysliike, levinnyt myös Yhdysvaltoihin. Hajaantunut useisiin ryhmiin.

– Vanhoillislestadiolaisuus

Lestadiolaisuuden suurin ryhmä. 80 000 – 120 000 kannattajaa Suomessa, muissa Pohjoismaissa ja Yhdysvalloissa. Vuonna 2011 toimintaa 66 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Vuotuinen tapahtuma Suviseurat. Keskusyhdistys Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys (SRK). *Päivämies*-lehti.

- **Esikoislestadiolaisuus**
Kannatusta Pohjois-Ruotsissa, Etelä-Suomessa ja Yhdysvalloissa. Noin 10 000 kannattajaa. Vuonna 2011 toimintaa 20 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Esikoislestadiolaiset ry. *Rauhan side*.
- **Rauhansanalaisuus**
Kannatusta Tornionjokilaaksossa, Oulun seudulla, Keski-Pohjanmaalla ja ruotsinkielisellä Pohjanmaalla sekä Yhdysvalloissa. Vuonna 2011 toimintaa 14 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Noin 7 000 kannattajaa. Suvi-juhlat. Suomenkielinen Lähetysyhdistys Rauhan Sana (LYRS) ja ruotsinkielinen Laestadianernas Fridsföreningars Förbund (LFF). *Rauhan sana* ja *Sions Missionstidning* -lehdet.
- **Uusheräys**
Kannatusta Kala- ja Pyhäjokilaaksoissa ja Lapissa, paikoittain Etelä-Suomessa. Vuonna 2011 toimintaa 10 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Noin 3 000 kannattajaa. Kesäseurat. Kalajoen kristillinen opisto. Uusiheräys ry. *Lähtettäjä*-lehti.
- **Elämänsanalaisuus.**
Vanhoillislestadiolaisuuden hajaannuksessa 1961 syntynyt ryhmä. Alle 500 kannattajaa. Laestadius-seura ja *Elämän sana* -lehti lopettaneet toimintansa 2004.

Muita lestadiolaisryhmiä, joilla on ollut kannatusta Suomessa vielä 2000-luvulla, ovat sillanpääläisyys, steeniläisyys, leeviläisyys ja kontiolaisuus.

HERÄNNÄISYYS eli körttiläisyys

- **Herättäjä-Yhdistys.**
Vuonna 2011 toimintaa 57 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Seuroja, nuorisotyötä. Aholansaaren toimintakeskus Nilsiällä. Herättäjä-juhlat, joilla noin 20 000 osallistujaa. *Hengellinen Kuukauslehti*.

VIIDESLÄISYYS

Kannatusta tasaisesti koko maassa painottuen lievästi itäiseen Suomeen.

- **Suomen Raamattuopisto**
Kansanopisto Kauniaisissa. Nuorisotyötä, evankelioimistustyötä ja raamattuopetusta seurakuntien kanssa yhteistyössä. Lähtettäjärenaissa 11 000 jäsentä. Vuonna 2011 toimintaa 46 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Hengelliset syventymispäivät, joilla noin 3 000 osallistujaa. *Elämään*-lehti.

- **Suomen Evankelisluterilainen Kansanlähetyks**
Kirkon virallinen lähetysjärjestö. Kansanopisto Hausjärven Ryttylässä. Evankelioimistustyötä ja raamattuopetusta seurakunnissa. Vuonna 2011 toimintaa 66 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Kansanlähetyispäivät, joilla 6 000 – 10 000 osallistujaa. *Uusi tie* -lehti.
- **Kansan Raamattuseura**
Toimintakeskus Lohjan Vivamossa. Seurakunnissa julistus- ja koulutustyötä, opiskelijatoimintaa yliopistokaupungeissa. Sanan Suvipäivillä noin 4 000 osallistujaa. Vuonna 2011 toimintaa 44 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. *Sana*-lehti.
- **Opiskelija- ja koululaislähetys (OPKO)**
Opiskelijatoimintaa 19 kaupungissa. *Arkki*-lehti.
- **Evankelisluterilainen Lähetysyhdistys Kylväjä**
Kirkon virallinen lähetysjärjestö. Lähetysten kesäpäivät. *Kylväjä*-lehti.
- **Medialähetys Sanansaattajat (SANSÄ)**
Kirkon virallinen lähetysjärjestö. Erikoistunut radio- satelliittitelevisio- ja internettyöhön. Medialähetyspäivät. *Lähde*-lehti.

EVANKELISUUUS

Kannatusta Länsi- ja Etelä-Suomessa. Jäseniä yhteensä noin 15 000.

- **Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys (Sley)**
Kirkon virallinen lähetysjärjestö. Vuonna 2011 toimintaa 53 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Evankeliumijuhlat, joilla 10 000 – 12 000 osallistujaa. *Sanansaattaja*-lehti.
- **Evankelinen Lähetysyhdistys (ELY)**
Noin 700 kannattajaa. Vuonna 2011 toimintaa 17 prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Hyväksyy naispappeuden, toisin kuin Sley.
- **Svenska Lutherska Evangeliföreningen i Finland (SLEF).**
Kirkon virallinen lähetysjärjestö. Årsfest kokoaa noin 1 000 osallistujaa. *Sändebudet*-lehti.

RUKOILEVAISUUUS

Kannatusta on Länsi-Suomessa Porin ja Rauman ympäristön maaseudulla.

- **Länsi-Suomen Rukoilevaisten Yhdistys**
Käytössä vanha raamatunkäännös (1776). Ei hyväksy naisten pappeutta. Järjestää vanhan käsikirjan (1693) mukaisia jumalanpalveluksia ja seuroja. Vuonna 2011 toimintaa kolmessa prosen-

tissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Rukoilevaisten kesäseurat. *Länsi-Suomen Herännäislehti*

- **Suomen Rukoilevaisen Kansan Yhdistys**
Kannattajia noin 300. Vuonna 2011 toimintaa kahdessa prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Länsi-Suomen Herännäisjuhlat. Osallistuu *Hengellisen Kuukauslehden* julkaisemiseen.

UUKUNIEMELÄISYYS

Kannatusta Kaakkois-Suomessa ja Etelä-Savossa.

- **Parikanniemisäätiö**
Ylläpitää lastenkotia. Seurakunnissa julistustoimintaa. Orpokotijuhlilla noin 2 000 osallistujaa. *Kontti-lehti*.

KARISMAATTINEN LIIKE

Kannatusta tasaisesti koko maassa.

- **Hengen uudistus kirkossamme**
Vuonna 2011 toimintaa kolmessa prosentissa luterilaisen kirkon seurakunnista. Kesätahtumassa noin 2 000 osallistujaa. *Kädenojennus-lehti*.
- **Nokia Missio**
Karismaattisia tilaisuuksia Tampereella ja Etelä-Suomen kaupungeissa sekä pienryhmätoimintaa. Itsenäisessä kirkkokunnassa Nokia Missio Churchissa 300 jäsentä (2011). Vuodesta 2013 uusi nimi on Uuden toivon seurakunnat.
- **New Wine Finland**
Yhteiskristillinen verkosto. Koulutusta ja ryhmätoimintaa. Kesätahtuma Jämsän Himoksella kokoa noin 2 000 osallistujaa.

Lähetysshiippakunta

- **Luther-säätiön** ja kolmen paikallisen yhdistyksen ylläpitämä itsenäistä kirkkokuntaa muistuttava organisaatio. Oma piispa ja pappisvihkimykset. Jumalanpalvelusyhteisöjen toimintaa 29 paikkakunnalla (2014). *Pyhäkön lamppu* -lehti.

Kansallisuuskysymys Suomen ortodoksisessa kirkossa

Juha Riikonen

Ortodoksisen kirkon tilanne ennen Suomen itsenäistymistä

Suomessa asuneet ortodoksit olivat kirkollisesti mielenkiintoisessa tilanteessa Suomen itsenäistyessä 1917. Edellisen vuosisadan perintönä ortodoksinen kirkko näkyi hyvin suurimpien kaupunkien katukuvassa. Ortodoksien kirkollinen asema oli lujittunut vuoden 1809 jälkeen. Suomen autonomisessa suuriruhtinaskunnassa ortodoksit saivat lisää kansalaisoikeuksia 1827.

Suomessa ortodoksinen kirkko oli jäsenmäärältään pieni. Siihen kuului parhaimmillaankin vain noin 2 % suuriruhtinaskunnan asukkaista. Evankelisluterilainen kirkko oli varsinainen kansankirkko. Ortodoksinen kirkko oli tsaarin kirkko, joka oli näkyvästi läsnä näytävänä kirkkorakennuksina kaupunkien parhaimmilla paikoilla. Monet kirkot oli rakennettu sotaväen tarpeisiin varuskunta-kaupunkeihin. Näyttävillä rakennuksilla oli selvästi poliittinen viesti. Ne muistuttivat kirkon ja valtion likeisistä suhteista ja tsaarin hallinnon läsnäolosta.

Kun kansallisuusaate heräsi Suomessa 1800-luvulla, katseet kääntyivät myös ortodoksisen kirkkoon: olisiko ortodoksinen kirkko ”kansalaiskelpoinen” muuttuvissa poliittisissa suhdanteissa.

Suomalaisuus tarjosi ponnahduslaidan niin sanottujen kansallismielisten kirkonmiesten tavoitteille. Heidän mielestään vain suomalaisia arvoja ja käytäntöjä kannattava ortodoksinen kirkko saattoi säilyä itsenäistyneessä Suomessa. Kansallismielisten johtohahmoksi noussut Sergei Okulov piti välttämättömänä, että kirkossa otettaisiin käyttöön kansan ymmärtämä kieli ja että ortodoksisuutta ylipäätään opetettaisiin kansalle. Se edellytti suomalaiskansallista papistoa. Vain siten Karjalan ortodoksit pysyisivät isiensä uskossa, eivätkä siirtyisi monella tapaa kehittyneempänä pidettyyn luterilaisuuteen.

Suurin osa kirkon jäsenistä asui niin sanotussa Raja-Karjalassa. Kirkko oli kuitenkin leimallisesti venäläinen instituutio Suomessa. Kirkon jäsenistä noin 22 prosenttia oli venäjänkielisiä vuonna 1920.

Rajakarjalaisten alhainen sivistystaso oli yhteydessä kansalliseen itseymmärrykseen: monet Karjalan ortodoksit eivät pitäneet itseään erityisen suomalaisina, vaan olivat mieltyneet venäläisyyteen, koska pitivät yhteyksiä Venäjään tärkeinä. Vastakkaisiakin näkemyksiä tuotiin esiin; rajakarjalaisten suomalaista alkuperää ja lojaaliutta Suomea kohtaan korostettiin tarvittaessa.

Venäläisestä näkökulmasta taas kirkon suomalaistaminen oli Venäjän kirkon käytäntöjen ja perinteen vastaista, joten suomalaisuutta tuli vastustaa. Mielenkiintoista oli kuitenkin, että venäläisten puolella oli myös myönteistä suhtautumista kansankielisiin palveluksiin. Suomen ortodoksinen hiippakunta perustettiin 1892. Sen ensimmäistä piispaa Antonia on pidetty jopa myönteisenä joillekin kansallisille pyrkimyksille.

