RESEPTIO

2/2018

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Oppikeskustelut tienä sovintoon ja yhteyteen

KIRKKOHALLITUS
Teologiset asiat

RESEPTIO 2/2018

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Oppikeskustelut tienä sovintoon ja yhteyteen

KIRKKOHALLITUS
Teologiset asiat

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

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki

sakasti.evl.fi/reseptio

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

Etukannen kuva: Harri Koskela
Takakannen kuva: Tomi Karttunen

Paino: Grano Oy, Kuopio 2018

Ulkoasu: Unigrafia Oy

Taitto: Emma Martikainen

YMPÄRISTÖMERKKI
MILJÖMÄRKT
4041 0955
Painotuote

RESEPTIO 2/2018

PÄÄKIRJOITUS 5

Paavi Franciscuksen puhe Kirkkojen maailmanneuvoston 70-vuotisjuhlassa ekumeenisessa keskuksessa 21.6.2018 6

1. ERILAISET KASTEKÄSITYKSET JA KRISTILLINEN YHTEYS

Kaste, usko ja uudestisyntyminen sekä kristityn elämän matka
Tomi Karttunen 9

Kasteen asema ja merkitys Suomen vapaakirkollisessa perinteessä
Timo Lehikoinen 15

Luterilaiset ja vapaakirkolliset kristillisestä kasteesta 19

"Lahkolaisesta" ja "laitoskirkkolaisesta" sisareksi ja veljeksi Jeesuksessa Kristuksessa
Tomi Karttunen 21

Muistojen parantaminen – Helluntailiike
Jouko Ruohomäki 28

Luterilais-helluntailainen neuvottelukunta kristillisestä kasteesta 40

Luterilais-helluntailainen dialogi yhteyden rakentajana
Matti Repo 43

Sovintorukous
Tomi Karttunen 45

2. SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON JA VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON OPPIKESKUSTELUT 1970- SEMINAARI 11.9.2018

Teologia ja konteksti. Yleiskatsaus SELK-VOK teologiseen dialogiin 1970–2018
Tomi Karttunen 46

Venäläisneuvottelut Suomen evankelis-luterilaisen kirkon eri ryhmien keskustelufoorumina
Juha Pihkala 53

Pelastus venäläisneuvotteluissa vuosina 1974–1980
Ville Hassinen 55

Päätössanat
Kimmo Kääriäinen 59

3. KRISTILLINEN ANTISEMITISMI JA KOLMEN USKONNON KOHTAAMINEN

Juutalaisten ja kristittyjen suhteet patristisista isistä Lutheriin
Anni Maria Laato 61

Kirkollinen antisemitismi ennen toista maailmansotaa
Paavo Ahonen 67

Kolme uskontoa ja rukous
Saara Kuoppala 70

Kuunteleva keskustelu kirjoituksista: kolmen uskonnon juhlia pyhissä teksteissä
Jussi Ikkala, Vilma Saarinen ja Riitta Tuovinen 72

Katajanokalla sopu sijaa antaa – 7.10.2018
Sonja Shaikh 74

4. LUTERILAINEN IDENTITEETTI JA KÄYTÄNNÖN PAPIN TYÖ

Lutherische Identität in Finnland
Matti Repo 76

What does it mean to be in pastoral ministry today?
Matti Repo 82

Tämän numeron kirjoittajat 87

PÄÄKIRJOITUS

Oppikeskustelut ovat kärsivällisyyttä ja kypsyttelyä edellyttävä yhteyden rakentamisen muoto. Niiden erityinen painoarvo on siinä, että kirkot ovat sanoittaneet identiteettinsä kannalta perustavan sitoutumisensa kristillisen uskon perustotuuksiin Raamatun ja kristillisen tradition kautta. Yksimielisiä kaiketi ollaan siitä, että Raamattu on uskon ja opin ylin ohje, mutta periaatteen soveltamisessa alkaen raamatuntulkinnasta tuleekin sitten jo eroja. Parhaat edellytykset käydä perinteisiä oppikeskusteluja on niillä kirkoilla, jotka korostavat ekumeenisten kirkolliskokousten ja yleensä kirjoitetun opin merkitystä uskon perustotuuksien sanoittamisessa. Myös esimerkiksi helluntailaiset ovat kuitenkin viime vuosina sanoittaneet teologisia peruskäsityksiään esimerkiksi Suomen helluntaiseurakuntien Uskon pääkohdat -julkaisussa (2014).

Uuden ajan alussa luterilaiset Tunnustuskirjat loivat tietynlaisen perusmallin Raamatun sanoman ja sen opillisen ytimen kiteyttämisestä tunnustuslausumien kokoelmaksi. Kuten jo varhaisten kirkolliskokousten päätöksissä, tietyt uskon perustotuudet hyväksytään; toiset käsitykset hylätään. Lähtökohtana on sitoutuminen vanhan kirkon dogmeihin pyhästä Kolminaisuudesta ja Kristuksen kahdesta luonnosta sekä näiden keskuksena olevan sanoman vanhurskauttavan uskon armosta Jeesuksessa Kristuksessa kirkastaminen. Tämä sanoma on läsnä näkyvässä kirkossa Kristuksen kirkkona, mutta sanoman esillä pitämisen terävöittämiseksi kirkko tarvitsi - ja tarvitsee - reformaatiota ydinsanoman valossa.

Yhteiseen kristillisen uskon perintöön syventyminen aina apostoleihin ja profeettoihin asti evankeliumin pitämiseksi tarjolla entistä paremmin myös tässä ajassa onkin ollut kirkkomme ekumeenisen toiminnan johtoajatus. Onhan ajatus "uskossa läsnäolevasta Kristuksesta" Lutherin ydinteemana haluttu kytkeä jakamattoman kirkon perintöön sekä uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuuteen. Evankeliumi ei ole abstraktia, vaan Sana tuli lihaksi, jotta valo loistaisi pimeydessä.

Rakkaus Jumalan lahjana on yhteyttä etsivä rakkaus. Totuutta etsitään armon valossa, jotta pysyisimme uskollisena sekä itsellemme että kunnioittaisimme toisiamme ja tekisimme siten mahdolliseksi kestävän yhteyden rakentamisen. Kun on kyse herkistä asioista, tarvitaan aikaa asioiden sulattelemiseen ja niiden tarkastelemiseen riittävän etäisyyden päästä. Kun yhteinen tarkoitus on hyvä ja kun yhteistyötä ravitaan sanan ja rukouksen voimin, ennen pitkää tuloksia myös syntyy. Tästä ovat osoituksena niin kirkkomme teologisen dialogin jatkuminen Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa, sovinnon rakentaminen Kristus-sanoman valossa helluntailaisten kanssa sekä katumus rikkomuksista juutalaisia veljiämme ja sisariamme kohtaan ja uuden keskusteluyhteyden rakentuminen Kirjoitusten äärellä. Vaikka ekumenian ja uskontodialogin tavoitteet eroavat toisistaan, myös uskontodialogissa kohtaamisen periaatteet ovat pitkälti samat – ihmisiä kun olemme ja pyhän kosketusta tarvitsemme.

Tässä Reseptiossa saamme lukea muutamista historiallisista ekumeenisista kehityskuluista ja niiden merkityksestä nykypäivän näkökulmasta. Alkuun on kuitenkin sijoitettu paavi Franciscuksen puheenvuoro Kirkkojen maailmanneuvoston 70-vuotisjuhlakokouksen yhteydessä. Se nostaa evankeliumin julistamisen keskukseen ja haastaa myös luterilaisia tarkastelemaan, onko reformaation ydinajatus keskuksessa ekumeenisessa toiminnassamme: "Se mitä todella tarvitaan, on uusi evankelioiva ulospäin suuntautuminen. Meidät on kutsuttu olemaan kansa, joka kokee ja jakaa evankeliumin ilon, ylistää Herraa ja palvelee veljiämme ja sisariamme palavin sydämin pyrkimyksenä avata hyvyyden ja kauneuden näköaloja, joita ne eivät voi kuvitella, joita ei ole siunattu Jeesuksen todellisella tuntemisella. Olen vakuuttunut, että lisääntynyt missionaarinen impulssi johtaa meidät suurempaan ykseyteen. Kuten alkuaikoina saarnaaminen merkitsi kirkon kevätaikaa, niin evankeliointi merkitsee uuden ekumeenisen kevään koittoa."

Tomi Karttunen
johtava asiantuntija, teologia ja ekumenia

Paavi Franciscuksen puhe Kirkkojen maailmanneuvoston 70-vuotisjuhlassa ekumeenisessa keskuksessa 21.6.2018[1]

Rakkaat veljet ja sisaret,
Olen iloinen tavatessani teidät ja kiitän teitä lämpimästä tervetulotoivotuksesta. Erityisesti ilmaisen kiitollisuuteni pääsihteerille, pastori tri Olav Fykse Tveitille ja puheenjohtajalle, tri Agnes Abuomille heidän ystävällisistä sanoistaan ja kutsusta tähän Kirkkojen maailmanneuvoston perustamisen 70-vuotisjuhlaan.

Raamatussa seitsemänkymmentä vuotta edustaa merkittävää aikajaksoa, merkkiä Jumalan siunauksesta. Mutta seitsemänkymmentä on myös numero, joka muistuttaa meitä kahdesta tärkeästä evankeliumikohdasta. Ensimmäisessä Herra käskee meitä antamaan anteeksi toisillemme ei vain seitsemän kertaa, vaan "seitsemänkymmentä kertaa seitsemän" (Mt. 18:22). Tuo numero ei tietenkään ole raja, vaan se avaa laajan horisontin; se ei ole oikeuden määrä, vaan toimii mittana rakkaudelle, joka on kykenevä äärettömään anteeksiantamukseen. Vuosisatojen konfliktin jälkeen tuo rakkaus antaa meidän nyt tulla yhteen veljinä ja sisarina, rauhassa ja täynnä kiitollisuutta Isälle Jumalalle.

Se, että olemme täällä tänään, on myös meitä edeltäneiden ansiota. He valitsivat anteeksiannon polun eivätkä säästäneet vaivojaan vastatakseen Herran tahtoon "että he olisivat yhtä" (vrt. Joh. 17:21). Rakkaudesta Jeesukseen he eivät jääneet kiistojen suohon, vaan sen sijaan he katsoivat rohkeasti tulevaisuuteen uskoen ykseyteen ja murtaen epäluulon ja pelon muurit. Kuten varhainen uskon isä oikein totesi: "Kun rakkaus on täysin poistanut pelon ja pelko on muuttunut rakkaudeksi, silloin Pelastajamme meille tuoma ykseys toteutuu täysin" (pyhä Gregorios Nyssalainen, Saarna XV Laulujen laulusta). Me olemme kaikkien niiden uskon, rakkauden ja toivon perillisiä, jotka evankeliumin ei-väkivaltaisen voiman kautta löysivät rohkeuden muuttaa historian kulkua, historian, joka oli johtanut heidät keskinäiseen epäluottamukseen ja vieraantumiseen ja siten johti jatkuvan hajaantumisen infernaaliseen kehään. Kiitos Pyhän Hengen, joka inspiroi ja johtaa ekumenian matkaa, suunta on muuttunut ja polku, joka on sekä vanha että uusi, on nyt peruuttamattomasti tasoitettu: polku sovitettuun yhteyteen, joka tähtää sen veljeyden näkyvään ilmentämiseen, joka jo nyt yhdistää uskovia.