Kansaan vaikuttaminen kiteytyi hankalaan koulukysymykseen 1800-luvun lopulta lähtien. Raja-Karjalaan perustettiin kymmeniä kouluja. Suurin osa niistä oli Karjalan veljeskunnan perustamia kouluja, joissa paria poikkeusta lukuun ottamatta opetuskieli oli venäjä. Samaan aikaan Suomen senaatti perusti Karjalaan suomalaisia kouluja. Karjalaiset suosivat venäläisiä kouluja, sillä opetuksen kerrottiin olleen niissä parempaa ja koulupäivän aikana sai jopa aterian. Lisäksi monien mielestä venäjän kielen osaaminen oli tärkeää karjalaisille lapsille yhteyksien pidon ja vaikkapa kaupankäynnin kannalta.

Samantyyppinen kulttuuripoliittinen hanke oli käynnissä samaan aikaan Aunuksen Karjalassa. Rajan takaiseen Venäjän Karjalaan perustettiin kymmenittäin venäläisiä kirjastoja ja kouluja. Niitä perusteltiin sillä, että koulut estäisivät suomalaisuuden leviämisen rajan yli 1910-luvun alussa. Tässä työssä kunnostautui opettaja ja kouluntarkastaja Nikolai Chukov, joka toisen maailmansodan jälkeen valittiin Leningradin metropoliitaksi nimeltä Grigori.

Chukovin mielestä yhteinen ortodoksinen usko oli heimo- tai kieliyhteyttä verrattomasti merkittävää. Sen vuoksi karjalaiset kuuluivat ilman muuta

suureen Venäjän kansojen perheeseen ja Moskovan patriarkaattiin. Karjalaiset oli lisäksi pelastettava luterilaiselta vaikutukselta. Suomen ortodoksissa kirkossa luterilaisuutta ei pidetty yhtä suurena uhkana kuin rajan takana.

Ortodoksista kirkkoa valvottiin asetuksen suomin keinoin venäläisyyttä vastaan

Suomen ortodoksien asema haluttiin järjestää lopullisesti Suomen itsenäistyttyä. Asiaa ryhdyttiin hoitamaan jo 1917. Nykyarvion mukaan kyse ei ollut pelkästään hyvästä tahdosta Suomen ortodokseja kohtaan, vaan lainsäädännön avulla pystyttiin tilkitsemään poliittisesti ulkopuolisen osapuolen vaikutusvaltaa Suomen sisäisiin asioihin. Sellainen vaara koettiin hallituspiireissä ortodoksisen kirkon kohdalla, sillä Ståhlbergin perustuslakikomitean (1917) mielestä ortodoksinen hiippakunta oli leimallisesti venäläinen laitos Suomessa. Vaikka kirkon hengelliset riippuvuussuhteet haluttiinkin erottaa kirkon omaksi asiaksi, lakiteitse haluttiin varmistaa se, että Suomen ortodoksit olisivat Suomen lakien alaisia ainakin siviilihallinnollisissa asioissa.

Brotheriuksen uskonnonvapauskomitea tunnusti ortodoksien kirkon erityisaseman kansankirkkona. Sille ilmoitettiin historialliset perusteet: karjalaiset olivat koko historiallisen ajan joutuneet keskelle kahden valtakunnan, Ruotsin ja Moskovan välisiä konflikteja. Kirkon kansallismielinen siipi korosti juuri tätä puolta asiassa.

Paasikiven senaatti antoi asetuksen Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta 26.11.1918. Lainsäädäntötyön näkökulmasta katsottuna voitiin nähdä jopa sellainen erikoinen piirre, että Suomen hallitus olisi *perustanut kirkkokunnan*. Asetusta perusteltiin sillä, että hallitus halusi varmistaa kirkkokunnan toimintaedellytykset poliittisesti levottomana aikana.

Alkuvuosista lähtien oli selvästi nähtävissä, että Suomen avoimesti venäjävastainen hallitus sääteli voimakkaasti kirkon järjestäytymistä. Toisaalta juuri kirkkoasioista vastannut ministeri E. N. Setälä korosti kirkon ja valtion riippumattomuutta toisistaan. Virallinen selitys oli, että ortodoksien kirkon tehtävä oli huolehtia jäsentensä sivistämisestä ja kasvatuksesta, aivan kuten luterilaisenkin kirkon, ja siksi valtio tuki kirkkokuntaa taloudellisesti. Setälä painosti kirkkokuntaa uhkailemalla taloudellisilla ongelmilla, jos yhteyttä Moskovaan ei saada puretuksi.

Kirkko kuului edelleen Venäjän kirkkoon ja Moskovan patriarkaattiin. Kaikki kirkon piispat ja suurin osa papistoa oli venäläistä 1920-luvulle saakka. Jopa monet kansallismieliset papit olivat kansallisuudeltaan venäläisiä.

Setälä vaati, että kirkon side kanoniseen Venäjän äitikirkkoon oli katkaistava ja luotava itsenäinen kirkko. Eduskunnalle antamassaan mietinnössä suuri valiokunta ilmoitti kantanaan, että ortodoksista kirkkokunnasta oli muodostettava täysin riippumaton autokefaalinen kirkko. Toimenpiteiden tarkempi sisältö annettiin hallitukselle harkittavaksi, mikä käytännössä merkitsi kirkon asioiden alistamista täysin hallituksen päätettäväksi. Kirkkokäsityksen mukaan ulkoinen taho ei kuitenkaan voinut tehdä päätöstä kirkon kanonisista suhteista, minkä myös valtaapitävät myöhemmin tunnustivat.

Erikoiselta vaikuttaa myös se, että Setälä korosti valtion riippumattomuutta kirkkoa kohtaan. Hän ei halunnut, että kirkon sisäisiin asioihin olisi puututtu. Toisaalta, jos kirkkokunta olisi tehnyt omat päätöksensä ja jatkanut olemassaoloaan osana Moskovan patriarkaattia, asiaa olisi hallituspiireissä tuskin hyväksytty. Asetukseen kirjattiin, että kirkkokunnan ylin hallintovalta oli maan hallituksella. Siihen perustuen valtion lainsäädäntöelimet saattoivat ryhtyä lainsäädäntötoimeen ilman että olisivat huomioineet lainkaan kirkkokunnan kantaa. Kirkolliskokouksella oli oikeus tehdä aloitteita ja esittää toivomuksia maan lainsäädäntöelimille. Huomattavaa on, että maan hallituksella oli kirkolliskokouksessa myös aloiteoikeus (As. 43 §).

Valtiovalta halusi varmistaa myös sen, että Suomessa koulutettavat pappiskandidaatit olisivat kansallismielisiä. Valtiovalta piti oikeuden päättää Sortavalan pappiseminaarin hallinnollisesta järjestämisestä, jotta venäläinen vaikutus oppilaitoksessa jäisi mahdollisimman vähäiseksi. Setälän mielestä venäjän kieltä ei opetuksessa saisi käyttää ensinkään ja oppikirjat tuli kääntää suomeksi.

Kun varsinaista asetusta Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta valmisteltiin, venäläinen arkkipiispa Serafim (Lukjanov) halusi tehdä siihen muutoksia ja selvennyksiä. Hänet kuitenkin sivuutettiin asian valmistelussa. Serafimin mielestä oli kohtuutonta, että kirkon viranhaltijoiden lisäksi myös munkeilta ja nunnilta vaadittiin Suomen kansalaisuutta. Lopulta päädyttiin siihen, että vasta munkiksi vihkimisen yhteydessä henkilön tuli hakea kansalaisuutta. Sergei Okulovin ja Sergei Solntsevin mielestä munkki- ja

nunnavanhukset olisi pitänyt vapauttaa kansalaisuuden hakemisesta.

Lopullisessa asetuksessa vanhuksia ei kuitenkaan vapautettu velvoituksesta. Lopulta kävi niin, että suurin osa luostariasukkaista oli ilman mitään kansalaisuutta. Heidän kohdallaan käytettiin termiä: "Entinen keisarin alamainen, ei minkään maan kansalainen". Kirkon omaisuuskysymyksissä pidettiin selvänä, että vanhat venäläiset sotilaskirkot ja koulut siirtyivät valtion omaisuudeksi Suomen itsenäistyttyä. Kirkkorakennuksia ilmoitettiin käytettävän suomalaisen luterilaisen sotaväen hengelliseen työhön, joten niitä ei pyynnöistä huolimatta luovutettu ortodoksisille seurakunnille.

Ortodoksisen kirkon piispojen valinnassa valtio piti itsellään oikeuden puuttua ehdokasasetteluun. Selasta oikeutta ei hallituksella ollut luterilaisten piispojen valintaan, vaikka heidätkin nimitti maan hallitus. Kansallismielisten johtohahmo ja Setälän luottomies Aleksanteri Sadvnikov sai asetuksen määräämään, että piispa ei saanut poistua hiippakunnastaan muuten kuin viranhoidollisista syistä ja silloinkin oli pyydyttävä lupa ministeriöltä. Liikkumisrajoitus oli suunnattu piispa Serafimia vastaan, sillä hänen yhteyksiään Moskovaan haluttiin pitää silmällä. Kansallismieliset olivat avoimesti puoltamassa ja valmistelemassa säädöksiä, joilla pyrittiin venäläisen vaikutuksen minimoimiseen kirkossa.

Myös hengellisten virkojen perustamisesta päätti maan hallitus (As. 6–7 §). Luterilaisella puolella kirkko sai itse päättää vastaavista tehtävistä. Maan hallitus päätti niin ikään uusien hiippakuntien ja seurakuntien perustamisesta, sekä niiden jakamisesta (As. 4, 6 §). Kirkkokuntaan mahdollisesti liitettävistä uusista seurakunnista päätti maan hallitus. Taustalla oli Paasikiven hallituksessa itänyt ajatus Itä-Karjalan liittämisestä Suomeen, jolloin sen ortodoksit voitaisiin liittää Suomen ortodoksiseen kirkkoon.

Kaiken kaikkiaan on huomattava, että maan hallitus sai huomattavan vaikutusvallan kirkon asioihin. Hallitus saattoi koska tahansa muuttaa asetusta tai vaikkapa kumota sen ilman, että kirkkokunnalla olisi asiaan mitään sanomista. Järjestelyllä varmistettiin se, että kirkon oli luotava osapuolten välille luottamuksen ilmapiiri. Valtio pystyi kontrolloimaan kirkkoa lähes aukottomasti. Kirkon annettiin ymmärtää, että myös valtion myöntämä taloudellinen tuki tuli jatkumaan vain tietyin edellytyksin.

Kirkon asioista päätettiin asetuksella eikä lailla. Setälän mielestä se oli perusteltua siksi, että eduskuntakä-

sittelyssä ortodoksisen kirkon asia olisi mahdollisesti kehittynyt kirkon kannalta epäedulliseksi eduskunnan kirkkokriittisten voimien vuoksi.

Luostarit tulilinjalla

Kirkon kanonisten suhteiden katsottiin kuuluvan yksin kirkon päätettäväksi. Koska asia pitkittyi mm. Venäjän kirkon vaikeutuneen tilanteen vuoksi, asiaa ryhdyttiin valmistelemaan lopulta 1922. Tavoitteena oli autokefaalisen eli laajan itsenäisyyden saavuttaminen. Sellaisen arvioitiin Konstantinopolin patriarkaatin pystyvän myöntämään Suomen kirkolle. Keväällä 1923 päätettiin, että Suomesta lähetettäisiin neuvottelukunta Konstantinopoliin sopimaan asiasta Ekuumeenisen patriarkaatin kanssa.

Valtioneuvoston nimittämässä lähetyskunnassa 9.5.1923 valtiovaltaa edusti E.N. Setälä. Muita jäseniä olivat opetusministeriön nimeämänä kirkkokunnan edustaja rovasti Sergei Solntsev, kansallismielisten piispaksi valitsema Herman Aav ja Viron ortodoksisen kirkon edustajana arkkipiispa Aleksander (Paulus).

Konstantinopoliin saavuttuaan lähetyskunnalle selvisi, ettei Suomen pieni ortodoksinen kirkko voisi saada autokefaalista asemaa. Patriarkka Meletios ja Konstantinopolin pyhä synodi olivat kuitenkin valmiita myöntämään laajan autonomian, johon suomalaisten oli tyydyttävä. Setälä näki neuvottelujen tuloksen pelkästään poliittisessa valossa: tärkeintä oli, että Suomen ortodoksinen kirkko erosi nyt myös kanonisesti Moskovan patriarkaatista. Suomen kirkon muodostamista arkkipiispakunnaksi pidettiin ilman muuta *kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan* perustamisena. Kanoninen yhteys Konstantinopoliin oli pakolla siedetty sivutuote.

Konstantinopolissa saavutettuja neuvottelutuloksia ei pidetty koskemattomina, vaan niihin tehtiin omavaltaisia muutoksia. Kirkon elämää ja järjestystä määritellyt kanoninen tulkinta jäi toissijaiseksi Suomen lakiin nähden. Neuvotteluissa patriarkka Meletios oli tähdentänyt, että Suomen ortodoksisen kirkon liittäminen ekumeeniseen patriarkaattiin oli mahdollista vain siksi, että Moskovan kirkon asema oli ratkaisevasti heikentynyt. Suomessa tämä puoli asiasta haluttiin unohtaa; Suomen ja Venäjän kirkkojen eroa pidettiin lopullisena.

Meletiuksen diasporateoriaa ei mainittu neuvotteluissa tehdyissä pöytäkirjoissa. Senhän mukaan kaikki Konstantinopolin patriarkaatin ulkopuoliset ns. barbaarialueet, jotka ovat joutuneet eroon äitikirkoistaan,

kuuluvat ilman muuta Ekumeenisen patriarkaatin kanoniseen etupiiriin. Taustalla oli neljännen ekumeenisen kirkolliskokouksen 28. sääntö. Moskovassa diaspora-teoriaa ei tunnustettu. Siellä korostettiin pikemminkin kansojen yhteenkuuluvuutta ja historiallista yhteyttä kirkollisten rajojen määrytymisessä.

Kirkon suomalaistaminen sai lisäluvun, kun arkkipiispa Serafim erotettiin virastaan ja hänen virkansa lakkautettiin. Perustelu ertottamisella oli maalle vahingollinen toiminta. Uudeksi arkkipiispaksi valittiin Herman Aav, joka oli vihitty piispaksi Konstantinopolissa autonomianeuvottelujen yhteydessä. Monet venäläiset papit olivat siirtyneet rajan yli Venäjälle erityisesti vuodesta 1917 lähtien. Mielenkiintoinen yksityiskohta oli sekin, että Herman Aav ei ollut suomalainen, vaan virolainen. Heimoyhteys kuitenkin riitti todisteeksi ”oikeasta kansallisuudesta”. Samalla tavoin kirkkokunnan jäsenistä huomattava osa oli karjalankielistä. Siitä huolimatta puhuttiin kirkon suomalaistamisesta ja suomen kielen käyttöönnotosta, ei karjalan kielen lisäämisestä tai käyttöönnotosta.

Kansallistamistoimista eniten riitaa aiheuttavana voidaan pitää määräystä siirtymisestä uuteen ajanlaskuun. Kiista johti lopulta vaikeisiin kirkollisoikeudellisiin toimiin. Uutta ajanlaskua vastustettiin erityisesti venäläisissä luostareissa Valamossa ja Konevitsassa. Vuosien 1925–1927 välisenä aikana kymmeniä munkkeja karkotettiin Valamosta ajanlaskukiihosta vuoksi. Valtiovalta sekaantui riitoihin. Opetusministeriössä ortodoksisen kirkon esittelijänä toiminut hallitusneuvos Antti Inkinen totesi myöhemmin elämäkerrassaan, että Suomen hallituksen ei olisi pitänyt puuttua ajanlaskukiihasta. Siten olisi välttytty ”pahemmilta kärjisyksiltä”.

Valamon luostari eli omaa elämäänsä 1930-luvulla ajanlaskuriitojen jälkeen. Vanhan luvun kannattajat saivat erillisen tilan, jossa voivat toimittaa palveluksiaan vanhan ajanlaskun mukaisesti. Venäläisessä kirkollisessa perinteessä kieli ja ajanlasku olivat kulmakiviä, joista ei hevillä luovuttu. Kirkkoslaavinkieliset palvelukset olivat käytössä vielä Uudessa Valamossakin 1970-luvulle saakka.

Myöskään arkkipiispakunnan uutta kanonista asemaa ei miesluostareissa hyväksytty, vaan ainoana laillisena äitikirkkona pidettiin Moskovan patriarkaattia, johon luostarin johto oli (laittomasti) kirjeysteydessä Liettuan metropoliitta Jelefverin kautta koko 1930-luvun. Luostari halusi pitää yhteyden Moskovaan ja joutui ajoittain taiteilemaan Moskovan patriarkan tehtäviä hoitavan metropoliitta Sergein ja Suomen arkkipiispa Hermanin määräysten välillä. Toisaalta osa veljестöstä

tunnusti Pariisissa pääpaikkaansa pitäneen metropoliitta Jevlogin. Jevlogin seurakunnat olivat liittyneet Ekumeenisen patriarkaatin yhteyteen 1931, jolloin Moskova oli erottanut heidät yhteydestään syytettynä vastavallankumouksellisuudesta ja skismaattisuudesta. Jevlogi oli ennen tätä arvostellut julkisesti Neuvostoliittoa. Moskovan näkemyksen mukaan ehtoollista ei saanut viettää niiden kanssa, jotka tunnustivat Jevlogin. Suomen kirkon kannalta ongelmaa ei ollut, sillä Jevlogin seurakunnat olivat saman Ekumeenisen patriarkaatin yhteydessä kuin Suomen kirkkokin.

Luostareita kohtaan tunnettiin varsin vahvaa vierautta, mikä lienee johtunut pitkälti niiden venäläisyydestä. Suomessa oli lisäksi vallalla luostarivastainen ilmapiiiri. Luostarilaitosta pidettiin keskiaikaisena kummajaisena, joka tulisi vähitellen katoamaan. Kirkkokunnan sisällä luostareihin suhtauduttiin ymmärtäväisemmin, sillä monilla kirkkokunnan johtomiehillä oli hyvät henkilökohtaiset suhteet luostarien jäseniin. Lisäksi varsinkin Lintulassa vallitsi suomalaiskansallinen ilmapiiiri, kuten sanottiin. Sodan aikana suomalaisuuteen orientoituneet munkit palvelivat puolustusvoimissa.

Helsingin venäläiset seurakunnat

Viipurilainen kauppias Anna Pugina oli antanut asuntonsa käytettäväksi vanhan kalenterin käytön mukaisiin jumalanpalveluksiin. Siitä sai alkunsa ”aitovenäläinen” seurakunta, jossa varmistettiin vanhan kalenterin ja kirkkoslaavin kielen käyttö palveluksissa. Valtioneuvosto myönsi seurakunnalle perustamisluvan 23.12.1926. Puoli vuotta myöhemmin perustettiin kappeliseurakunta Helsinkiin.

Monen venäläistaustaisen kirkon jäsenen mielestä Suomen ortodoksinen kirkko oli alkanut liikaa suomalaistua, varsinkin kanonisen Konstantinopoli-yhteyden jälkeen. Aitovenäläinen Pokrovan seurakunta liittyi Pariisissa pääpaikkaansa pitäneen pakolaispiispa Jevlogin yhteyteen. Ehtoollisyhteyttä ei Suomen ortodoksisen kirkon ja Pokrovan seurakunnan välillä ollut, vaikka molemmat kuuluivat Ekumeeniseen patriarkaattiin. Taustalla oli molemminpuolinen kansallinen kauna.

Suurin osa venäläisistä suvuista kuului kuitenkin Helsingin ortodoksiseen seurakuntaan, jossa vaalittiin venäläistä kirkollista perinnettä. Toisen maailmansodan jälkeen seurakunnan hallinto oli varsin riitainen, kun voimasuhteet alkoivat kääntyä suomalaisten eduksi menetetyt Karjalan ortodoksien muuttaessa pääkaupunkiin.

Todennäköisesti nykyisten Helsingin venäläisten seurakuntien toimintaperusteet ovat pitkälti samoja kuin aiemmin. Tavoitteena on säilyttää aitovenäläinen perinne ja ilmapiiri, johon oleellisina osina kuuluvat kirkkoslaavin käyttö ja vanha ajanlasku. Venäläisten seurakuntien toiminta on laajenemassa Itäkeskukseen rakennettavan uuden kirkon myötä. Kirkon rakentamista ja kuulumista Suomen kirkon ulkopuolelle perustellaan usein sillä, että Suomen ortodoksinen arkikiisipakunta on liian byrokraattinen: ”Papit eivät ole kirkossa päivystämässä, vaan istuvat virastossa”.

Näihin niin sanottuihin yksityisiin venäläisiin seurakuntiin kuuluu vain n. 2000 jäsentä, joista puolet on vanhojen venäläisten sukujen jälkeläisiä. Suurin osa kirkkoon liittyvistä venäläisistä liittyy nykyisin Suomen ortodoksiseen kirkkoon.

Romanialaisia varten Suomen ortodoksisella kirkolla on omat romaniankieliset papit, jotka toimittavat muutaman kerran vuodessa romaniaksi. Helsingissä järjestetään romaniankielinen palvelus kerran kuussa. Serbialainen pappi käy Ruotsista palvelemassa Helsingin Kolminaisuuden kirkossa muutaman kerran vuodessa. Kreikkalaisia palveluksia toimitetaan säännöllisesti Helsingissä ja Tampereella. Orientaalisista kirkosta etiopialaisia on kaksi ryhmää, jotka haluavat olla osa Suomen ortodoksista kirkkoa, samoin eritrealaiset ja koptit, joiden pappi käy Ruotsista. Helsingin ortodoksinen seurakunta on maksanut pappien matkakorvauksia Suomeen. Tätä taustaa vasten on hyvä huomata, että ainakin käytännön tasolla eri kansallisuutta edustavat ortodoksit liittyvät luontevasti Suomen ortodoksisen kirkon yhteyteen.

Kirjallisuus

FRILANDER, TIMO

1995 Valtiovalta, venäläiset ja kalenterikysymys 1917–1923. – Ortodoksia 44. Jyväskylä.

1997 Ajanlaskukysymys ja Suomen kansallistuva ortodoksinen kirkko 1923–1927 – Ortodoksia 46. Jyväskylä.

HIRVONEN, SARI

1994 ”On vaikea astua uudistuksen tielle.” Ajanlaskukymyksestä Valamon luostarissa 1920-luvulla. – Te menitte asumaan meren saareen... Tutkimuksia Valamon luostarista. Valamon luostarin kirjaston julkaisuja. Heinävesi.

LAITILA, TEUVO

2004 Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksien vaiheissa. Kuopio.