Numero seitsemänkymmentä muistuttaa meitä myös toisesta evankeliumikohdasta. Se nostaa mieleen ne opetuslapset, jotka Jeesus julkisen toimintansa aikana lähetti lähetystyöhön (vrt. Luuk. 10:1) ja joita muistetaan joissakin kristillisen idän kirkoissa. Näiden opetuslasten luku heijastaa maailman kansojen lukua, joka löytyy Raamatun ensimmäisiltä sivuilta (vrt. 1 Moos. 10). Mitä tämä merkitsee meille, jos ei sitä, että lähetys on suunnattu kaikille kansoille ja että jokaisesta opetuslapsesta, ollakseen sellainen, pitää tulla apostoli, lähetystyöntekijä. Kirkkojen maailmanneuvosto syntyi palvelemaan ekumeenista liikettä, joka itse oli peräisin voimakkaasta kutsusta lähetykseen: miten kristityt voivat julistaa evankeliumia, jos he ovat keskenään jakautuneita? Tämä painava huolenaihe ohjaa yhä matkaamme ja perustuu Herran rukoukseen, että kaikki olisivat yhtä, "niin että maailma uskoisi" (Joh. 17:21).

Rakkaat veljet ja sisaret, sallikaa minun kiittää teitä sitoutumisestanne ykseyteen, mutta myös ilmaista huolenaihe. Se tulee vaikutelmasta, että ekumenia ja lähetys eivät enää ole yhtä läheisesti yhteen kietoutuneita kuin ne olivat alussa. Kuitenkin missionaarista mandaattia, joka on enemmän kuin diakonia ja inhimillisen kehityksen edistäminen, ei voida jättää huomiotta eikä tyhjentää sen sisällöstä. Se määrittää meidän identiteettiämme. Evankeliumin saarnaaminen maailman ääriin asti on osa kristittynä olemistamme. Tapa, jolla lähetystä toteutetaan, tietysti vaihtelee eri aikoina ja eri paikoissa. Kohdattaessa yhä uudelleen toistuva kiusaus räätälöidä sitä maailmallisiin ajatustapoihin meidän tulee jatkuvasti muistuttaa itseämme, että Kristuksen Kirkko kasvaa puoleensavetävyydestä.

Mutta mikä on tämän puoleensavetävyyden voima? Varmasti eivät meidän ajatuksemme, strategiamme ja ohjelmamme. Usko Jeesukseen Kristukseen ei ole yk-

1 Suom. Tomi Karttunen

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

Se mitä todella tarvitaan, on *uusi evankelioiva ulospäin suuntautuminen*. Meidät on kutsuttu olemaan kansa, joka kokee ja jakaa evankeliumin ilon, ylistää Herraa ja palvelee veljiämme ja sisariamme palavin sydämin pyrkimyksenä avata hyvyyden ja kauneuden näköaloja, joita ne eivät voi kuvitella, joita ei ole siunattu Jeesuksen todellisella tuntemisella. Olen vakuuttunut, että lisääntynyt missionaarinen impulssi johtaa meidät suurempaan ykseyteen. Kuten alkuaikoina saarnaaminen merkitsi kirkon kevätaikaa, niin evankeliointi merkitsee uuden ekumeenisen kevään koittoa. Kuten noina päivinä, kokoontukaamme yhteen Mestarin ympärille, ei ilman tiettyä häpeää jatkuvasta horjumisestamme, ja, yhdessä Pietarin kanssa, sanokaamme hänelle: "Herra, kenen luo me voimme mennä? Sinulla on ikuisen elämän sanat" (Joh. 6:68).

Rakkaat veljet ja sisaret, halusin ottaa henkilökohtaisesti osaa näihin maailmanneuvoston merkkivuoden juhlallisuuksiin, ei vähiten vahvistaakseni uudelleen Katolisen kirkon sitoutumisen ekumenian asiaan ja rohkaistakseni yhteistyötä jäsenkirkkojen kanssa ja ekumeenisten kumppaniemme kanssa. Tässä mielessä haluaisin pohtia lyhyesti tälle päivälle valittua mottoa: *Kävely, rukous ja yhteistyö*.

Kävely. Kyllä, mutta mihin? Kaiken perusteella, mitä on sanottu, ehdottaisin kaksisuuntaista liikettä: sisään ja ulos. *Sisään*, niin että liikumme jatkuvasti keskukseen, tunnustamme, että olemme oksia, jotka on liitetty yhteen viinipuuhun, joka on Jeesus (vrt. Joh. 15:1–8). Emme kanna hedelmää, ellemme auta toisiamme pysymään yhdistyneenä häneen. *Ulos*, kohti tämän päivän maailman monia eksistentiaalisia reuna-alueita liittyäksemme evankeliumin parantavan armon tuomiseen kärsiville veljillemme ja sisarillemme. Voimme kysyä itseltämme, kävelemmekö totuudessa vai yksinkertaisesti sanoissa, esitämmekö veljemme ja sisaremme Herralle todellisesta huolesta heidän puolestaan vai onko heidät poistettu todellisista kiinnostuksen kohteistamme. Voimme myös kysyä itseltämme, kävelemmekö omissa jalanjäljissämme vai lähdemmekö liikkeelle vakaumuksesta tuoda Herra maailmaamme.

Rukous. Kuten kävelemisessä, myöskään rukouksessa emme voi liikkua eteenpäin itse, koska Jumalan armoa ei ole niinkään räätälöity sopimaan jokaiselle yksilölle kuin leviämään tasapuolisesti uskovien kesken, jotka rakastavat toisiaan. Aina kun sanomme "Isä meidän", tunnemme itsessämme kaiun poikina ja tyttärinä olemisesta, mutta myös veljinä ja sisarina olemisesta. Rukous on ekumenian happi. Ilman rukousta yhteydestä tulee tukahtunutta eikä se edisty, koska me estämme Hengen tuulen ajamasta meitä eteenpäin. Kysykäämme itseltämme: Kuinka paljon rukoilemme toistemme puolesta? Herra rukoili, että me olisimme yhtä: seuraammeko häntä tässä suhteessa?

Yhteistyö. Tässä haluaisin uudelleen vahvistaa, että Katolinen kirkko tunnustaa Faith and Order -komission erityisen tärkeyden ja haluaa jatkaa panoksensa antamista tähän työhön korkeasti pätevien teologien osanoton kautta. Faith and Orderin pyrkimys yhteiseen näkyyn Kirkosta, yhdessä sen moraalia ja eettisiä kysymyksiä käsittelevän työn kanssa, koskettaa alueita, jotka ovat ratkaisevia ekumenian tulevaisuudelle. Mainitsisin myös kirkon aktiivisen läsnäolon Maailmanlähetyksen ja evankelioinnin komissiossa, yhteistyön Uskontojenvälisen dialogin ja yhteistyön toimiston kanssa, viimeksi tärkeässä rauhankasvatuksen teemassa, ja yhteisen tekstien valmistelun kristittyjen ykseyden rukousviikkoa varten. Nämä ja lukuisat muut yhteistyön muodot ovat perustavia elementtejä hyvässä ja ajan testaamassa yhteistyössä. Arvostan myös Bosseyn ekumeenisen instituutin olennaista roolia tulevaisuuden pastoraalisten ja akateemisten johtajien kouluttamisessa moniin kristillisiin kirkkoihin ja tunnustuskuntiin ympäri maailman. Katolinen kirkko on pitkään ottanut osaa tähän kasvatusprojektiin sitä kautta, että katolinen professori on läsnä tiedekunnassa, ja joka vuosi minulla on ilo tervehtiä ryhmää opiskelijoita, jotka vierailevat Roomassa. Samoin haluaisin mainita, hyvänä merkkinä "ekumeenisesta joukkuehengestä", kasvavan osanoton luomakunnasta huolenpidon rukouspäivään.

Huomauttaisin myös, että kristillisten yhteisöjemme työ määritellään oikein sanalla *diakonia*. Se on tapamme seurata Mestariamme, joka "ei tullut palveltavaksi vaan palvelemaan" (Mark. 10:45). Maailmanneuvoston

jäsenkirkkojen tarjoama laaja palvelujen skaala tulee tunnusmerkillisesti esiin oikeudenmukaisuuden ja rauhan pyhiinvaelluksessa. Evankeliumin uskottavuus pannaan koetukselle tavassa, jolla kristityt vastaavat kaikkien niiden huutoon, kaikkialla maailmassa, jotka kärsivät epäoikeudenmukaisesti turmiollisen poissulkemisen leviämisestä, joka luomalla köyhyyttä lietsoo konflikteja. Haavoittuvat marginalisoituvat yhä enemmän. Heiltä puuttuu jokapäiväinen leipä, työ ja tulevaisuus, kun taas rikkaita on vähemmän ja he ovat yhä rikkaampia. Tulkaamme haastetuiksi myötätuntoon kärsivien huudon kautta: "kristityn ohjelma on *sydän, joka näkee*" (Benedict XVI, *Deus Caritas Est*, 31). Nähkäämme, mitä voimme tehdä konkreettisesti pikemmin kuin tulemme lannistuneiksi siitä, mitä emme voi tehdä. Katsokaamme moniin veljiimme ja sisariimme maailman eri puolilla, erityisesti Lähi-idässä, jotka kärsivät, koska he ovat kristittyjä. Tulkaamme lähelle heitä. Älkäämme ikinä unohtako, että ekumeenista matkaamme edeltää ja sen rinnalla kulkee jo toteutunut ekumenia, veren ekumenia, joka vaatii meitä menemään eteenpäin.

Rohkaiskaamme toisiamme voittamaan kiusaus absolutisoida tietyt kulttuuriset paradigmat ja sulkeutuminen puolueintresseihin. Auttakaamme hyvän tahdon miehiä ja naisia kasvamaan huolen kantamisessa tapahtumista ja tilanteista, jotka vaikuttavat suureen osaan ihmiskuntaa, mutta harvoin näkyvät etusivuilla. Emme voi katsoa toiseen suuntaan. On ongelmallista, kun kristityt näyttävät välinpitämättömiltä tarvitsevia kohtaan. Vielä tätäkin huolestuttavampaa on muutamien vakaumus, jotka pitävät omia siunauksiaan selvinä merkkeinä Jumalan erityisestä mieltymyksestä pikemmin kuin kutsuna vastuulliseen ihmisperheen palvelemiseen ja luomakunnan suojeluun. Herra, ihmiskunnan laupias samarialainen (vrt. Luuk. 10:29–37), tutkii meidät rakkaudestamme lähimmäiseen, jokaiseen lähimmäiseemme (vrt. Matt. 26:31–46). Kysykäämme siis itseltämme: Mitä me voimme tehdä *yhdessä*? Jos tietty palvelun muoto on mahdollinen, miksi ei suunnitella ja toteuttaa sitä yhdessä ja alkaa siten kokea entistä syvempää veljeyttä konkreettisen hyväntekeväisyyden harjoittamisessa?

Hyvät veljet ja sisaret, uudistan nyt sydämelliset kiitokseni teille. Auttakaamme toisiamme kävelemään, rukoilemaan ja tekemään työtä yhdessä, niin että, Jumalan avulla, ykseys voi kasvaa ja maailma voi uskoa. Kiitos.

1. ERILAISET KASTEKÄSITYKSET JA KRISTILLINEN YHTEYS

Kaste, usko ja uudestisyntyminen sekä kristityn elämän matka

Mitä teologisten keskustelujemme pohjalta voimme sanoa toistemme kristillisen uskon ja kasteen tunnustamisen mahdollisuudesta?

SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON JA SUOMEN VAPAAKIRKON SEMINAARI KASTEESTA 23.11.2016

Tomi Karttunen

Kaste – Jumalan käskemä ja hänen sanaansa yhdistetty vesi

Mikä on luterilainen käsitys kasteesta? Kaikkia luterilaisia kirkkokuntia yhdistävät yleisesti ottaen Augsburgin tunnustus ja Lutherin Vähä Katekismus. Yksinkertaisuuden vuoksi otan lähtökohdaksi kansanpedagogisesti kirjoitetun Vähän Katekismuksen kasteopetuksen.

Luther kirjoittaa: ”Mitä on kaste? Vastaus: Kaste ei ole pelkkää vettä, vaan Jumalan käskyyn sisältyvä ja Jumalan sanaan yhdistyvä vesi.

Mikä sitten on tämä Jumalan sana? Se, minkä Herramme Jeesus Kristus lausuu Matteuksen viimeisessä luvussa: ’Menkää ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni kastamalla heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.’”

Luulen, että tässä peruslähtökohdassa ei Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon opetuksen välillä ole mitään suurta jännitettä. Molemmat voivat allekirjoittaa sen, että kaste ei ole pelkkä maallinen toimitus vaan Jumalan sanaan perustuva ja Jumalan sanan ja todistuksen välittävä toimitus. Molemmille on tärkeä ja rakas Matteuksen evankeliumin viimeisen luvun kaste- ja lähetyskäsky. Molemmat painottavat Kristuksen asetusta ja käskyä kasteen perustana. Pohjana on siis Jumalan sana, sen noudattaminen eli usko Jumalan käskyihin ja lupauksiin, pelastavaan toimintaan meidän puolestamme.

Kirjassa *Vapaakirkko tänään* Erkki Verkkonen kirjoittaa lainaten Vapaakirkon tunnustusta: ”Me olemme kristittyjä, jotka Raamatun perustuksella yhtäpitävästi apostolisen todistuksen kanssa tahdomme elää ja toimia kristillisen uskonelämän herättämiseksi ja säilyttämiseksi.”[1] Tämän valossa hän toteaa: ”Kasteessa uskova tulee puetuksi Kristukseen.... Kaste on Jumalan pelastusteon omistamista.”[2]

Kasteen vaikutus ja hyöty

Luther kirjoittaa Vähässä Katekismuksessa: ”Mitä kaste antaa ja hyödyttää? Vastaus: Kaste vaikuttaa syntien anteeksiannon, vapauttaa kuoleman ja Perkeleen vallasta sekä antaa iankaikkisen autuuden kaikille, jotka uskovat Jumalan sanat ja lupaukset niin kuin ne kuuluvat.

Mitkä ovat nämä Jumalan sanat ja lupaukset? Vastaus: Ne, jotka Herramme Jeesus Kristus lausuu Markuksen viimeisessä luvussa: ’Joka uskoo ja kastetaan, se pelastuu, mutta joka ei usko, se tuomitaan kadotukseen.’

Miten vedellä voi olla näin suuri vaikutus? Vastaus: Sitä ei vaikutakaan vesi, vaan veteen liittyvä ja vedessä oleva Jumalan sana sekä Jumalan sanaan luottava usko. Ilman Jumalan sanaa vesi ei ole mikään kaste,

1 Verkkonen 1990, 17.

2 Verkkonen 1990, 26.

vaan pelkkää vettä. Jumalan sanaan liittyessään se kuitenkin on kaste, armoa tulviva elämän vesi ja 'uudestisyntymisen pesu Pyhässä Hengessä', niin kuin pyhä Paavali lausuu kirjeessään Tiitukselle, sen kolmannessa luvussa: 'Hän pelasti meidät laupeutensa mukaan uudestisyntymisen pesun ja Pyhän Hengen uudistuksen kautta, jonka Hengen hän runsaasti vuodatti meihin meidän Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen kautta, että me vanhurskautettuina hänen armonsa kautta tulisimme iankaikkisen elämän perillisiksi toivon mukaan. Tämä sana on varma.'"

Luen tähän vielä nykykäännöksen mukaan Kirjeestä Titukselle (3:4–8): *"4 Mutta kun Jumalan, meidän pelastajamme, hyvyys ja rakkaus ihmisiä kohtaan tuli näkyviin, 5 hän pelasti meidät, ei meidän hurskaiden tekojemme tähden, vaan pelkästä armosta. Hän pelasti meidät pesemällä meidät puhtaiksi, niin että synnyimme uudesti ja Pyhä Henki uudisti meidät. 6 Tämän Hengen hän vuodatti runsaana meidän päällemme Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen kautta, 7 jotta me hänen armonsa ansiosta tulisimme vanhurskaiksi ja saisimme osaksemme ikuisen elämän, niin kuin toivomme. 8 Tämä sana on varma, ja haluan sinun tähdentävän näitä asioita, jotta ne, jotka uskovat Jumalaan, tekisivät ahkerasti hyvää. Tällainen on ihmisille hyväksi ja hyödyksi."*

Kristillisen uskon mukaan luominen ja lunastus kuuluvat yhteen. Niinpä yksi olennainen osa kristillistä kastetta on korostaa pelastuksen ja uudestisyntymisen kokonaisvaltaisuutta. Usko ei ole vain tiedon ja tunteen asia, vaan koko ihmisen asia. Siksi kasteen pelastavaa vaikutusta ajatellen kaste sakramenttina eli Kristuksen asetus ja armon lupaus, Jumalan sana ja näkyvä elementti eli vesi kuuluvat yhteen Jumalan pelastavat lahjat vastaanottavan uskon kanssa. Kyse on koko ihmisestä, ja siksi myös ruumis pääsee osalliseksi näistä pelastavista lahjoista kasteen veteen yhdistyneen Jumalan sanan kautta. Kyse on pelastuksen kokonaisvaltaisuudesta, niin kuin Jeesus Kristus, Jumalan Poika syntyi täydeksi ihmiseksi, vaikka oli samalla myös tosi Jumala, iankaikkisuudessa Isästä syntynyt, ei luotu.

Nikean uskontunnustuksessa todetaankin: "Me uskomme yhteen Herraan, Jeesukseen Kristukseen, Jumalan ainoaan Poikaan, joka on syntynyt Isästä ennen aikojen alkua, Jumala Jumalasta ... syntynyt, ei luotu, joka on samaa olemusta kuin Isä ja jonka kautta kaikki on saanut syntynsä, joka meidän ihmisten ja meidän pelastuksemme tähden astui alas taivaista, tuli lihaksi Pyhästä Hengestä ja neitsyt Mariasta ja syntyi ihmiseksi ... Tunnustamme yhden kasteen syntien anteeksiantamiseksi ..."

Erkki Verkkonen siis kirjoittaa, että "Kasteessa uskova tulee puetuksi Kristukseen ... Kaste on Jumalan pelastusteon omistamista." Mielestäni tämän voi nähdä pitkälti vastaavan sitä, mitä Luther kirjoittaa Vähässä Katekismuksessa: "Kaste vaikuttaa syntien anteeksiannon, vapauttaa kuoleman ja Perkeleen vallasta sekä antaa iankaikkisen autuuden kaikille, jotka uskovat Jumalan sanat ja lupaukset niin kuin ne kuuluvat." Molemmat näkevät kasteen lahjan, Kristuksen tuoman pelastusteon omistamiseen pukeutumisen merkitsevän Jumalan sanan voimasta osalliseksi pääsemistä tavalla, jossa tarkoitukseen sanan ja rukouksen kautta pyhitetyllä vedellä fyysisenä elementtinä on oma osuutensa. Kastevettä tulee käsitellä pieteetillä. Se on useille kristityille myös intuitiivisesti selvää ja osa pyhän kunnioittamista.

Ero luterilaisten ja vapaakirkollisten kesken tuleekin esiin siinä, kun kysytään, kuka sitten voi uskoa. Keskusteluissamme olemme todenneet, että ei voida asettaa absoluuttista ikärajaa sille, koska lapsella voi olla tietoinen usko. Mikä on riittävän tietoista? Asia tulee vielä monimutkaisemmaksi, kun ajatellaan syvästi kehitysvammaista ihmistä. Hänkin on Luojan luoma ja lunastama ja kutsuttu tulemaan Jeesuksen luokse. Jo aivan pieni lapsi esimerkiksi voi psykologisesti luottaa toiseen ihmiseen, kun saa hoivaa ja hänelläkin on ruumis ja tunteet sekä osallisuus luomakunnan ja ihmiskunnan turmeltuneisuudesta. Tästä tullaankin kysymykseen siitä, mitä synti on ja miten luomakunnan ja ihmiskunnan yleinen lankeemus näkyy yksittäisessä ihmisessä. Vähintäänkin kaikki ihmiset ovat kuolevaisia ja varsin varhain voi esimerkiksi tunnistaa ihmiselle ominaista itsekkyyttä. Voidaan myös kysyä, mikä on riittävän selkeä merkki halusta ottaa kaste? Lapsi ainakin haluaa olla lähellä vanhempiaan ja perhettään, olla siellä, missä he ovat – ja Jumalan perheväen joukko, yhteen kokoontunut, on mitä tärkein kotipaikka monille kristityille.

Kaste ja usko yhdessä muodostavat siis uudestisyntymisen perustan. Kyse on näet uudestisyntymisestä Kristuksessa, ei omassa varassamme. Niinpä Erkki Verkkonen tähdentääkin: "Ihmisen usko ei ole kasteen perustus, vaikka kaste suoritetaankin vain uskoville. Sen perustuksena on Jumalan armosta ja rakkaudesta ihmisille annettu Kristuksen sovitustyö. Ilman ihmisen henkilökohtaista uskoa ei kasteella katsota olevan merkitystä eikä se voi pelastaa ihmistä."[3]

3 Verkkonen 1990, 26.

Myös luterilaiset siis katsovat kasteen lahjojen tulevan vastaanotetuksi vain uskon kautta. Luther puhuu lapselle vuodatetusta uskosta, joka muuttuu kristillisen kasvatuksen ja jumalanpalveluselämään osallistumisen kautta tietoisemmaksi, ikäkauden mukaan kehittyväksi uskoksi. On myös puhuttu siitä, että kastetaan seurakunnan uskoon. Apostolinen usko, jonka kummit, pappi ja läsnäoleva seurakunta tunnustavat ennen kastetta on sisällöllisesti se Kristus-usko, johon kastetaan ja jonka varassa kasteen lupaukset omistetaan. Kastetoimituksessa todetaan: "Tähän uskoon ja kaikkien sen lupausten omistamiseen kastamme tämän lapsen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen" vettä käyttäen. Valelukaste on nykyisin pääsääntöinen käytäntö luterilaisessa kirkossa, mutta esimerkiksi Lutherin aikaan upotuskaste oli käytössä kristillisen perinteen ja vahvan symboliikkansa vuoksi. Joissakin kirkoissa onkin uudestaan palattu upotuskasteeseen pääsääntöisenä kastemuotona – varhaiskirkollisen perinteen mukaisesti.