LOIMA, JYRKI

2004 Nationalism and the Orthodox Church in Finland 1895–1958. – Nationalism and Orthodoxy. Two thematic Studies. Renvall Institute Publications. Helsinki.

MAXIMOS, METROPOLITAN OF SARDES

1976 The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. A Study in the History and Canons of the Church. Tessaloniki.

NOKELAINEN, MIKA

2010 Vähemmistövaltiokirkon synty. Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa 1917–1922. Diss. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 214. Helsinki.

NUMMINEN, JAAKKO

1992 Kirkon ja valtion suhde. – Teologia kirkossa ja yhteiskunnassa. SKHST 158. Helsinki.

OKULOV, SERGEI

1934 Suomen ortodoksisen kirkon tila 1800-luvulla. – Ortodoksia.

POGREBOFF, SERGEI

2002 Suomalaisuuden ja venäläisyyden kohtaaminen. – Ortodoksisuutta eilen ja tänään. Helsingin ortodoksinen seurakunta 1827–2002. Helsinki.

RIIKONEN, JUHA

2007 Kirkko politiikan syleilyssä. Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan ja Moskovan patriarkaatin välinen kanoninen erimielisyys 1945–1957. Diss. Joensuu.

SETÄLÄ, U.V.J.

1966 Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen politiikassa 1917–1925. Porvoo.

SKURAT, K.

1989 The Constantinople Patriarchate and the Problem of Diaspora. – Journal of the Moscow Patriarchate 9/1989. Moscow.

VALMO, NIKOLAI (TOIM.)

1935 Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta. Kokoelma voimassaolevia säännöksiä Suomen ortodoksisesta arkkipiispakunnasta. Helsinki.

VUORELA, TAPANI

1980 Opetusministeriön historia II. Taantumuksesta uudistuksiin 1825–1868. Helsinki.

3. TEOLOGINEN DIALOGI VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON KANSSA

Mitä oppikeskustelut ovat opettaneet?

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskustelujen arviointia

Esitelmä konferenssissa Herzenin pedagogisessa yliopistossa Pietarissa 25.4.2014

Risto Cantell

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskustelut alkoivat vuonna 1970 Suomen Turussa. Tässä esityksessä arvioin sitä, mitä nämä joka kolmas vuosi pidetyt oppikeskustelut ovat opettaneet meille Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käytävä dialogi on vanhin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon käymistä oppikeskusteluista. Tästä dialogista on vuosien kuluessa muotoutunut kaikkien muiden kirkkomme oppikeskustelujen historiallinen esikuva ja normatiivinen metodinen malli.

Oppikeskustelujen alku liittyy läheisesti kirkkojemme välisten bilateraalisten yhteyksien solmimiseen ja kehittymiseen 1960-luvulla. Tähän prosessiin vaikuttivat ratkaisevasti kaksi kirkonjohtajaa, jotka yhdessä loivat hyvät edellytykset kirkkojen säännölliselle yhteydenpidolle, keskusteluille ja tutustumiselle. Turun ja Suomen arkkipiispa Martti Simojoki ja Leningradin ja Laatokan metropoliitta Nikodim tutustuivat toisiinsa 1960-luvulla, ystäväystyivät ja ryhtyivät määrätietoisesti rakentamaan kirkkojen keskinäistä yhteyttä. Tuolloin elettiin toisen maailmasodan jälkeistä aikaa. Neuvostoliiton ja Suomen välinen talvi- ja jatkosota olivat tuoreena muistissa molemmissa maissa. Naapurimaiden kirkkojen välillä ei käytännössä ollut mitään säännöllistä yhteydenpitoa.

Vuonna 1963 Helsingissä pidettyyn Luterilaisen maailmanliiton (LML) neljänteen yleiskokoukseen osallistuivat Latvian ja Viron luterilaisten kirkkojen arkkipiispat Gustav Turs ja Jaan Kiivit (senior). Yleiskokouksen aikana he keskustelivat - silloisen Helsingin piispan ja samana vuonna arkkipiispaksi valitun - Martti Simojoen kanssa mahdollisuuksista solmia suoria kontakteja Suomen evankelis-luterilaisen kir-

kon ja Neuvostoliitossa toimivien ensisijaisesti Baltian maiden luterilaisten kirkkojen välille. Yleiskokouksen jälkeen Latvian ja Viron luterilaisten kirkkojen arkkipiispat esittivät Suomen evankelis-luterilaiselle kirkolle virallisen vierailukutsun Neuvostoliittoon. Vierailu toteutui vuonna 1964. Arkkipiispa Martti Simojoen johtama pieni delegaatio vieraili Leningradissa, Riiasa ja Tallinnassa. Leningradissa Suomen asemalla heitä vastassa oli arkkipiispa Tursin ja Kiivitin lisäksi myös metropoliitta Nikodim, joka sitten toimi koko vierailun isäntänä. Moskovan patriarkaatin ulkoasian osasto vastasi Neuvostoliiton aikana myös maan luterilaisten kirkkojen ulkomaisten yhteyksien hoidosta.

Matkan aikana Nikodim ja Simojoki keskustelivat ekumeenisesta tilanteesta ja kirkkojensa keskinäisistä suhteista. Heidän välilleen kehittyi luottamus ja arvostus toisiaan kohtaan. Arkkipiispa Simojoki kutsui metropoliitta Nikodimin luokseen Turkuun ja tästä alkoi heidän vastavuoroisten vierailujensa sarja. Molemmat pohtivat erikseen ja yhdessä sitä, miten naapurimaissa toimivat eri traditioita edustavat kirkot voisivat parhaiten oppia tuntemaan toisiaan.

Metropoliitta Nikodim oli Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston johtajana solminut Venäjän ortodoksisen kirkon yhteyksiä muihin kirkkoihin ja ekumeenisiin järjestöihin. Hän johti VOK:n delegaatiota Kirkkojen maailmanneuvoston kolmannessa yleiskokouksessa 1961 New Delhissä, missä VOK ja eräät muut Itä-Euroopan ortodoksiset kirkot tulivat KMN:n jäsenkirkkoiksi. Arkkipiispa Martti Simojoki puolestaan oli Luterilaisen maailmanliiton varapresidenttinä vieraillut Konstantinopolissa ja seurannut kansainvälisten luterilais-ortodoksisten yhteyksien kehittymistä.

Arkkiepiispa Martti Simojoki seurueineen vieraili pääsiäisenä 1967 Neuvostoliitossa. Delegationin muut jäsenet olivat professori Kauko Pirinen ja pastori Esko Rintala. Patriarkka Aleksii I:n vastaanotolla hän ehdotti patriarkalle, että kirkkomme ryhtyisivät käymään keskenään bilateraalisia teologisia oppikeskusteluja ”pyhän uskomme salaisuuksista”. Patriarkka ilmoitti suostumuksensa ja pyysi arkkiepiispaa ja metropoliittia Nikodimia valmistelemaan neuvottelujen aloittamista. Näin myös tapahtui vilkkaan kirjeenvaihdon ja useiden tapaamisten muodossa.

Myöhemmin arkkiepiispa Simojoki kertoi aloitteensa tarkoituksena olleen, että Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskinäiset yhteydet säilyttäisivät kirkollisen ominaisluonteensa eivätkä muuttuisi vain kohteliaisuusvierailuiksi tai diplomaattiseksi kanssakäymiseksi. Hyvien suhteiden luominen Venäjän ortodoksisen kirkkoon palvelisi Simojoen mukaan myös Neuvostoliitossa elävien luterilaisten kirkollisen elämän järjestämistä ja vahvistamista. Hänellä olivat mielessä Viron, Latvian ja Liettuan luterilaiset kirkot sekä inkeriläiset.

Oppikeskustelut ovat opettaneet, että vakavan teologisen dialogin edellytyksenä ovat ensiksi oman kirkon ja sen tradition tunteminen, ja toiseksi halu tutustua toiseen kirkkoon, sen uskoon ja traditioon. Ilman metropoliittia Nikodimin ja arkkiepiispa Simojoen persoonallista panostusta, heidän keskinäistä kunnioitustaan ja ystävyyttään, dialogi ei olisi voinut käynnistyä vuonna 1970.

Kun päätös oppikeskustelujen aloittamisesta oli tehty, niihin täytyi valmistautua huolella. Voidakseen käydä vakavaa teologista keskustelua toisenlaista teologista kieltä ja traditiota edustavan Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piti valmistautua dialogiin asiallisesti. Tätä tarkoitusta varten luotiin erityinen valmisteluseminaarien järjestelmä. Seminaareissa oli tavoitteena delegaatiomme kouluttaminen niin, että se edustaa oppikeskustelussa mahdollisimman aidosti ja oikein luterilaista kirkkoamme ja sen traditiota.

Neuvotteluissa oli tavoitteena esittää kirkon läntiseen perinteeseen kuuluvan luterilaisen kirkon ja teologian kanta sellaisessa muodossa, että ortodoksinen osapuoli ymmärtää sen oikein erilaisesta historiasta, kielestä ja kulttuurista riippumatta.

Oppikeskustelut ovat opettaneet myös, että ekumeniassa tarvitaan rukousta ja työtä, sisukkuutta ja johdonmukaisuutta, rohkeutta ja kärsivällisyyttä sekä huolellista valmistautumista. Kirkon ykseyteen ei ole mitään

oikotietä. Oppikeskustelussa tarvitaan sekä oman kirkon ja toisen osapuolen, keskustelukumppanin opin ja tradition arvostamista ja opiskelemista. Kirkon oppi ei ole läsnä vain teologiassa. Se elää liturgiassa, rukouksissa, virsissä ja koko kirkon hengellisessä elämässä. Siksi onkin äärimmäisen tärkeää, että oppikeskustelujen päiväohjelmaan kuuluvat säännöllisesti jumalanpalvelukset ja rukoukset kummankin perinteen mukaan. Vanhan sanonnan *Lex orandi, lex credendi* (uskon laki on rukouksen laki) mukaan usko elää rukouksessa ja rukous ilmaisee uskoa. Vanhan kirkon ekumeeniset uskontunnustukset eivät ensisijaisesti ole uskon teoreettisia muotoiluja, vaan Jumalan suurten tekojen ylistämistä yhdessä koko kristillisen seurakunnan kanssa.

Kaunis esimerkki tästä on silloisen Leningradin ja Novgorodin metropoliittia Alekseini – josta 1990 tuli Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Aleksei II – oppikeskusteluissa Pyhtitsan luostarissa 1989 luterilaisen messun jälkeen lausuma toteamus: ”Nyt minä ensimmäistä kertaa näin ja kuulin, kuinka paljon yhteistä teidän messullanne ja meidän liturgiallamme on rakenteessa ja sisällössä.” Luterilaisen kirkon messu oli osanottajilla venäjänkielisenä käännoksenä.

Kirkkojen jumalanpalvelus- ja rukouselämä avaavat oppikeskustelun osanottajille kirkon opin ja tradition tavalla, joka täydentää akateemisen teologisen työskentelyn luomaa usein teoreettista kuvaa.

Neuvottelut ovat alusta alkaen olleet nimenomaan teologisia oppikeskusteluja, ja niitä on koko ajan käyty korkealla tasolla. Suomalaisia valtuuskuntia ovat johtaneet arkkiepiispat Martti Simojoki, Mikko Juva, John Vikström ja Jukka Paarma. Venäläisvaltuuskuntien johtajina ovat toimineet mm. Minskin metropoliittia Filaret, Leningradin metropoliittia Antoni ja Aleksii (sittemmin Moskovan patriarkka), Kiovan metropoliittia Vladimir sekä Pietarin ja Laatokan metropoliittia Vladimir. He kaikki ovat olleet Pyhän synodin jäseniä.

Oppikeskusteluissa on päästy myös merkittäviin tuloksiin, joista hyvänä esimerkkinä on Kiovassa 1977 ja Turussa 1980 kirjattu konsensus jumalallistumisen (*theosis, deificatio*) ja vanhurskauttamisen (*justificatio*) yhteisestä perustasta Kristuksessa.

Kiovassa kirkot totesivat, että viime aikoihin asti on katsottu luterilaisen ja ortodoksisen pelastusopin poikkeavan melkoisesti toisistaan. ”Neuvotteluissa on kuitenkin käynyt ilmi, että molemmilla tärkeimmillä pelastuksen aspekteilla, joita keskusteluissa käsiteltiin – vanhurskauttamisella ja jumalallistumisella – on vankka uusitamentillinen pohja, ja molemmista

vallitsee laajalle ulottuva katsomusten yhtäläisyys.” (Kiova 1977, Pelastus vanhurskauttamisena ja jumalallistumisena, I, 1)

Tämä ”laajalle ulottuva katsomusten yhtäläisyys” vahvistettiin Turussa seuraavasti:

”Turussa nyt käydyt oppikeskustelut ovat vakuuttavasti osoittaneet, että molemmat kirkot opettavat uskosta ja rakkaudesta pelastuksen tekijöinä olennaisesti samalla tavalla.”

”2. Jeesuksessa Kristuksessa, jossa asuu jumaluuden koko täyteys, on paljastunut Jumalan ihmisiin – hänestä luopuneeseen maailmaan – kohdistama käsittämätön rakkaus (1 Joh 4:8, 16, Joh 3:16). Kun tulemme pyhässä kasteessa hänen kirkkonsa jäseniksi ja kun uskomme häneen, Jumalan Poikaan, joka on tullut maailmaan syntisiä pelastamaan, osallistumme hänen jumalalliseen elämäänsä. Ottaessamme vastaan Kristuksen hänen pyhässä sanassaan ja pyhissä sakramenteissaan tulemme – traditioittemme eri sanoja käyttäen – Jumalan lapsiksi (Room 8:14–17), saamme vanhurskauden (Room 3:24) ja sovituksen (2 Kor 5:18), ja meidät jumalallistetaan (1 Joh 3:2).” (Turku 1980, Usko ja rakkaus pelastuksen tekijöinä, teesi 2)

Oppikeskustelut Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa ovat vahvistaneet Suomen evankelis-luterilaisen kirkon luterilaista identiteettiä ja liittymistä jakamatoman kirkon traditioon. Samalla oppikeskustelut ovat lisänneet kirkkomme arvostusta ja kiinnostusta ortodoksista uskoa, hengellistä elämää ja traditiota

kohtaan. Turun neuvotteluissa 1980 todettiin yhteisymmärrys siitä, että ”luterilaisen ja ortodoksisen pelastusopin keskeisillä näkökohdilla, vanhurskauttamisella ja jumalallistamisella on vankka uusitamentillinen perusta ja että molemmista vallitsee laajalle ulottuva yhteisymmärrys. Tämä yhteisymmärrys nojaa oppiin Kristuksesta, jossa kirkkoilla on yhteinen pohja. Kristus on vanhurskauttamisemme ja jumalallistamisemme perusta.” (Turku 1980, Tiivistelmä aiheesta ”Usko ja rakkaus pelastuksen tekijöinä”)

Tämä oppikeskustelujen keskeinen tulos on tuonut virikkeitä Helsingin yliopiston Luther-tutkimukselle, jonka seurauksena on esimerkiksi professori Tuomo Mannermaan kuuluisa teos *In ipsa fide Christus adest* (Kristus on itse uskossa läsnä). Oppikeskustelumme ovat vaikuttaneet positiivisesti myös sekä kansainväliseen luterilais-ortodoksiseen oppikeskusteluun että kansainväliseen luterilais-roomalaiskatoliseen dialogiin.

Näissä roomalaiskatolisen kirkon ja Luterilaisen maailmanliiton välisissä oppikeskusteluissa on viime vuosikymmenten aikana saavutettu merkittäviä tuloksia, joista tärkein on vuonna 1999 Augsburgissa 31.10. allekirjoitettu ”Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista”. Siinä todetaan, että kirkot ovat saavuttaneet yksimielisyyden (konsensus) ”vanhurskauttamisopin perustotuuksista”, ja että tämän yhteisessä julistuksessa todetun yksimielisyyden vuoksi reformaatioaikana vanhurskauttamisopista lausutut oppituomiot eivät enää koske nykyistä roomalaiskatolista kirkkoa eikä luterilaisia kirkkoja.

Liitteet

KIOVA 1977

Yhdistelmä joka on tehty Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon valtuuskuntien välisessä teologisessa neuvottelukokouksessa, joka pidettiin Ukrainan eksarkaatin keskuksessa Kiovassa huhtikuun 12–16 päivien aikana aiheesta ”Pelastus vanhurskauttamisena ja jumalallistumisena”

I.

Viime aikoihin asti on ollut vallalla katsomus, jonka mukana luterilainen ja ortodoksinen pelastusoppi poikkeavat melkoisesti toisistaan. Neuvotteluissa on kuitenkin käynyt ilmi, että molemmilla tärkeimmillä pelastuksen aspekteilla, joita keskusteluissa käsiteltiin – vanhurskauttamisella ja jumalallistumisella – on vankka uustamentillinen pohja, ja molemmista vallitsee laajalle ulottuva katsomusten yhtäläisyys.

II.

1. Yhteisen uskomme mukaan Vapahtajamme Herra Jeesus Kristus on pelastuksemme alkuunpanija ja täyttää.

2. Ihminen on syntiinlankeemuksen jälkeen tuomion ja kuoleman alainen. Mutta rakkaudesta meihin Jumalan Poika otti ihmisluonnon, kantoi koko maailman synnit (Jes. 53) ja synnin rangaistuksen, joka on kuolema. "Sen, joka ei synnistä tiennyt, hän (Jumala) teki meidän tähtemme synniksi" (2. Kor. 5:21)
3. Mutta ylösnousemuksessa Kristus sai riemuvoiton kuolemasta. Hänen kuolemansa ja ylösnousemisensa voittivat ja kuolettivat synnin, kirouksen ja kuoleman. Tämän vuoksi kirkoissamme lunastusta ylistetään laululla: "Kristus nousi kuolleista, kuolemalla kuoleman voitti".
4. Ylösnoussut ja taivaaseen korotettu Jumalihminen, Kristus istutui Jumalan oikealle puolelle (Mar. 16:19). Hän on ylimmäinen pappi, joka kertakaikkisella uhrillaan on aikaansaanut sovituksen ja vanhurskauttamisen. Hän on kuningat, jossa ihmisluonto on jumalallistettu eli korotettu jumalalliseen elämään.
5. Missä ikinä ihminen uskon välityksellä tulee osalliseksi Kristuksesta hänen kirkossaan, siellä synti, kirous ja kuolema eivät häntä enää valitse.
6. Niin siis Kristus on vanhurskauttamisemme ja jumalallistamisemme perusta.

TURKU 1980

Turussa nyt käydyt oppikeskustelut ovat vakuuttavasti osoittaneet, että molemmat kirkot opettavat uskosta ja rakkaudesta pelastuksen tekijöinä olennaisesti samalla tavalla.

Teesit

1. Jumala, joka olemukseltaan on yksi ja kolmiyhteinen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen persoonissa, on rakkaus. Tämä on meidän pelastuksemme perusta. Meidän tähtemme ja meidän pelastuksemme tähden ihmiseksi tullut Jumalan Poika, tosi Jumala ja tosi ihminen, Jeesus Kristus, on elämällään, kuolemallaan ja ylösnousemuksellaan voittanut synnin ja kuoleman. Näin hän on tullut meidän uskomme alkajaksi ja meidän Jumalalle ja lähimmäisille osoittamamme rakkauden lähteeksi (1 Joh 4:7, 19)
2. Jeesuksessa Kristuksessa, jossa asuu jumaluuden koko täyteys, on paljastunut Jumalan ihmisiin - hänestä luopuneeseen maailmaan - kohdistama käsittämätön rakkaus (1 Joh 4:8, 16, Joh 3:16). Kun tulemme pyhässä kasteessa hänen kirkkonsa jäseniksi ja kun uskomme häneen, Jumalan Poikaan, joka on tullut maailmaan syntisiä pelastamaan, osallistumme hänen jumalalliseen elämäänsä. Ottaessamme vastaan Kristuksen hänen pyhässä sanassaan ja pyhissä sakramenteissaan tulemme - traditioittemme eri sanontoja käyttäen - Jumalan lapsiksi (Room 8: 14-17), saamme vanhurskauden (Room 3:24) ja sovituksen (2 Kor 5:18), ja meidät jumalallistetaan (1 Joh 3:2).

4. MATKARAPORTTIEN TIIVISTELMÄT

Luterilaisen maailmanliiton neuvoston kokous Medanissa Indonesiassa 11.-17.6.2014

Neuvoston kokous Medanissa Indonesiassa Pohjois-Sumatran maakunnassa vaikutti yleiseltä ilmapiiriltään varsin rauhalliselta verrattuna joihinkin takavuosien kohtaamisiin. Esimerkiksi erilliskohtaukset Etiopian kirkon, Amerikan luterilaisen kirkon ja Etiopian Mekane Yesus -kirkon kesken näyttävät kantaneen hedelmää siinä mielessä, että voidaan keskittyä muihinkin asioihin kuin homoseksuaalisuuteen liittyvien kysymysten aiheuttamiin jännitteisiin. Toisaalta uusia merkittäviä asioita ei nyt noussut esiin. Kyse oli lähinnä vanhojen prosessien viemisestä eteenpäin. Prosessit ovat kantaneet hedelmää myös siinä mielessä, että varainhankinta on selkeästi tehostunut: yhä useammat jäsenkirkot maksavat jäsenmaksunsa. Taloudellinen tilanne edellyttää tästä huolimatta edelleen toimenpiteitä. Yksi pulma on se, että Maailmanpalvelu saa kyllä hyvin rahoitusta, mutta suuri osa tästä on valtioiden kehitysapurahaa, jota ei voi käyttää leimallisesti kirkollis-teologisiin tarkoituksiin. Tästä johtuen onkin edelleen vireillä pohdinta "holistisen lähetystyön" tai "mission" ja "kansainvälisen diakonian" välisestä suhteesta. Asiaa on korostanut mm. presidentti Munib Younan.