Erityisesti luterilaisessa herätyskristillisyydessä on korostettu tietoista "uskoon tuloa", mutta myös herätyskristillisissä perheissä on monia lapsia, jotka ovat ilman suurta murrosta kasvaneet lapsen uskosta aikuisempaan uskoon, jonka perustana toki on aina yksin Kristus ja hänen armonsa, eivät meidän tiedolliset suorituksemme. Silti kristillinen usko ei ole ilman sisältöä. Niinpä luterilaisuus korostaa edelleen ankkuroitumista Raamattuun, luterilaiseen tunnustukseen ja jakamattoman kirkon perinteeseen, vaikka moderni ja postmoderni aika ovat tuoneet omat moniarvoiset sävynsä tähän keskusteluun – varsinkin nk. valtavirran enemmistökirkoissa tai kansankirkoissa. Myös tässä tulee näkyviin tietty ero, joka liittyy kirkkososiologisiin tosiasioihin: Suomen evankelis-luterilainen kirkko kansankirkkona ja Suomen Vapaakirkko protestanttisena vähemmistökirkkona, vaikka samassa suomalaisessa kontekstissa elämmekin. Tämä positio vaikuttaa, halusimmepa tai emme, siihen, miten selkeästi opetus ja sen sisältö pääsevät yleisessä tietoisuudessa ja yleisessä keskustelussa esiin.

Ymmärrettävyyden, inhimillisen koskettavuuden ja juurevan aitouden tasapainon säilyttäminen, valona ja suolana toimiminen ei ole aina yksinkertaista. Silti perustavoitteesta, Jeesuksen Kristuksen opetuslapsena elämisestä, ei voida luopua. Tässä tavoitteessa tulee päinvastoin reformoitua eli ammentaa elinvoimaa juurilta, elävän veden lähteestä eli Herramme sanasta ja seurasta. Kaste liittää kirkon tai seurakunnan eli ekklesian yhteyteen. Ek-kaleoo (kr.) puolestaan merkitsee "ulos kutsuttuja", pimeydestä valoon kutsuttuja. Luterilaisen kastetoimituksen päätteeksi ojennetaankin kastekynttilä, Kristus-kynttilä, muistuttamaan kasteesta ja sen lahjasta johtotähtenä elämälle. Tuossa yhteydessä sanotaan sana Johanneksen evankeliumista: "Jeesus sanoo: Minä olen maailman valo. Se joka seuraa minua, ei kulje pimeässä, vaan hänellä on elämän valo."

Kasteen merkitys – jokapäiväinen parannuksenteko, jokapäiväinen kaste Jumalalle elämisenä

Luther jatkaa vielä: *"Mitä sitten tällainen vesikaste merkitsee?* Vastaus: Se merkitsee, että meissä oleva vanha ihminen on jokapäiväisessä katumuksessa ja parannuksessa upotettava ja surmattava kaikkine synteineen ja pahoine himoineen, ja sen tilalle pitää joka päivä tulla esiin ja nousta ylös uusi ihminen, joka iankaikkisesti elää Jumalalle vanhurskaana ja puhtaana.

Missä se on kirjoitettuna? Vastaus: Pyhä Paavali lausuu Roomalaiskirjeen kuudennessa luvussa: 'Me olemme Kristuksen kanssa haudatut kasteen kautta kuolemaan, että niin kuin Kristus herätettiin kuolleista Isän kirkkauden kautta, samoin pitää meidänkin uudessa elämässä vaeltaman.'"

Kastetun uusi elämä eli opetuslapseus, discipleship, on pääsiäismysteeristä ja helluntain ihmeestä elämänsä saavaa ylösnousemuselämää, johon päästään osalliseksi Kristuksessa sanan ja sakramenttien kautta syntyneen uskon kautta, uskon, jossa Kristus itse on läsnä uskon, toivon ja rakkauden perimmäisenä lähteenä. Luther korostaa Kristuksen intiimiä läsnäoloa, yhdistymistä uskovan kanssa eli latinaksi *unio cum Christo*. Hän perkaa meissä olevaa syntiä pois ja vapauttaa rakastamaan uskon mukanaan tuoman pelastuksen hyvien lahjojen tai Hengen hedelmien kautta. Kun olemme oksastetut totiseen viinipuuhun, kun puu tai ainakin oksa on tullut hyväksi osana hyvästä puusta, syntyy hyviä hedelmiä. Sanan ja sakramenttien kautta Pyhä Henki tuo Kristuksen läsnä olevaksi – "Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa" (Gal. 2:20). Rakkaus on näet yhdistävä voima, ja täydellinen rakkaus tekee yhteyden täydelliseksi, kun kyse on Jumalan rakkaudesta, josta uskon kautta pääsemme osalliseksi. Kristus on läsnä ja hänen kauttaan Pyhä Henki, Jumalan Henki, joka ohjaa kohti hyvää, totta ja oikeaa, ennen muuta elämään keskinäisessä rakkaudessa. Henki herätti Kristuksen kuolleista ja samoin Kristuksen omaksi hänen ristinkuolemansa ja ylösnousemuksensa kautta hänen ruumiinsa yhteydessä otetun ja Kristuksessa elävän vanhurskautetun ja uudestisyntyneen syntisen.

Paavali kirjoittaa Roomalaiskirjeessä (8:11): "Jos siis teissä asuu Jumalan Henki, hänen, joka herätti Jeesuksen kuolleista, niin hän, joka herätti Kristuksen kuolleista, on tekevä eläviksi myös teidän kuolevaiset ruumiinne teissä asuvan Henkensä voimalla."

Ensin tulee Kristuksen teko ja sitten kristillinen elämä sen varassa. Ihmisen vanhurskaus ei siis koskaan ole hänen omaa vanhurskauttaan siinä mielessä, että hän sen varassa pelastuisi, mutta kyllä kristityn matkanteko voi edistyä ja hengellisyys kypsyä yhä syvenevässä itsetuntemuksessa ja Jumalan hyvien tekojen, lupausten ja käskyjen elämää suojelevan mielekkyyden tuntemuksessa. 1. Pietarin kirjeessä (18–22) kirjoitetaankin: *"18 Kärsihän Kristuskin ainutkertaisen kuoleman syntien tähden, syytön syyllisten puolesta, johdattaakseen teidät Jumalan luo. Hänen ruumiinsa surmattiin, mutta hengessä hänet tehtiin eläväksi. 19 Ja niin hän myös meni ja saarnasi vankeudessa oleville hengille, 20 jotka muinoin eivät totelleet Jumalaa, kun hän Nooan päivinä kärsivällisesti odotti sen ajan, kun arkkia rakennettiin. Vain muutama ihminen, kaikkiaan kahdeksan, pelastui arkissa veden kantamana. 21 Tuon esikuvan mukaisesti teidät pelastaa nyt kaste, ei siksi että te siinä luovuitte saastaisesta elämästä, vaan koska Jumala teki kanssanne hyvän omantunnon liiton. Sen perustuksena on Jeesuksen Kristuksen ylösnousemus, 22 hänen, joka on mennyt taivaaseen ja istuu Jumalan oikealla puolella ja jolle on alistettu enkelit, vallat ja voimat."*

2. Pietarin kirje (1:2–11) jatkaa opastusta siitä, mitä ihmisen uskonelämä, kristityn vaellus tai – ortodoksien suosimaa ilmaisua käyttäen – jumalallisesta luonnosta osallisuus, jumalallistaminen merkitsee käytännössä: "3 H*änen jumalallinen voimansa on antanut meille lahjaksi kaiken, mikä kuuluu tosi elämään ja jumalanpelkoon. Olemmehan päässeet tuntemaan hänet, joka on kutsunut meidät kirkkaudellaan ja voimallaan. 4 Näin hän on meille lahjoittanut suuret ja kalliit lupaukset, jotta te niiden avulla pääsisitte pakoon turmelusta, joka maailmassa himojen tähden vallitsee, ja tulisitte osallisiksi jumalallisesta luonnosta. 5 Pyrkikää sen vuoksi osoittamaan uskossanne lujuutta, lujuudessa oikeaa tietoa, 6 tiedossa itsehillintää, itsehillinnässä kestävyyttä, kestävyydessä jumalanpelkoa, 7 jumalanpelossa keskinäistä kiintymystä, kiintymyksessä rakkautta. 8 Kun näet teillä on kaikki nämä avut ja ne vielä enenevät, te ette jää toimettomiksi eikä meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen tunteminen jää teissä vaille hedelmää. 9 Se taas, jolta kaikki tämä puuttuu, on likinäköinen, suorastaan sokea. Hän on unohtanut, että hänet on kerran puhdistettu aikaisemmista synneistään. 10 Pyrkikää siis, veljet, yhä innokkaammin tekemään lujaksi kutsumuksenne ja valintanne. Kun näin teette, te ette koskaan lankea, 11 ja niin te saatte avatuista ovista vapaasti astua meidän Herramme ja Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen iankaikkiseen valtakuntaan."*

Tuomo Mannermaa on korostanut, että Lutherin mukaan kristityssä oleva Kristuksen Henki auttaa kristityssä hänen heikkouttaan, jota hänessä myös vielä on. Henki "huutaa taukoamatta yötä päivää" kristityssä Kristuksen puoleen. Luther sanoo, että kun olemme "niin sanoakseni täysheikkoja siinä määrin, että tuskin voimme huokausta päästää", Henki huokaa meissä "sanomattomilla huokauksilla". *"Keskellä lihan ja Hengen taistelua, keskellä kaikkia 'lain kauhuja, synnin jylinää, kuoleman järkkymistä ja perkeleen karjuntaa alkaa Pyhä Henki huutaa sydämissämme: 'Abba, Isä!' Kun siis ihminen ei epätoivoissaan jaksa huutaa armollisen Jumalan ('Isän') puoleen, juuri Pyhä Henki 'auttaa hänen heikkouttaan', 'esiintyy hänen puolestaan' (interpello) 'sanomattomin huokauksin' ja 'todistaa' kristityn hengelle, että hän on Jumalan lapsi. Hengen huokaaminen tähtää siihen, että ihminen itsekin rohkaistuisi huokaamaan ja huutamaan Jumalan puoleen. Henki rohkaisee kristittyä tarttumaan 'sanaan'. Hengen huutoa ihminen ei nimittäin kykene kuulemaan, vaan hänellä on vain sana (verbum solum habemus)."*[4]

Taustalla on luonnollisesti Roomalaiskirjeen opetus (Room. 8:26–28) tälläkin kohtaa: *"26 Myös Henki auttaa meitä, jotka olemme heikkoja. Emmehän tiedä, miten meidän tulisi rukoilla, että rukoilisimme oikein. Henki itse kuitenkin puhuu meidän puolestamme sanattomin huokauksin. 27 Ja hän, joka tutkii sydämet, tietää mitä Henki tarkoittaa, sillä Henki puhuu Jumalan tahdon mukaisesti pyhien puolesta. 28 Me tiedämme, että kaikki koituu niiden parhaaksi, jotka rakastavat Jumalaa ja jotka hän on suunnitelmansa mukaisesti kutsunut omikseen."*

Luterilaisesta käsityksestä käsin voi hyvinkin yleisesti ottaen jakaa Erkki Verkkosen opetukset Vapaakirkko tänään -kirjassa myös tähän liittyen: *"Kaste on rajana maailman ja Jumalan valtakunnan välillä. Sen asema on merkittävä ja vakava juuri tästä syystä. Uskovalle ja seurakunnalle kaste on ilon ja voiton juhla, koska se todistaa sovituksen voimasta. ... Paikallisseurakunta ... on Kristuksen seurakunta, joka perustuu sovitukseen ja lunastukseen. Se on osa tässä maailmassa olevaa Kristuksen seurakuntaa, Kristuksen ruumista. Kuitenkin seurakunta on todellinen ja näkyvä uskonyhteisö. ... Seurakunnalle on sääntönsä Raamatussa ja se to-*

4 Mannermaa 1981, 66.

teuttaa Jumalan pelastussuunnitelmaa tässä ajassa. ... Seurakunta on pyhä. Tämä ei tarkoita sitä, että jäsenet olisivat täydellisiä. Seurakunnan pyhyys on Kristuksen pyhyyttä ja täydellisyyttä.

Seurakunnan tehtävä on kahdensuuntainen. Se antaa hengellisen kodin uskovalle kilvoittelijalle. Se on myös hengellisen elämän kasvupaikka, jossa seurakunnan jäsenet palvelevat toisiaan Herralta saamillaan lahjoilla. Toisaalta seurakunta on Jumalan työväline tässä maailmassa. Se toteuttaa lähetystehtävää ihmisten pelastamiseksi."[5]

Kaste ja usko kuuluvat siis yhteen, koska uskon kautta voimme ottaa vastaan Kristuksen ja hänen tuomansa pelastushyvyydet, osallisuuden kolmiyhteisen Jumalan, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen iankaikkisuuselämästä, hänen nimensä pelastavasta osallisuudesta. Kaste ei ole vain pistemäinen hetki vaan portti seurakuntaan, Kristuksen ruumiiseen, jossa Herran Henki ennen muuta sanan ja sakramenttien kautta pitää yllä ylösnousemuselämää, jonka hän aikojen lopulla tekee täydelliseksi. Luther kirjoittaa Isossa Katekismuksessa:
"Mutta vaikka pyhyys on saanut alkunsa ja joka päivä kasvaa, me kuitenkin toistaiseksi odotamme sitä hetkeä, jolloin lihamme surmataan ja haudataan kaikkine saastoineen, mutta saakin sitten astua ihanana esiin ja nousta ylös uuden, iankaikkisen elämän ehjään ja täyteen pyhyyteen. Sillä nyt me vielä jäämme puolittain pyhiksi ja puhtaiksi, jotta Pyhä Henki saisi jatkuvasti tehdä meissä työtä sanan välityksellä ja jakaa joka päivä syntien anteeksiantamusta, kunnes koittaa se elämä, jossa ei anteeksiantoa enää tarvita. Silloin ihmiset ovat täysin puhtaita ja pyhiä, täynnä hurskautta ja vanhurskautta. He ovat päässeet vapaiksi synnistä, kuolemasta ja kaikesta onnettomuudesta ja elävät uudessa, kuolemattomassa ja kirkkaassa ruumiissa. Kaikki tämä siis kuuluu Pyhän Hengen tehtäviin."

Erkki Verkkonen puolestaan toteaa: *"Kadotetun ihmisen tuleminen Jumalan lapseksi ja pelastuksen täydelliseen osallisuuteen on yksi tapahtuma, jossa on eri vaiheita. Ensimmäisenä on syntyminen Jumalan lapseksi ja viimeisenä muuttuminen Kristuksen kirkastetun ruumiin kaltaiseksi ylösnousemuksessa."*[6]

Seuraavassa hahmotelmaa siitä, mitä siis voimme nähdäkseni ainakin sanoa yhdessä kristillisestä kasteesta sekä pohdintaa luterilaisena siitä, mitä edesmenneen Simo Lintisen varsin usein mainitsemasta "vanhan vapaakirkollisen perinteen" painottamasta seurakuntayhteyden perustasta "sydämen usko Jeesukseen Kristukseen ja tämän uskon tunnustaminen ihmisten edessä" voisi seurata sille, miten voimme kohdata toisemme kristittyinä ja eri kirkkoperinteiden edustajina. Liitymmehän läheisesti toisiimme yhteisen reformatorisen, Lutheriin ja yhteisen kristillisen uskon perintöön liittyvän taustamme sekä yhteisen suomalaisen kristillisen perinteen kautta. 1800-luvun lopulla Vapaakirkko oli aluksi luterilaisen kirkon herätysliike ja eriytyi siitä kaiketi baptististen vaikutteiden kautta.

Vapaakirkollisuuteen on kuulunut evankelioimisen priorisointi ja tähän liittyen tietty liikkumavara ajatellen kristillistä oppia, vaikka Raamattu onkin yhteisenä perustana, ja yhdessä voimme yhtyä vaikkapa Apostolisen uskontunnustuksen sisältöön. Tästä olikin seurauksena, että kirkon jäsenenä on ollut myös vauvaikäisenä luterilaisessa kirkossa kastettuja, jotka eivät ole ottaneet niin kutsuttua uskovien kastetta. Ei ole haluttu olla legalistisia, vaikka 1970-luvun alussa yhdyskuntajärjestyksessä rajattiinkin Vapaakirkon kastekäytäntönä olevan uskovien kaste. Pääkysymys tässä esitelmässä esitellyn vertailun ja neuvottelukunnassa käytyjen keskustelujen pohjalta onkin, voisiko Vapaakirkko virallisesti todeta, että se voi tunnustaa uskonsa Jeesukseen Kristukseen Herranaan ja Vapahtajanaan tunnustavan luterilaisen veljen ja sisaren kristityksi ymmärtäen, että vilpittömänä tunnustuksena tämä edellyttäisi myös luterilaisen sisaren tai veljen kasteen tunnustamista oikeaksi kristilliseksi kasteeksi? Emme luterilaisena voi erottaa kristittynä olemista ja kastettamme toisistaan. Luterilaisina voimme hyvin tunnustaa vapaakirkollisen kasteen kristilliseksi kasteeksi, kun se on toimitettu kolmiyhteisen Jumalan nimeen vettä käyttäen, seurakunnan yhteyteen liittämisen tarkoituksessa.

Tämä ei merkitsisi sitä, että Vapaakirkon tulisi muuttaa kastekäytäntöään, mutta se voisi merkitä sen pohtimista, annetaanko Vapaakirkkoon liittyvälle vilpittömälle kristitylle omantunnonvapaus siinä, näkeekö hän lapsena saamansa kasteen olevan oikea kaste, jonka lahjoista hän saa Jumalan armosta elää kiitollisena Herralle Kristukselle ja Pyhän Hengen työlle elämässään vai haluaako hän ottaa baptistisen kastekäytännön mukaisen kasteen.

5 Verkkonen 1990, 27, 29–30.

6 Verkkonen 1990, 24.

Kasteen asema ja merkitys Suomen vapaakirkollisessa perinteessä

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon neuvottelukunnan seminaari 23.11.2016. TEOPOLIS, Tampere

Timo Lehikoinen

Johdanto

Suomen Vapaakirkon kastenäkemyksen teologinen tarkastelu avautuu varsin eri lähtökohdista kuin monen muun kirkon tai herätysliikkeen. Vapaakirkolla ei ole tunnustuskirjoja tai muuta oppilausekokoelmaa, joissa määriteltäisiin tarkkarajaisesti kasteen tai muiden opinkohtien sisältö. Kirjallisia dokumentteja Vapaakirkon teologisista painotuksista on olemassa vain vähän.

Jotta Vapaakirkon näkemys kasteesta voidaan tarkemmin hahmottaa, on tarpeen tarkastella vapaakirkollisen herätyksen alkuajan elämää ja painopistealueita sekä kehitystä. Teologia ja opilliset asiat yleensäkään, eivät ole olleet keskeisellä sijalla sen elämässä ja historiassa. Vapaakirkollinen herätys syntyi elämän keskelle tilanteeseen, jossa julistettiin henkilökohtaisen uskon tärkeyttä ja sen mukanaan tuomaa vapautta ja iloa. Opilliset kysymykset tulivat ajankohtaisiksi ja niihin otettiin kantaa yhteisöelämän ja tilanteiden kautta tarpeen mukaan.

Vapaakirkollisen herätyksen synty ja tunnuspiirteet

Vuonna 1879 englantilainen ylimys lordi Radstock vieraili Helsingissä. Orastava herätys oli jo ollut ilmassa monissa rannikkokaupungeissa, mutta varsinainen vapaakirkollinen herätys syttyi Radstockin vierailun myötä pääkaupunkiin. Varsin nopeasti herätys levisi muillekin alueille tavoittaen ensin pääasiassa ruotsinkielistä väestöä, mutta erityisesti Tampereella melko nopeasti myös suomenkielisiä.

Vapaakirkollisen herätyksen synty ja kehitys toivat sille omat erityispiirteensä muihin tuon ajan herätysliikkeisiin nähden. Kun lestadiolaisuus ja herännäisyys lähtivät kansan syvistä riveistä, edellinen Lapin väestöstä, jälkimmäinen Savon talonpoikaisväestöstä, tavoitti vapaakirkollinen herätys ensin sivistynyttä ja kouluttautunutta kaupunkiväestöä. Tämän jälkeen se levisi myös maakuntiin muun muassa Pohjanmaalle ja Tampereelle tehdastyöläisten keskelle.

Vapaakirkollisella herätyksellä oli kolme hallitsevaa piirrettä:

1. **Ratkaisuun tähtäävä pelastuksen julistus ja sen mukanaan tuoma ilo**. ”Nyt on pelastuksen päivä”, oli usein julistuksen sisältönä. Jumala ottaa vastaan syntisen, uudistaa hänet sanansa ja Pyhän Hengen kautta. Tästä seuraa syntien anteeksiantamus ja ilo. Uudistunut ihminen elää tätä autuuden ja pelastusvarmuuden iloa. Vaasan läänin maaherran Aleksander Järnefeltin kuvaus hänen poikansa Arvid Järnefeltin kirjoittamassa romaanissa *Vanhempieni* avaa vapaakirkollisen herätyksen erityispiirrettä seuraavasti: ”Erikoisen voimakkaan vaikutuksen teki uskovaisten lapsellinen ilo. Se oli uutta ja ihmeellistä aikaisempien herätysliikkeiden korostuksiin verrattuna.”

2. **Toiminta**. Ilo Herrassa oli liikkeellepanijana Jumalan valtakunnan levittämiseksi. Näkymänä oli ”vaalenneet vainiot”, jonne jokaisen oli ehdittävä. Voimavarat suunnattiin käytännön työhön. Opilliset pohdinnat jäivät taka-alalle. Raittiustyö, turvakoti siveellisesti langenneille naisille ja orpokodit olivat keskeisiä käytännön toimintoja, joita evankeliumin levittämisen ohella työstettiin.

3. **Allianssikristillisyys.** Tavoitteena oli kaikkien kristittyjen yhteys. Tähän on osaltaan vaikuttanut lordi Radstockin julistus, joka henki allianssikristillisyyttä. Alkuaikoina vapaakirkollisten piirissä yksi keskeinen tavoite olikin yhdistää kaikki kristityt yhdeksi suureksi seurakunnaksi. Nähtiin, että muut herätysliikkeet olivat heikossa tilassa osit-

tain juuri keskinäisten erimielisyyksien vuoksi. Uusi herätysliike halusi välttää vastaavat kiistat. Tästä johtuen opilliset kysymykset, kuten kaste, jätettiin keskustelujen ulkopuolelle.