Kokouksen keskeisimpiin ulottuvuuksiin kuului tutustuminen maailman suurimpaan muslimienemmistöiseen maahan ja erityisesti luterilaisten kirkkojen elämään valtauskonnon rinnalla. Presidentti Munib Younan korosti linjapuheessaan kasvatuksen merkitystä ekstremismin pois kitkijänä ja tienä eteenpäin myös uskontojen välisissä suhteissa. Pääsihteeri Martin Junge kävi läpi LML:n toiminnan eri ulottuvuuksia sekä pohti myös luterilaisten kirkkojen keskinäisen yhteyden ongelmia. Hän päätyi johtopäätökseen, että törmäyskurssille ajautuneet kirkot eivät näytä tuntevan riittävästi toistensa olosuhteita, teologisia linjasejää sekä tulkintaan ja tieto-oppiin liittyviä näkökulmia. Tulevaisuutta ajatellen keskeinen teema puheessa oli reformaation 500-vuotisjuhlanakin huomioon ottaen vuoden 2017 LML:n yleiskokous Namibian Windhoekissa. Sen teemana on "Jumalan armon vapauttama". Jungen mukaan se on "etuoikeutettu tila LML:lle juhlaa Jeesuksen Kristuksen evankeliumin voimaa, kun se muistaa reformaation 500. merkkipäivää".

Luterilaisen kommuunion itseymmärrystä käsittelevän työryhmän väliraporttia käsiteltiin esitettyjen kysymysten pohjalta erikseen muodostetuissa työryhmissä. "Sovitetun erilaisuuden" tai "differentioidun konsensuksen" käsitteiden pohjalta esitettiin keskusteltavaksi käsitteen "diversified accountability" käytöönottamista jäsenkirkkojen keskinäisen sovitettujen yhteyden kuvaamiseen. Toisaalta käsitettä pidettiin hieman hankalana ja pohdittiin, olisiko KMN:n käsite "oikeutettu" (legitimate) ja "epäoikeutettu" (illegitimate) tai "jakava" "moninaisuus" (diversity) ymmärrettävämpi.

Kirkkojen maailmanneuvoston keskuskomitean kokous 1.-8.7.2014

Presidentti Agnes Abuomin mukaan maailma ymmärrettiin joitain vuosia sitten "globaaliksi kyläksi", mutta nyt siitä on tullut "globaali viidakko". Viidakossa taistellaan arvokkuuden, oikeudenmukaisuuden ja elämän puolesta. Esimerkkejä tästä ovat köyhyys, kasvava taloudellinen epätasa-arvo ja taloudellisen kasvun mielettömyys, valtioiden hajoamiset, poliitikkojen näköalattomuus, väkivaltaiset kriisit, ihmiskauppa, muuttoliike ja nuorten tulevaisuudentoivon katoaminen. Tämä kaikki on vaikuttanut kirkkoihin ja ekumeniaan. Nuoret osallistuvat ekumeeniseen liikkeeseen merkittävästi vähemmän kuin aikana, jona kristillinen opiskelijaliike "johti" sitä. Uskontoa käytetään välineenä asetettaessa ihmiset toisiaan vastaan. Ainoa toivon ääni on se, että monet korostavat henkisten ja moraalisten arvojen merkitystä. Lopuksi Abuom peräänkuulutti ekumeenisen spiritualiteetin elävöittämistä. Sen tulee näkyä niin kirkkojen elämässä kuin Geneven ekumeenisessa keskuksessa. Ratkaisevaa uudistumiselle on naisten ja nuorten asema ekumeenisessä liikkeessä. Sukupolvien välinen kuilu on ylitettävä ja ekumeenisen liikkeen rakenteet uudistettava. Pyhiinvaellus tähtää ekumeenisen liikkeen uudelleen määrittelyyn ja elävöittämiseen. – Puheenvuoro otettiin innostuneesti vastaan, ja sitä pidettiin vallitsevan tilanteen realistisena kuvauksena. Se myös jätti riittävän avoimeksi, mitä ekumeenisen liikkeen uudelleen määrittely tarkoittaa.

Pääsihteeri Olav Fykse Tveitin mukaan Busanin yleiskokous kutsui ekumeenista liikettä sekä yhteyteen että pyhiinvaellukselle oikeudenmukaisuudessa ja rauhassa. Kaksoiskutsu on vastaus aikamme suureen

tarpeeseen löytää hengellisyiden ja inhimillisyyden yhteys. Emme saa tyytyä väkivallan kierteseen, vaan jollakin täytyy olla näky toisenlaisesta todellisuudesta. Kun Nelson Mandelan kaltaisia poliittisia johtajia ei näytä olevan, niin kristittyjen ja kirkkojen on jatkettava työtä edellä kuvatun näkyvän ykseyden hyväksi. Toiseksi Tveit kuvasi pyhiinvaellusta paluusi yhteiseen uskoon. Se on osallisuutta Jeesuksen elämään ja kuolemaan sanan, kasteen, ehtoollisen ja Pyhän Hengen työn kautta. Kolmanneksi pääsihteeri tarkasteli vaellusta sukupolvien yhteisenä matkana. Erityisesti nuoret ymmärtävät, että kirkkojen pitää puhua rauhasta ja oikeudenmukaisuudesta, koska juuri nuoret kärsivät esim. sodasta, työttömyydestä ja väkivallasta. Kirkkoissa kannetaan kaikkialla huolta siitä, kuinka nuoret aikuiset perheineen ja ystävineen löytävät paikkansa kirkossa. Neljänneksi työlle rauhan ja oikeudenmukaisuuden hyväksi on erityinen tarve (Kongo, Etelä-Sudan, Nigeria, Syyria, Israel ja Palestiina). Keskustelussa toivottiin KMN:lta vahvempaa näkyvyyttä Lähi-Idän ja arabimaiden kriiseissä sekä roolia Ukrainan konfliktissa.

Kokouksen täysistunnoissa ykseyttä tarkasteltiin eri näkökulmista. Ensimmäisen aiheena oli *Pyhiinvaellus oikeudenmukaisuudessa ja rauhassa*, joksi ekumeenisen liikkeen itseymmärrys on kiteytetty Busanin jälkeen. Istunnossa pohdittiin, miten pyhiinvaellus ja sitoutuminen muutoksen aikaansaamiseen tulkitaan kirkkoissa. Kannatusta sai ajatus, että muutos on ennen muuta hengellinen. Toinen yleisistunto käsitteli *kirkkojen ykseyttä ja solidaarisuutta konflikteissa*. Kolmannen yleisistunnon aiheena oli *ilmastonmuutos*. Neljänneksi pohdittiin *taloudellista oikeudenmukaisuutta* ja viidenneksi *ekumeenista solidaarisuutta jaettaessa resursseja*.

Dokumentti "Who do we say that we are – Christian identity in a Multireligious World" ja siihen liittyvä opas päätettiin lähettää kirkkoille työstettäväksi ja pohdittavaksi. Uutta F&O -komissiota pyydettiin toimittamaan hallitukselle suunnitelma F&O:n kuudenneksi maailmankonferenssiksi.

Kokouksen päätöspäivänä käytettiin runsaasti aikaa kokouksen ja KMN:n toiminnan arviointiin. Pyhiinvaelluksen metafora koettiin varsin käyttökelpoiseksi: sen avulla voi kuvata ekumeenisen liikkeen itseymmärrystä muillekin kuin ekumeniaan perehtyneille, sillä on raamatullinen lähtökohta koska ensimmäisiä kristittyjä kutsuttiin tien kulkijoiksi, ja sitä voidaan eritellä teologisesti syvällisellä tavalla.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Saksan evankelisen kirkon (EKD) konsultaatio Berliinissä 2.-5.7.2014

Tiedonanto

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Saksan evankelisen kirkon (EKD) välinen konsultaatio pidettiin 2.-5. heinäkuuta Berliinin tuomiokirkossa. Suomen delegaatiota johtivat arkkipiispa Kari Mäkinen, piispa Matti Repo ja piispa Tapio Luoma, Saksan delegaatiota EKD:n neuvoston puheenjohtaja Dr. h.c. Nikolaus Schneider, synodin puheenjohtaja Dr. Irmgard Schwaetzer ja piispa em. Dr. Friedrich Weber. Keskustelut palvelivat säännöllistä ajatustenvaihtoa maiden kirkollisesta elämästä ja perustavista teologisista kysymyksistä sekä ulkomaisen työn koordinointia. Edellinen kirkkojen välinen virallinen tapaaminen järjestettiin Helsingissä vuonna 2011.

Tämän vuotisen tapaamisen erityinen kohokohta oli Saksan Suomalaisen kirkollisen työn keskuksen perustamisen 40-vuotisjuhla, jonka kunniaksi Suomen Saksan suurlähettiläs Berliinissä järjesti vastaanoton. Saksan- ja suomenkielisestä työtä nostettiin esiin saavutuksia, mahdollisuuksia ja ongelmia, joiden käsitteleminen ja ratkaiseminen kummassakin maassa kuuluvat myös tulevaisuudessa kirkkojen tärkeisiin tehtäviin.

Tämän lisäksi delegaatiot ottivat osaa mm. EKD:n neuvoston järjestämään symposiumiin "Miten kirkko ja sosiaalipolitiikka voivat tukea perheitä" ("Familien stärken in Kirche und Sozialpolitik"), jonka yhteydessä pidettyyn paneelikeskusteluun osallistui TT Tomi Karttunen. Hän toi esille Suomen ev.-lut. kirkon perhepoliittisen linjauksen ja viittasi myös Euroopan laajuisiin yhteiskunnallisen kehityksen trendeihin.

Delegaatiot kävivät myös hedelmällisiä teologisia keskusteluja kirkon virkoja ja hengellistä kaitsentaa (episkopé) koskevista käsityksistä maiden kirkkoissa. Dr. Johann Schneider kertoi työstään Halle/Wittenbergin rovastikunnan aluepiispana (Regionalbischof). Professori Dr. Friederike Nüssel ja piispa Matti Repo muistuttivat esitelmissään maiden ja kirkkojen eri tavoin painottuneesta kirkollisista rakenteista ja virkoja koskevasta historiallisesta perinnöstä, jota Suomen ev.-lut. kirkko ilmentää Porvoon kirkkoyhteisössä ja EKD Leuenbergin kirkkoyhteisössä. Vielä vallitsevista – erityisesti piispan virkaa koskevista – teologisten oppikäsitysten eroista huolimatta nimenomaan suuri teologinen yksimielisyys ja hyvät henkilökohtaiset suhteet täyttävät jo vuosikymmeniä kestäneen kirkkojemme

välisen sopimusyhteistyön elämällä rakentavassa ystävyyden hengessä. Delegaatiot ehdottivatkin, että aiheen "Kirkon virat ja episkope" käsittelemistä jatketaan laajemmassa mittakaavassa lähitulevaisuudessa Suomessa järjestettävässä Suomen ev.-lut. kirkon ja EKD:n välisessä työtapamisessa.

Tärkeä keskustelunaihe tapaamisen aikana oli uskontojen välisen dialogin kasvava merkitys Suomessa ja Saksassa. Piispa Tapio Luoma (Espoo) ja kirkkoneuvos Dr. Detlef Görrig (Hannover) esittelivät tämän työkentän – monin osin toisiinsa verrannolliset – mahdollisuudet ja haasteet kirkoillemme. Dialogin erityiset mahdollisuudet ovat mm. muiden uskontojen ja teologioiden syvenevässä ymmärtämisessä, mutta myös kunkin omien uskonnollisten ja hengellisten juurien tarkemmassa tiedostamisessa. Haasteisiin puolestaan kuuluvat erilaiset yhteiskunnalliset-kulttuuriset ja kielelliset taustat sekä uskontojen välisenä keskustelukumppanina olevien hyvin erilaisten ryhmien integraation taso. Lisäksi muita uskontoja havainnoidaan usein pelonsekaisin tuntein uskonnollis-fundamentalistiselta taustalta nousevien terroritekojen lisääntyttyä.