Vapaakirkollisen herätyksen tavoitteena ei ollut muodostaa omaa tietä kansankirkon rinnalle, vaan uudistaa kirkkoa yhdessä sen johdon kanssa. Tämän johdosta pidettiin siihen mennessä suurin Suomessa ollut allianssikokous Tampereella vuonna 1886. Osanottajia oli 234, mukaan lukien 26 luterilaista pappia. Kokouksen lopputulema oli vapaakirkollisen herätyksen ihanteille pettymys. Orastava, herätyksen edustajien mielestä "uusitestamentillinen seurakuntakäsitys" ei saanut jalansijaa kirkon näkemyksissä.

Opilliset kysymykset heräävät

Vapaakirkollisen herätyksen ihanteena oli kristittyjen yhteys, jossa opilliset erot olivat etenkin alussa sivuosassa. Opilliset kysymykset lopulta aukesivat käytännön elämän ja tilanteiden kautta. Alkuaikoina kysymykset käsittelivät seurakunnan olemusta, ehtoollista ja kastetta.

Seurakuntanäkemys

Seurakuntanäkemyksessä korostui henkilökohtainen usko kristittyjen keskinäisen yhteyden muodostajana. Seurakunta oli uskovien yhteisö. Oli luonnollista, että nämä kokoontuivat yhteen rukoilemaan, lukemaan Raamattua, "murtamaan leipää" ja tekemään myös työtä yhdessä. Näin vaivihkaa seurakuntaopiksi muodostui uskovien rukous- ja ehtoollisyhteydestä muodostuva paikallinen yhteisö, vapaaseurakunta. Taustalla oli yksinkertainen tulkinta Apostolien tekojen kohdasta 2:46: "Joka päivä he uskollisesti kokoontuivat temppeliin, ja kodeissaan he yhdessä mursivat leipää ja aterioivat riemullisin ja vilpittömin mielin."

Ehtoollisnäkemys

Ehtoollisnäkemyksen keskeinen sisältö liittyi läheisesti ymmärrykseen seurakunnasta uskovien yhteisönä. Kyse oli juuri uskovien yhteydestä, jossa leipää murrettiin. Kirjassa *Tehkää tie erämaahan* (Lehto, J. Salmensaari K. 1954, s. 31) kirjoitetaan seuraavaa: "Vapaakirkollisuus ei halunnut lähteä toteuttamaan löytämäänsä seurakuntatotuutta vallitsevan kirkon ulkopuolella, mutta kun kirkko ei ymmärtänyt niitä uskovaisia, joiden oli vaikea tuntea kristillistä yhteyttä sellaisen kirkkoväen kanssa, joka matkalla kirkkoon humalaisena pilkkasi uskovaisia ja sitten oli valmis heidän kanssaan käymään Herran pöytään, vei tämä väkisinkin uskoon tulleet pieniin uskoa tunnustavien keskeisiin rukoushetkiin."

Kastenäkemys

Alussa kastekysymys ei tuonut ongelmia vapaakirkollisessa herätyksessä lapsikasteen ollessa vallitseva tapa. Ehtoollisnäkemyksen myötä oli kuitenkin varsin luonnollista, että myös kaste tuli pian keskustelun kohteeksi. Jos ehtoollinen kuului uskovalle, niin toki myös kaste. Se oli ehtoollisen tavoin asetettu niitä varten, jotka "uskovat Herraan".

Kaste avautui vapaakirkolliselle väelle varsin yksinkertaisena totuutena. Lehto & Salmensaari kirjoittavat seuraavaa: "Evankeliumi ja kaste eivät ole vain apostolista aikaa, vaan kaikkia aikoja ja kaikkia kansoja varten. Tehdäänkö ihmiset kasteen kautta Jeesuksen opetuslapsiksi vai kastetaanko opetuslapsiksi tulleita? Ratkaisu saattoi näyttää erilaisten Raamatun käännösten valossa epävarmalta, mutta miten apostolit sovelsivat lähetyskäskyä käytäntöön, näkyi selvästi Apostolien teoissa ja se ratkaisi asian. Apostolit asettivat kuulijansa ratkaisun eteen, Jumalan valtakunta on tullut lähelle. Kristus on kuolemansa ja ylösnousemuksensa kautta avannut tien Jumalan valtakuntaan - uuteen elämään. Sen elämän vastaanottaminen vaatii parannusta ja mielenmuutosta. Parannuksessa Jumalan puoleen kääntyneet, evankeliumista osaksi tulleet, ottivat vastaan kasteen Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. He astuivat kasteen hautaan. Kasteesta tuli heille näkyvä ja tuntuva rajapyykki maailman ja Jumalan valtakunnan välille."

Kuten kuvaus osoittaa, tässä vaiheessa kasteen syvempi teologinen mietiskely ei ollut vapaakirkolliselle kansalle ajankohtaista. Kaste nähtiin sen todistajaksi, joka oli jo sisäisesti tapahtunut.

Vuonna 1886 Hjalmar Braxenin toiminta Tampereella oli yksi kastekysymyksen sysäyksistä. Hän toimi tuolloin Tampereen seurakunnan hoitajana. Braxen hylkäsi lapsikasteen, kastatti itsensä ja 15 muuta ihmistä. Tapaus johti siihen, että Braxenilta evättiin saarnalupa Puutarhakadun rukoushuoneella vuodeksi. Suurempaa muutosta kastekysymykseen ei kuitenkaan tapahtunut. Edelleen lapsikasteella oli enemmistön kannatus ja Braxen sai vuoden jälkeen jatkaa saarnaamista.

Muutenkaan kaste ei tässä vaiheessa saanut suurempaa sijaa vapaakirkollisen herätyksen kysymyksissä. Vaikka Tampereella oli tuolloin jo baptistien toimintaa, ei Braxenin näkemyksen katsottu olevan baptistinen. Hän ei ymmärtänyt kastetta "porttina seurakuntaan

tai ehtoollispöytään". Kaste ei hänen mukaansa ollut sen enempää erottaja kuin yhdistäjäkään. Syntyminen samasta Hengestä oli tärkeämpää. Kullakin kristityllä oli vapaus muodostaa näkemyksensä kasteesta. Tämä vapauden periaate konkretisoitui vapaakirkollisuuden alkuvaiheissa ja on leimannut sitä sen jälkeenkin. Vapaakirkon kirkkokunnan perustamisesta lähtien vuonna 1923 tunnustuksessa on kirjattu: "...emme seurakuntayhteyden määrääjäksi pane muuta kuin sydämen uskon Jeesukseen Kristukseen Jumalan Poikaan ja tämän uskon tunnustamisen ihmisten edessä."

Joka tapauksessa Hjalmar Braxenin toiminta Tampereella oli yhtenä sysäyksenä vapaakirkollisen herätyksen eriytymiseen evankelis-luterilaisesta kirkosta. 1800-luvun loppuvuosina osa vapaakirkollisen herätyksen väestä siirtyi metodistikirkkoon, joitakin baptisteihin tai juuri syntyneeseen Pelastusarmeijaan. Tilanne johti siihen, että myös vapaakirkollisen liikkeen oli tarpeen ilmaista, mitä se uskoo ja opettaa. Tämän tueksi laadittiin "Vapaakirkollisten ohjelma" vuonna 1889. Se ei kuitenkaan ottanut kantaa kastekysymykseen, vaan lähinnä seurakunnan olemukseen ja tehtävään sekä vapaakirkollisen herätyksen tehtävään uudistaa evankelis-luterilaista kirkkoa sisältäpäin.

Kastekysymys nousi esille Vapaakirkon järjestäydyttyä kirkkokunnaksi 1923. Kysymyksen ytimessä ei ollut niinkään se, mikä kastekäytäntö nähtiin oikeaksi, vaan keskiössä oli vapauden periaate: jatketaanko vai hylätäänkö? Jo tuolloin oli ilmassa kysymys siitä, tulisiko kaste asettaa seurakunnan jäsenyyden ja ehtoollispöydän ehdoksi. Tämä kysymys torjuttiin, samoin torjuttiin myös vapauden periaatteen poistaminen.

Tuolloisessa keskustelussa todettiin, että pitkään Suomessa vallinneen kastetradition vuoksi uskovan kasteelle "pakottaminen" ei ole soveliasta, eikä siitä pidättyvän "tuomitseminen". Ihanteellista olisi, jos uskoontulleet - niin pian kuin mahdollista - ottaisivat kasteen, mutta vuosisataisen kasteperinteen vuoksi vie aikansa, ennen kuin ihminen löytää omakohtaisesti ratkaisun kastekysymykseen. Kastenäkemys sinällään oli siis siinä mielessä käsitelty, että uskovan kaste nähtiin optimina. Vapauden periaatteen ja Pyhän Hengen uudestisynnyttävän työn nähtiin menevän kastenäkemyksen edelle, joten perimmäistä ratkaisua ei tuolloin tehty.

Keskustelu jatkui Vapaakirkon vuosikokouksessa 1932. Tuolloin edettiin äänestysvaiheeseen ja ratkaisun eteen. Äänestys kääntyi jälleen vapauden periaatteen puolelle, joten edelleen ihminen sai yksilöllisesti ratkaista kastekysymyksen Vapaakirkon sisällä.

Seuraavan kerran kysymys oli esillä 1951 Tampereen vuosikokouksessa. Tällöin yhdyskuntajärjestykseen lisättiin seuraava teksti:

"Kristillinen kaste toimitetaan Kristuksen Jeesuksen asetuksen ja apostolin esimerkin mukaisesti. Seurakunnan jäsenellä on oikeus noudattaa sitä käytäntöä, jonka hän on Jumalan sanasta vakaumuksekseen saanut." Tässä tekstissä painottuu edelleen vapauden periaate. Myös avoimuus yksilökohtaiseen ratkaisuun korostuu.

Keskustelu kasteesta jatkui edelleen 1960-luvulla. Päätöksen eteen tultiin jälleen 1970-luvun alussa, jolloin yhdyskuntajärjestykseen kirjattiin voimassa oleva käytäntö: "Kristillinen kaste toimitetaan uskovalle veteen upottamalla Kristuksen Jeesuksen asetuksen mukaisesti Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen."

Pohdintaa vapaakirkollisesta kastekäsityksestä

Kuten edellä ollut yhteenveto kastekysymyksen historiasta Suomen Vapaakirkossa osoittaa, ei siihen ole sisältynyt kattavaa teologista pohdintaa. Vapaakirkollisen liikkeen intressit ovat olleet vahvasti käytännön työssä ja elämässä, jota kautta myös näkemys kasteesta kehittyi. Näkemyksen katsottiin perustuvan Raamatun ilmoitukseen: kaste todisti uudestisyntymistä, joka sisäisesti oli jo tapahtunut. Kaste julistaa sitoutumista uuteen elämään ja Kristuksen seuraamiseen ja on irtisanoutumista vanhasta elämästä ja sen synnillisistä tavoista. Tässä mielessä se on näkyvä ja tuntuva rajapyykki maailman ja Jumalan valtakunnan välillä.

Vahva allianssihenkisyys tietyllä tavalla puski jakavia oppikysymyksiä keskiöstä kehälle. Kaste kuului näihin seikkoihin. Usko ja uudestisyntyminen korostuivat monien muiden kysymysten jäädessä taaemmaksi. Allianssihenkisyys huipentui "vapauden periaatteessa": yksilö saakoon itse ratkaista, minkä kastekäytännön oikeaksi kokee. Vasta 1970 alussa yhdyskuntajärjestyksessä määriteltiin kasteopin rajatumpi sisältö, vaikka käytännössä jo sitä edeltäneinä vuosikymmeninä uskovan kaste olikin ollut seurakuntien käytäntönä.

Vapauden periaate on edelleen nähtävissä Suomen Vapaakirkon tunnustuksessa. Tunnustuksessa lukee: "Toteuttaaksemme sitä kristillisen yhteyden aatetta, jota Uusi testamentti esittää, emme seurakuntayhteyden määrääjäksi pane muuta kuin sydämen uskon Jeesukseen Kristukseen Jumalan Poikaan ja tämän uskon tunnustamisen ihmisten edessä."

Tätä kautta on siten mahdollista, että Vapaakirkon seurakunnissa on jäseniä, joita ei ole kastettu Vapaakirkon käytännön mukaisesti uskovan kasteella. Tämä ei kuitenkaan poista sitä tosiasiaa, että Suomen Vapaakirkossa opetetaan ja toteutetaan yhdyskuntajärjestyksen mukaisesti ainoastaan uskovien kastetta. Monet seurakunnat käytännössä edellyttävät sitä myös seurakunnan jäsenyyteen.

Vapaakirkollisessa näkemyksessä korostuu uudestisyntymisen yksilökohtaisuus. Jumala ottaa vastaan ihmisen yksilönä ja uudistaa hänet Pyhän Hengen kautta Kristuksen työhön perustuen. Vapaakirkon näkökulmasta jokainen, jota edellä kuvattu koskee, on kristitty kirkkokunnasta riippumatta. Tällaisen uskon tunnustaminen on vapaakirkollisuudelle ominaista, ellei lähtökohtaista. Tästä kumpuaa elämänmittainen tie. Vapaakirkollisuus näkee, että kristityn elämän tulee olla "evankeliumin arvon mukaista", elinikäistä opettelua ja kasvamista siihen.

Kuten historiallisessa katsauksessa totesimme, vapaakirkollisuus on jo alkuajoista ymmärtänyt kasteen liittyvän uskovien yhteisöön. Näkemyksen mukaan kaste ei ole kastamista kristilliseen uskoon. Kysymys on enemmän siitä, että kaste todistaa uudestisyntymisen todellisuutta kastettavan elämässä. Hän sitoutuu siihen, jonka on ottanut vastaan. "Kuoleminen Kristuksen kanssa" on hänen sovituskuolemansa tunnustamista ihmisen oman kuoleman sijasta. "Hautaaminen" kasteessa sinetöi tämän kuoleman. Kastettava samaistuu Kristuksen kuolemaan ja hautaamiseen. Tämän jälkeen seuraa elämä uuden järjestyksen mukaan, jossa synnin ei tule ihmistä hallita, vaan hänen tulee pitää itseään synnille kuolleena, mutta Jumalalle elävänä Jeesuksessa Kristuksessa.

Luterilaiset ja vapaakirkolliset kristillisestä kasteesta

Yhteenveto Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon neuvottelukunnan keskusteluista 18.4.2018

1. Pelastuksen perustana on Jumalan armo Jeesuksessa Kristuksessa, jonka ihminen ottaa uskon kautta vastaan (lut. CA[1] 9). Vapaakirkolliset painottavat kasteessa enemmän kastettavan tietoista uskoa kuin luterilaiset, jotka kastavat enimmäkseen sylilapsia. Molempien mukaan kaste tapahtuu seurakunnan keskellä ja valtuuttamana.

2. Luterilaisille kaste on yksi armonvälineistä, joita ovat Jumalan sana ja sakramentit, ja vapaakirkollisille Kristuksen säätämä seurakunnallinen pyhä toimitus. Luterilaisille kaste on vaikuttava pelastuksen lahjojen välittäjä (1 Piet. 3:21). Sen lahja otetaan vastaan Pyhän Hengen sanan ja sakramentin välityksellä herättämän vanhurskauttavan uskon kautta (CA 5).

   Vapaakirkollisille kaste todistaa Kristuksen työn voimasta ja vahvistaa uskossa vastaanotetun pelastuksen lahjan merkityksen. Siitä päästään osalliseksi Jumalan sanan ja Pyhän Hengen vaikuttaman uskon kautta.

3. Kaste perustuu Jeesuksen käskyyn (Matt. 28:18–20).

4. Kaste liittää seurakunnan yhteyteen (KO[2] 35).

   Vapaakirkollisille kaste todistaa uskovan yhteydestä Kristukseen ja hänen ruumiiseensa, seurakuntaan. Se on sydämen uskon julkista tunnustamista, joka on Vapaakirkossa seurakunnan jäsenyyden edellytys. (SVK tunnustus, kohta 3.) Vapaakirkon yhdyskuntajärjestys (28 §) toteaa, että ”varsinaiseksi jäseneksi hyväksyttävältä edellytetään, että hän on täyttänyt 15 vuotta, on uudestisyntynyt kristitty ja tahtoo toteuttaa Vapaakirkon periaatteita.”

5. Kristillinen kaste tulee toimittaa vettä käyttäen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen (KO 34, Vapaakirkon yhdyskuntajärjestys 47§).

6. Molemmat tähdentävät evankeliumin julistamisen ensisijaisuutta kasteen yhteydessä. Luterilaiset korostavat Jumalan sanan liittymistä aineeseen, kasteen veteen (KO 34), ja vapaakirkolliset Jumalan sanan vaikutusta uskon kautta sydämeen.

7. Vapaakirkossa toimitetaan kaste upotuskasteena, ja se on myös luterilaisille mahdollinen, vaikka yleensä kaste toimitetaan valelukasteena. Esimerkiksi Lutherin aikaan upotuskaste oli kasteen perusmuoto, ja sille on tukea myös varhaiskirkon perinteessä.

8. Kasteen toimittaa luterilaisessa kirkossa pappi, poikkeuksena hätäkaste. Vapaakirkossa kasteen voi toimittaa seurakunnan valtuuttama jäsen yleisen pappeuden mukaisesti.

9. Usko ja kaste kuuluvat yhteen.
   Uskon kautta syntynyt Kristus-yhteys ja kaste liittyvät olennaisesti yhteen. Vapaakirkossa kaste seuraa ihmiselle lahjoitettua uskoa. Vapaakirkollisille usko merkitsee tässä yhteydessä sydämen uskoa Jeesukseen Kristukseen ja sen tunnustamista ihmisten edessä. Uskoa vahvistetaan opettamalla seurakunnan yhteydessä ja esimerkiksi 15-vuotiaille järjestettävällä seurakuntakoululeirillä.

   Luterilaisen kristinopin mukaan ”Pyhä Henki synnyttää meidät uudesti ja lahjoittaa meille uskon, jolla voimme tarttua kasteen lupauksiin” (KO 35). Luterilaisessa kastetoimituksessa uskontunnustus lausutaan yhdessä. Sen lausuvat kummit ja läsnäoleva seurakunta kastettavan puolesta, jos kastettava on vielä sylilapsi. Kastettua vahviste-

1 Augsburgin tunnustus, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Tunnustuskirjat: www.tunnustuskirjat.fi/augstunn.html

2 KO = Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Katekismus eli kristinoppi 1999: www.katekismus.fi

taan kristillisen kasvatuksen kautta. Erityisesti konfirmaatiossa seurakunnan jäsenen uskoa vahvistetaan, hänen puolestaan rukoillaan ja siunataan kätten päällepanemisen kautta apostolisella siunauksella.

10. Kaste ei ole vain yksittäiseen hetkeen, kasteen aktiin, liittyvä tapahtuma, vaan se tulee ymmärtää osana kristityn elämän kokonaisuutta, johon liittyvät kristillinen kasvatus, opetus ja julistus sekä ehtoollinen osana seurakunnan yhteydessä elämistä. Kristitty on Kristuksen ruumiin ja Jumalan kansan jäsen sekä Pyhän Hengen temppeli (1. Kor, 12:12; 1 Piet. 2:9–10; 1 Kor. 6:19).

11. Kastettuja kutsutaan elämään Kristusta seuraten ja päivittäisessä parannuksessa.
"Kaste velvoittaa luottamaan yksin Kristukseen ja elämään hänen esimerkkinsä mukaisesti. ... Kun turvaudumme kasteen armoon, meidän ei tarvitse omin voimin tehdä parannusta. Pyhä Henki kitkee meistä joka päivä itsekkyyttämme ja herättää meissä uutta uskoa ja rakkautta." (KO 36) Vapaakirkollisen käsityksen mukaan sydämen usko Jeesukseen ja evankeliumi vaikuttavat ja tulevat esiin kaikilla elämän alueilla. Usko perustuu Jumalan armoon Kristuksessa ja se vapauttaa elämään Jumalan lapsena ja Jeesuksen seuraajana.

12. Voimme luterilaisina ja vapaakirkollisina tunnustaa sellaisen kasteen, jonka kristillisen uskonsa tunnustanut on saanut ja joka on toimitettu upotuskasteena Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.

    Vapaakirkon yhdyskuntajärjestyksen mukaan kirkossa on käytössä uskovien kaste: "Kristillinen kaste toimitetaan uskoville veteen upottamalla Kristuksen Jeesuksen asetuksen mukaisesti, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen" (Vapaakirkon yhdyskuntajärjestys 47 §). Luterilaiset pitävät samoin tärkeänä uskoa Jeesukseen Kristukseen, mutta painottavat kasteen ja uskon olevan Jumalan teko ja kasteen liiton olevan tarjolla kaikille, myös vastasyntyneille (Mark. 10:13–16, KO 35). Siksi luterilaiset kastavat myös pieniä lapsia uskontunnustuksen mukaiseen kristilliseen uskoon ja sen lupausten omistamiseen Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteydessä. Vapaakirkolliset puolestaan asettavat pienet lapset rukoillen Jumalan siunauksen varaan ja hänen lupaustensa omistamiseen Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteydessä ja odottavat Jumalan tekojen tulemista esille uskon syntymisen myötä. Myös Vapaakirkko haluaa rohkaista ja tukea lapsen kristillistä kasvatusta.

13. Voimme luterilaisina tunnustaa Vapaakirkon kasteet, jotka on toimitettu vettä käyttäen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Vapaakirkolliset voivat tunnustaa sellaisen luterilaisen kristityksi, joka tunnustaa julkisesti uskonsa Jeesukseen Kristukseen. Tämä tarkoittaa luterilaisesta näkökulmasta myös hänen kasteensa tunnustamista, koska kaste ja usko kuuluvat yhteen. Vapaakirkon näkökulmasta lapsena kastettu, henkilökohtaisen uskonratkaisun tehnyt tunnustetaan kristityksi hänen sydämen uskonsa perusteella. Käytössä on uskovien kaste. Vapaakirkon mukaan kasteen vastaanottaminen osoittaa uskon kuuliaisuutta. Sen kautta uskova sitoutuu Kristuksen kuoleman ja ylösnousemuksen osallisuuteen. Edellyttäen, että Vapaakirkon opetus uskovien kasteesta on seurakunnan yleisen opetuksen lähtökohta, joissakin Vapaakirkon seurakunnissa on seurakunnan itsenäisen päätöksen perusteella mahdollista hyväksyä lapsena kastettu henkilö jäsenekseen ilman uskovien kastetta sydämen uskon perusteella.

”Lahkolaisesta” ja ”laitoskirkkolaisesta” sisareksi ja veljeksi Jeesuksessa Kristuksessa.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntailiikkeen lähenevät tiet.