Dr. Stephan Iro, EKD:n neuvoston vs. edustaja liittohallituksessa, esitteli EKD:n Berliinin toimiston työtä. Tätä kautta tapaamisessa tuli esille reformaation vuosikymmenen kuluvan vuoden aihe "reformaatio ja politiikka". Tapaamisen päätteeksi EKD:n reformaation juhluvuoden lähettiläs Dr. Margot Käßmann esitteli reformaation juhluvuoden 2017 valmistelujen tilannetta ja toivotti Suomen kirkon sydämellisesti tervetulleeksi osallistumaan juhluvuoteen ja tuomaan oman osuutensa mukaan reformaation maailmannäyttelyyn.

Delegaatiot sopivat, että seuraava Suomen ev.-lut. kirkon ja EKD:n välinen tapaaminen järjestetään vuonna 2017 Suomessa.

Porvoon kirkkoyhteisön kirkonjohtajien kokous Yorkissa 17.-19.9.2014

Porvoon kirkkoyhteisön kirkonjohtajat ottivat Yorkissa Englannissa 17.-19.9.2014 pidetyssä kokouksessa juhlallisesti vastaan kirkkoyhteisön jäseniksi kaksi uutta kirkkoa: Latvian evankelis-luterilaisen ulkomaankirkon ja Britannian luterilaisen kirkon. Arkkipiispa Elmars Rozitis ja piispa Martin Lind allekirjoittivat Porvoon julistuksen yhdessä kirkkoyhteisön luterilaisen puheenjohtajan, Kööpenhaminan piispan Peter Skov Jakobsenin, anglikaanisen puheenjohtajan arkkipiispa Michael Jacksonin, Norjan kirkon johtavan piispan Helga Haugland Byfuglienin ja kokousta isännöineen Yorkin arkkipiispan John Sentamun kanssa.

Allekirjoituksen yhteydessä pidetyssä juhlamessussa saarnasi Ruotsin kirkon arkkipiispa Antje Jackelén.

Porvoon kirkkojen kirkonjohtajien kokous pidetään joka neljäs vuosi ja se asettaa suuntaviivat yhteisön toiminnalle tulevana nelivuotiskautena. Suomesta kokouksessa oli mukana ulkoasiain neuvoston nimeämä valtuuskunta: piispa Tapio Luoma, kirkkoneuvos Kimmo Kääriäinen, kirkolliskokousedustaja Katri Korolainen sekä yhteydenpitoryhmän suomalaisjäsen, johtava asiantuntija Tomi Karttunen.

Tämänkertaisen kokoontumisen yleistema oli "Kohti suurempaa ykseyttä ja läheisempää yhteyttä". Käsiteltävinä alateemoina olivat alustusten ja ryhmäkeskustelujen pohjalta palveleva johtajuus osana kristillistä todistusta, rukouksen ja hengellisyyden kaipuuseen vastaaminen, yhteisön merkitys kirkon julistustyössä, nuorten mukaan ottaminen sekä heidän näkyvän ja aktiivisen roolinsa edistäminen kirkkoyhteisön elämässä ja enemmistö- ja vähemmistökirkkojen merkitys Porvoon kirkkojen elämässä. Kokouksen julkilausuma: www.porvoocommunion.org

Keskustelujen ja ennakovalmistelujen pohjalta esiteltiin myös työsuunnitelma vuosille 2014–2018.

Keskeisin linjanvetopaperi oli anglikaanisen puheenjohtajan arkkipiispa Michael Jacksonin esitelmä Towards greater unity and closer friendship – people of the Porvoo Communion today and tomorrow. Jacksonin mukaan: "Mitä pitemmälle etenemme, sitä syvemmälle me etenemme. Tämä vakuuttaa minua yhä enemmän ajatellen kirkkoyhteisön teologisia, vielä enemmän kuin toiminnallisia, ulottuvuuksia. Kirkkoyhteisö on hengellisyyttä, joka kysyy meiltä: Keitä me haluamme olla ja miksi tulla yhdessä vielä enemmän kuin se kysyy meiltä: Mitä me haluamme tehdä yhdessä?". Jackson avasi pyhää Kolmiykyseyttä, Triniteettiä ykseyden ja ystävyyden paradigmat ja kuvasi myös mm. oman kirkkonsa sisällä tyypillistä vastakkainasettelua teologian ohittavan "laissez faire -liberalismin" ja samoin teologian tietyltä osin ohittavan "jäykän literalismin" välillä. Ajatellen kirkkoyhteisömme suunnitelmia tuleville vuosille hän peräsi paikallisen autonomian käyttöä sillä tavoin vastuullisesti, että liian suuri erilaisuus ei muodostuisi ystävyyden kompastuskiveksi. Jackson esitti Luterilaisen maailmanliiton omaksumaa mallia noudattaen, että meidän tulisi siirtyä kirkkoperheidemme virkarakenteiden yhä hienommasta erittelystä toista vastaan toiseen ystävyyden malliin, jossa painotetaan kumppanuutta siten kuin se ilmeni Emmauksen tiellä (Luukas 24). Jackson alleviivasi, että "Ystävyys ja eukaristia sitovat meidät yhteen uskon, toivon ja rakkauden trinitaarisessa yhteydessä".

Jackson totesi kirkkoyhteisön uusien jäsenten kasvattavan vähemmistökirkkojen määrää osana Porvoon kirkkoyhteisöä. Ne pyrkivät olemaan oman kriittisen panoksensa antavia kirkkoja yhteiskunnissa, jotka eivät ole ehkä suorastaan vihamielisiä uskontoa ja uskoa kohtaan, mutta ainakin suuressa määrin ei-entusiastisia. Naispiispuuden hyväksyminen Englannin kirkossa avaa uusia piispaallisen yhteistyön ja piispaallisen innoituksen mahdollisuuksia kirkossa ja yhteiskunnassa. Erikseen tuli mainituksi myös Porvoon kirkkoyhteisön kirkkojen mahdollinen erityinen kumppanuussuhde kristittyjen ja muiden kanssa Egyptissä, Gazassa, Syyriassa ja Pohjois-Irakissa. Lopuksi Jackson luonnehti kristittyjä Kristuksen oppilaina Triniteetin ikoneiksi ja agenteiksi. Niin konservatismi kuin liberalismikin, erikseen ja yhdessä, ovat vaarassa muodostua kirkkoiksi kirkkoissa, mikä rikkoo antiteesinä yhteyttä ja syvempää ystävyyttä.

Katolisuus ja reformi. Luther-symposium Erfurtissa 21.–25.9.2014

Paikallinen katolinen tiedekunta ja katolisen kirkon ekumeeninen asiantuntijakeskus – luterilaisten Strassbourgin instituutin tapaan – Johann Adam Möhler-instituutti järjestivät lähestyvän reformaation merkki-vuoden tiimoilla suurehkon 150 hengen symposiumin Lutherista reformikatolisena. Kokoontumispaikkana oli Erfurtin evankelinen augustinolaisuostari, jossa Martti Luther vietti varhaiset opinto- ja munkkivuotensa. Symposiumin taustalla on 1900-luvulla tapahtunut Lutherin selkeä rehabilitaatio katolisessa tutkimuksessa ja katolisen kirkon yleisessä tietoisuudessa melko laajalti. Josef Lortz, Otto Herman Pesch, Erwin Iserloh ja Peter Manns - erityisesti viimeksi mainittu myös suomalaisten Luther-tutkijoiden hyvä yhteistyökumppani - olivat ekumeenisen korjausliikkeen aikaansaaneen katolisen Luther-tutkimuksen suuria nimiä. Erfurtin seminaari osoitti, että reformikatolinen näkökulma Lutheriin on edelleen voimissaan ja siinä on potentiaalia uusiinkin ekumeenisiin edistysaskeleihin.

Reformaation merkki-vuoden 2017 ekumeenista muistamista ajatellen on tervehdyttävää, että Saksan yhdistyneen luterilaisen kirkon johtava piispa Gerhard Ulrich alleviivasi aidosti ekumeenisen lähestymistavan merkitystä merkki-vuoden suhteen:

”Me VELKD:ssa haluamme edetä kohti vuotta 2017 vain yhdessä kumppaneidemme ja sisarustemme kanssa’ ... ‘Luther 2017’ on ‘suuri, ehkä ainutkertainen mahdollisuus, korostaa sitä yhdessä uudella tapaa ja voimakkaasti’. Nyt on aika harkita, miten vuoden

2017 juhlia voidaan lähestyä yhteisenä Kristus-juhla-na, sillä ‘koskaan aiemmin ei reformaation juhlaa ole visioitu vankasti tahtoen niin paljon ekumeenista osanottoa kuin mahdollista.’”

Luennot ja kanavatyöskentelyt erityisteemojen parissa olivat yleisesti ottaen tasokkaita, eivät niinkään tieteelliseen Luther-tutkimukseen kuin tuloksista tehtävien johtopäätösten ekumeeniseen hyödynnettävyyteen keskittyneitä.

Suomalaisten panos oli symposiumissa voimakas. Piispa emeritus Eero Huovinen piti yleisluennon aiheesta *Luther kirkon yhteisenä opettajana*, piispa Jari Jolkkonen kanavatyöskentelyn Lutherin ehtoollisajattelusta, professori Risto Saarinen puolestaan piti sekä yleisluennon että kanavatyöskentelyn suomalaisesta Luther-tutkimuksesta. Osa osallistujista sai näin ensimmäisen suoran kontaktin suomalaisten Luther-tutkijoiden löytöihin ja niiden ekumeeniseen merkitykseen. Piispa Simo Peura oli mukana päätöspäivän paneelissa, jossa arvioitiin seminaarin antia ja pohdittiin tietä eteenpäin ekumeenisella matkalla. Peura kiitti sekä ortodokseja että katolisia hyvien kysymysten tekemisestä meille luterilaisille, niin että olemme saaneet uuden tuoreen ja entistä syvemmän ja kattavamman näkökulman myös omaan traditioon. Hän toi myös esiin, että Suomessa suhde katoliseen kirkkoon ei ole niin historiallisesti rasittunut kuin esimerkiksi Saksassa. Painotamme enemmän jatkuvuutta kuin katkosta. Luterilaisen kirkon voidaan sanoa säilyttäneen katolisen uskon Suomessa. Neljä seikkaa on hyvä ottaa huomioon luterilais-katolisia suhteita pohdittaessa:

1. Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista (1999) on ainoa sitova dokumentti luterilais-katolisessa ekumeniassa. On syytä vielä tiivistää sen perustaa.
2. Lehrverurteilungen-Kirchentrennung -projektia tulee jatkaa kohti yhteistä julistusta virasta ja ehtoollisesta.
3. Näkyvän ykseyden tavoitetta tulee selvittää, niin että tiedämme, mitä konkreettisesti tarkoitetaan. Mistä tulee olla yksimielisyys?
4. Ehtoollisyhteyttä ei vielä lähiaikoina saavuteta. Tarvitaan kärsivällistä työskentelyä ja tärkeiden kysymysten läpikäyntiä. On kuitenkin yksi ongelma joka tulisi saada ratkaistua: ekumeenisten avioparien pääsy yhteiselle ehtoolliselle.

Piispa Peuran puheenvuoro sai hyväksyvää tukea myös muilta panelisteilta sekä myös yleisöpuheen-vuoroista.

5. HAETTAVANA OLEVAT STIPENDIT

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston välittämät stipendit

Vapaamuotoiset hakemukset seuraaviin kirkon ulkoasiain osaston välittämiin stipendeihin lähetetään sähköpostitse ulkoasiain osaston teologisten asiain yksikön vs. asiantuntija Ari Ojellille alla erikseen mainittujen määräaikojen puitteissa. Lisätietoja hakemisesta löytyy Sakastin **Maailmanlaaja kirkko** -sivustolta osoitteesta: sakasti.evl.fi/teologiset_stipendit

Stipendejä koskeviin tiedusteluihin vastaa ensisijaisesti teologisten asiain yksikön vs. asiantuntija Ari Ojell (ari.ojell@evl.fi, p. 09 1802 353). Kyselyihin vastaavat myös kirjeenvaihtaja-sihtööri Johanna Laine (johanna.m.laine@evl.fi) sekä yksikön johtaja, teologisten ja ekumeenisten asiain johtava asiantuntija Tomi Karttunen (tomi.karttunen@evl.fi).

RANSKA

STRASBOURGIN EKUMEENINEN INSTITUUTTI

Strasbourgin ekumeeninen instituutti järjestää vuosittain viikon mittaisen kesäseminaarin. Vuoden 2015 seminaari järjestetään 1.-8. heinäkuuta teemasta *Ecumenism in the Arts*. Ulkoasiain osasto myöntää seminaariin 1-2 stipendiä. **Haku vuoden 2015 seminaariin on käynnissä ja päättyy 15.2.2015.**

SAKSA

BAIJERIN MAAKIRKKO

Josefstal-koulutuskeskuksessa Etelä-Saksassa järjestetään vuosittain alkukesällä ekumeeninen opintokurssi. Kurssikielet ovat saksa ja englanti. Seuraava kurssi järjestetään 4.-13.5.2015. Kurssilla paneudutaan jumalasuhdetta koskeviin kysymyksiin otsikolla *"Ich habe Dich bei Deinem Namen gerufen"* (Jes 43.1). Teologisten asiain yksikkö myöntää kurssimaksun ja matkakulut kattavan stipendin yhdelle suomalaiselle osallistujalle. **Haku vuoden 2015 opintokurssille on käynnissä ja päättyy 15.2.2015.**

ERLANGENIN YLIOPISTO

Baijerin maakirkon myöntämä stipendi mahdollistaa 1-3 kk:n mittaisen tutkimus- tai opintojakson Erlangen-Nürnbergin yliopistossa. Stipendi sisältää ilmaisen asumisen Martin-Luther-Bundin asuntolassa sekä pienen kuukausirahan. Stipendiaatin on mahdollista käyttää hyväkseen Erlangen-Nürnbergin yliopiston opetus- ja kirjastopalveluja sopimuksen mukaan. Matkoja varten voi anoa matka-apurahaa teologisten asiain yksiköstä. Stipendi on tarkoitettu ensisijaisesti opintojen loppuvaiheessa oleville tai jatko-opiskelijoille. Stipendi edellyttää jonkinasteista saksankielen taitoa.

Hakuaika syksyyn 2015 kohdistuviin stipendeihin on käynnissä.

Erlangenissa järjestetään myös vuosittain n. kuukauden mittainen saksan kielen kurssi elo-syyskuun vaihteessa. Pääsyvaatimuksena eri tasoja sisältävälle kurssille on vähintään saksan kielen perusteiden hallinta. Kurssille on varattu paikka yhdelle suomalaiselle opiskelijalle joka toinen vuosi. **Seuraava haku kohdistuu vuodelle 2016 ja käynnistyy tammikuussa 2016.**

EKD:N STIPENDI

EKD:lta on mahdollista hakea stipendiä opiskeluun tai tutkimukseen Saksassa. Stipendi edellyttää ulkoasiain osaston puolta. Stipendikauden pituus voi vaihdella ja se on tarkoitettu opiskelijoiden ja tutkijoiden lisäksi myös ammatillisia opintoja suorittaville. Hakija itse hoitaa yhteydet kouluttavaan oppilaitokseen Saksassa.

Stipendiä tulee anoa **toivottua stipendijaksoa edeltävän vuoden syyskuun alkuun mennessä.**

SVEITSI

BOSSEYN EKUMEENINEN INSTITUUTTI

Kirkkojen maailmanneuvoston alainen Bosseyn ekumeeninen instituutti Geneven lähellä Sveitsissä tarjoaa erilaisia ekumeenisia kursseja, jotka ovat kestoltaan muutamista päivästä aina koko lukuvuoden kestäviin tutkintokursseihin. Kurssit on tarkoitettu paitsi teologeille myös aktiivisille maallikoille. Edellytyksenä on suoritettu TK- tai muu vastaava tutkinto, kiinnostus ekumeenisten kysymysten opiskeluun sekä halu valmentautua ekumeeniseen työhön.

Teologisten asiain yksikkö myöntää pitkäkestoiselle tutkintokurssille Bosseyhin hyväksytylle henkilölle vähintään edestakaiset matkakulut kattavan stipendin. **Hakuaika seuraavan lukuvuoden tutkintokursseille päättyy vuosittain marraskuun lopussa.** Lukuvuoden 2015–16 hakuaika on juuri päättynyt. Seuraava, syksyllä 2015 käynnistyvä haku koskee lukuvuotta 2016–17.

Bosseyn lyhytkestoisille kesäkursseille ajankohtaisista teemoista on mahdollista hakea matka- ja osallistumiskulut kattavaa stipendiä. Vuoden 2015 kesäkursien teemoista ja hakuajoista tiedotetaan Sakastin Maailmalaaja kirkko -sivuilla (Stipendit ja opiskelu ulkomailla -osio) välittömästi, kun tieto Bosseystä on tullut.

USA

GETTYSBURGIN LUTERILAINEN SEMINAARI

Gettysburgin luterilaisessa teologisessa seminaarissa on tarjolla vuosittain yksi koko lukuvuoden tai -kauden mittainen stipendi, joka kattaa asumis- ja opiskelukustannukset. Stipendi sopii hyvin jo muutaman vuoden opiskelleelle teologille sekä myös jatko-opiskelijalle. Teologisten asiain yksikkö myöntää valitulle stipendiaatille lisäksi edestakaiset matkakulut kattavan avustuksen.

Gettysburgin stipendistä kiinnostuneen tulee olla yhteydessä ulkoasian osaston teologisten asiain yksikköön lukuvuotta edeltävän syksyn aikana. Seuraava haku koskee lukuvuotta 2016–17.

UNKARI

BUDAPESTIN LUTERILAINEN TEOLOGINEN YLIOPISTO

Budapestin luterilaisessa teologisessa yliopistossa on vuosittain tarjolla yksi stipendipaikka suomalaiselle teologian opiskelijalle 1–2 lukukaudeksi tai lyhem-

mäksi ajaksi sopimuksen mukaan. Stipendi kattaa opinnot ja täysihoidon yliopiston asuntolassa. Teologisten asiain yksikkö myöntää stipendiaatille matkakulut kattavan avustuksen. Toivottavana edellytyksenä stipendin saamiselle on unkarinkielen alkeiden taito ja vähintään teologian kandidaatin tutkinto. Stipendi sopii myös vastavalmistuneelle.

Hakemukset toimitetaan teologisten asiain yksikköön viimeistään puoli vuotta ennen suunniteltua stipendikauden alkua. **Hakuaika lukuvuodelle 2015–2016 on vuoden 2015 alussa.**

VENÄJÄ

PIETARIN TEOLOGINEN AKATEMIA

Pietarin ortodoksinen teologinen akademia ja teologisten asiain yksikkö myöntävät stipendin lukukauden tai -vuoden mittaisiin sisältöopintoihin sekä venäjän kielen intensiivikursseihin akatemiassa. Stipendi sopii ennen kaikkea opintojensa loppuvaiheessa oleville teologian opiskelijoille sekä vastavalmistuneille, tai jo työelämään sijoittuneille teologeille. Myös muiden kirkon työntekijöiden on mahdollista hakea stipendiä kieliopintoihin akatemian kursseilla.

Kielikurssille hyväksymisen edellytyksenä ovat kurssia edeltävät venäjän kielen opinnot ja kielen perusteiden hallinta, tai muulla tavalla hankittu venäjän kielen perustaito. Lisäksi tarvitaan suunnitelma hankitun kielitaidon soveltamisesta kirkollisessa työssä tai teologisissa opinnoissa/tutkimuksessa.

Stipendi kattaa matka- ja viisumikustannukset sekä opinnot ja täysihoidon akatemian asuntolassa stipendijakson aikana. **Haku on jatkuva.** Yhteydenottoja teologisten asiain yksikköön toivotaan vähintään puoli vuotta ennen opintojen suunniteltua aloitusajankohdtaa.

LUTERILAISEN MAAILMANLIITON STIPENDIT

Luterilaisen maailmanliiton stipendiohjelmaa (International Scholarship Program) on vastikään uudistettu. Se on nykyiseltä nimeltään Henkilöstöresurssien kehittämisen tuki (Human Resources Development Support) ja sen muodollisena hakijana toimii LML:n jäsenkirkko. Tuen saamiseksi edellytetään, että kirkon suositteleman henkilön projekti liittyy kiinteästi kirkon strategiaan tavoitteisiin ja niiden toteuttamiseen kirkollisessa työssä tai koulutuksessa. Tiedustelut sähköpostitse osoitteeseen: ari.ojell(at)evl.fi

Kansankirkko on käsite, joka kuvaa erityisesti luterilaisen, mutta myös ortodoksisen kirkon erityistä historiallis-sosiologista asemaa Suomessa. Sen takana on kuitenkin myös teologisia, kirkon tunnustukseen ja työhön liittyviä ajatuksia. Niin Suomessa kuin Pohjoismaissa ja yleensä läntisen kulttuuripiirin alueella ”valtavirtakirkot” ovat olleet melkoisessa käymistilassa toimintaympäristönsä nopeiden muutosten vuoksi. Yhteiskunnan arvot muuttuvat ja maallistuminen etenee, mutta samalla uskonnot ovat uudella tavalla palanneet keskusteluun ja silmät ovat avautuneet niiden globaalille merkitykselle ja ajankohtaisuudelle. Taloudelliset ja kulttuuriset muutokset ja kriisit ovat nostattaneet myös uuden kansallismielisyyden tuulia idästä länteen. Ne ovat vaikuttaneet myös uskontoihin ja niiden käyttämiseen osana poliittista retoriikkaa. Niinpä on syytä käyttää aikaa ja vaivaa kirkkona olemisen pohtimiseen yhteisönä, joka ”yhtenä, pyhänä, katolisena ja apostolisena” ylittää kansalliset ja etniset rajat – mitä on uskollisuus kutsumukselle ajatellen kirkon työn hengellistä ja teologista perustaa sekä toisaalta elämän keskellä läsnä olemista? Sama kysymyksenasettelu tulee esiin myös pohdittaessa reformaation 500-vuotismerkkivuoden merkitystä ja esillä pitämistä 100-vuotiaassa itsenäisessä Suomessa vuonna 2017. Tämän numeron kirjoitukset pureutuvat näihin teemoihin.



Kirkkomme ja Venäjän ortodoksisen kirkon edustajien tapaaminen Mikkelin Anttolanhovissa kesäkuussa 2013 teologisen dialogin valmistelun merkeissä. Kuva: Mikkelin hiippakunta