ALUSTUS LUTERILAIS-HELLUNTAILAISTA NEUVOTTELUKUNTAA VARTEN 30.5.2016

Tomi Karttunen

Helluntailiikkeen synty Suomessa

Suomen evankelis-luterilainen kirkko sai toimia kansan valtaenemmistön kirkkona, ja 1600-luvun karoliinisen kirkkolain myötä myös valtiokirkkona, yli 300 vuotta ennen kuin ensimmäiset protestanttiset ”eriuskolaisliikkeet” saapuivat Suomeen. Vastaavasti Katolinen kirkko oli toiminut Suomessa järjestäytyneemmin liki 400 vuotta ennen kuin luterilaisuus reformoi kirkollista elämää. 1800-luvun kansallisromanttisessa mielenmaisemassa evankelis-luterilainen kirkko piti itseään kristillisyyden vaalijana ja suomalaisen kulttuurin luojana. 1800-luvun lopun yhteiskunnalliset muutokset toivat mukanaan uusia aatteita Suomeen; kirkko joutui reagoimaan uusiin haasteisiin. Paineiden keskellä luterilaisen kirkon ylin johto vetäytyi vuosisadan vaihteessa ”siilipuolustukseen” ja pitäytyi vanhoissa toimintamalleissa. Arkkipiispa Gustaf Johansson, joka johti kirkon vanhoillista siipeä, suhtautui hyvin kielteisesti uusiin ilmiöihin, kuten vapaisiin suuntiin, allianssikristillisyyteen ja ekumeniaan. Nuorempi sukupolvi papistoa yritti uudistaa seurakuntaelämää ja aloitteli dialogia uusien liikkeiden kanssa. Tähän kontekstiin ajoittui helluntailiikkeen tulo Suomeen.

Maailmanlaajuisesti nykyisen helluntailiikkeen katsotaan muodostuneen vuosien 1886–1906 herätysten myötä Yhdysvalloissa. 1800-luvun ”suuret herätykset” sekä metodistikirkon piirissä syntynyt herätysliikehdintä olivat osaltaan muokanneet maaperää, ja niin kutsutun pyhitysliikkeen (Holiness) pohjalta muodostui Church of God -kirkko (1886). Kansasin Topekan Bethel College -raamattukoulun toiminta 1900–03 oli tärkeää sekä erityisesti ns. Azusa-kadun herätys Los Angelesissa vuodesta 1906 alkaen. Maailmanlaajuisesti ajatellen etenkin Los Angelesin tapahtumat olivat ratkaisevia ajatellen helluntailiikkeen leviämistä. Vanhalta mantereelta tuli sitä kautta virikkeitä, että USA:ssa oli kuultu Walesissa 1904 puhjenneesta herätyksestä ja baptistipastori Joseph Smale vieraili Walesissa vuonna 1905 tutustuen liikehdinnän vaikuttajaan Evan Robertsiin. Smale toi mukanaan omaan seurakuntaansa uusia toimintatapoja, joiden vuoksi hän joutui vaikeuksiin ja perusti uuden seurakunnan, jonka jäsenenä oli muuan Frank Bartleman, jolla oli sitten keskeinen rooli Azusa-kadun herätyksessä. Kaiken kaikkiaan liikkeen alkuperä on siis moninainen ja heterogeeninen, mikä heijastuu myös tämän päivän globaaliin helluntailaisuuteen ja jota kerrannaisvaikutukset ovat kirjavoittaneet entisestään.

Suomessa helluntailiike on vaikuttanut vuodesta 1907 alkaen. Alku liittyy ajan yhteiskunnan suuriin muutoksiin. Herätysliikkeet olivat alkaneet murtaa kirkollista yhtenäiskulttuuria ja helluntailiike jatkoi tätä. Samalla se rakensi omalla tavallaan kansalaisyhteiskuntaa sekä edisti valistuksen ja pietismin individualistista uskonnollisuutta. Tämä tuli näkyviin subjektiivisten, yksilöllisten voimakkaiden uskonkokemusten korostamisessa. Jo varhain liikettä käsiteltiin myös kirjallisuudessa. Tuomiorovasti Aleksander Auvinen kirjoitti teoksen *Nykyaikaiset herätysliikkeet ulkomailla* (1908) ja professori Antti J. Pietilä kriittisen kirjan *Helluntai-liike* (1913). Ensimmäisiin helluntailiikkeen edustajiin Suomessa luetaan ruotsalaiset saarnaajat Greta Anderson ja Anne Blom, jotka tulivat pienen ryhmän kanssa Etelä-Suomeen juuri 1907. Vuoden 1908 alussa he sitten siirtyivät ruotsinkieliselle Pohjanmaalle. Seuraava sysäys tuli New Yorkissa 1906 henkikasteen saaneen ja kielillä puhuneen norjalaisen metodistipastorin Thomas Ball Barratin vierailujen myötä vuonna 1911.

Tietoja Barrattin toiminnasta oli saatu Kotimaa-lehden välityksellä, jonka toiminnasta sittemmin helluntailiikkeeseen siirtynyt päätoimittaja Pekka Brofeldt oli hyvin kiinnostunut. Erityisesti metodistien, joidenkin Suomen lähetysseuran työntekijöiden ja ”narvalaiseen” haaraan kuuluneiden lestadiolaisten parissa

osoitettiin kiinnostusta ja vierailtiinkin Oslossa Barrattia kuulemassa jo ennen tämän Suomen-vierailua. Toinen merkittävä norjalainen vaikuttaja Suomessa oli Gerhard Olsen Smidt. Yhdysvaltalaisesta helluntailiikkeestä Suomessa vierailivat J.H. King vuonna 1912 ja Frank Bartleman 1914. Barrattin lehteä Korsets Seier alettiin 1912 julkaista suomeksi nimellä Ristin Voitto. Ensimmäinen maailmansota hidasti leviämistä, mutta sodan jälkeen laajeneminen jatkui. Ennen vuoden 1923 uskonnonvapauslakia liikkeellä oli noin 10 000 kannattajaa. Vuonna 1915 perustettiin Helsinkiin ensimmäinen seurakunta. Alkuvaiheeseen kuuluivat myös liikkeen sisäiset opilliset ristiriidat sekä kiistely seurakunnallisesta järjestäytymisestä.

Eriuskolaislaista uskonnonvapauteen ja kampanjointi kirkosta eroamiseksi

Juha Seppo on tutkimuksessaan *Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöt ja evankelis-luterilaisesta kirkosta eroaminen Suomessa vuosina 1923–1930* (1983) selvittänyt tilannetta uskonnonvapauden astuttua voimaan. 1800-luvun teollistumisvaiheen yhteydessä Suomeen oli tullut useita angloamerikkalaislähtöisiä kristillisiä yhteisöjä, joiden toimintavapautta rajoittivat puutteet uskonnonvapaudessa. Baptistit ja metodistit turvasivat toimintansa vuoden 1889 eriuskolaislain pohjalta, mutta katsoivat järjestelyjen jääneen puolitiehen. Uskonnonvapauslain tultua voimaan kirkosta eroajista 9 % on arveltu kuuluneen helluntailiikkeeseen. 54 % kaikista erokeskuksista ja -seurakunnista oli helluntailaisvaikutteisia. Suurin oli sen panos Viipurin läänissä.

Helluntailiikkeen piirissä lähdettiin siitä, että luterilaisesta kirkosta eroaminen oli vain sisäisen kirkosta eroamisen viimeistelyä, laitoskirkon jättämistä. Tällaisen "nimellissuhteen" katkaiseminen ei kuitenkaan sekään osoittautunut helpoksi. Helluntailiike käynnistikin kirkosta eroamispropagandan, jossa saatettiin käyttää irrallisia raamatunjakeita osoittamaan, että kirkosta eroaminen olisi ikään kuin "raamatullinen" välttämättömyys. Eroratkaisun saatettiin myös sanoa olevan jokaiselle "helluntaivaloon" tulleelle moraalinen välttämättömyys. Näin ollen ei aina haluttu kunnioittaa yksilön omantunnonvapautta ja oikeutta itsenäisesti päättää uskontokannastaan. Lisäpontta erovaateille saatiin hautasijakiistoista sekä paikallisiksi helluntaiseurakunniksi organisoitumisesta.

Juha Sepon mukaan helluntailiikkeen kirkosta eroamispropagandan aalto kesti aina vuoden 1925 alkupuolelle asti. Sen jälkeen kysymyksenasettelun painopiste siirtyi kirkosta eronneiden uskonnonvapauden toteutumisen tarkkailuun. Alettiin myös mukautua siihen, etteivät kaikki helluntailiikettä lähellä olevat ja sitä taloudellisesti tukevat henkilöt eronneet luterilaisesta kirkosta. Syntyi kaksoisjäsenyyden ongelma, joka oli keskeisesti esillä myös 1980-luvun oppikeskusteluissa. Monia uskonnollisiin vähemmistöihin kuuluneita pidättelivät luterilaisen kirkon jäsenyydessä vuosikausien tottumus ja ympäristön sosiaalinen paine sekä halu välttää kirkosta eroamisen aiheuttamat hautasijavaikeudet. 1920-luvun henkisessä ilmastossa valkoinen Suomi myös pyrki kansallisen integraation toteuttamiseen; siinä luterilaisella kirkolla oli oma paikkansa. Vierasperäiseksi koetut vaihtoehdot näyttivät helposti epäilyttäviltä ja vierailta suomalaisessa miljöössä. Tämä vähensi luterilaisen kirkon vastaista asennoitumista.

Yhteisöihin siirtyminen merkitsi kaikkiaan niiden kristillisen peruskatsomuksen ja arvomaailman hyväksymistä. Kuitenkin tiettyjen yhteisöjen ammatillis-yhteiskunnallinen rakenne, yhteiskuntapakoisuus ja kulttuurinen sulkeutuneisuus tuovat niiden profiiliin myös sosiaalisen eristymisen ja vieraantumisen piirteitä. Näille ryhmille luterilainen kirkko ei ollut vain uskonnollisesti, vaan myös kulttuuriltaan ja sosiaaliselta todellisuudeltaan vieras. Asianomainen saattoi löytää uudesta yhteisöstä hengellisen kodin, joka tyydytti häntä uskonnollis-yhteisöllisesti luterilaista kirkkoa paremmin.

Helluntailaisuus luterilaisen kirkon ja sen työntekijöiden arvioimana 1923–1979

Entinen Kirkon tutkimuskeskuksen johtaja Harri Heino (1944–99) käsitteli useaan otteeseen kirkkososiologisesti helluntailiikettä ja karismaattisuutta sekä yleensä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suhteiden kehittymistä vapaakirkkoihin. Vuonna 1982 hän julkaisi tutkimuksen, jossa käsiteltiin vapaakirkkojen arviointia ev.-lut. kirkossa sen viisi- ja nelivuotiskertomusten valossa vuosina 1923–1979. Kausi alkaa uskonnonvapauslain voimaan tulemisesta vuonna 1923.

Huolta aiheutti tuolloin kehitys luterilaisesta kirkosta eroamisten suhteen uskonnonvapauslain tultua voimaan. Vuosien 1923–27 kertomuksessa todettiin helluntailiikkeestä: "Liike on jyrkästi kirkonvastainen ja on aiheuttanut lukuisia eroamisia siviilirekisteriin". Vain yhdessä seurakunnassa on raportin mukaan yritetty pyrkiä yhteistyöhön papiston kanssa.

Vuosien 1928–31 nelivuotiskertomuksessa todetaan, että helluntailiike toimii uskonnollisessa mielessä hajottavasti ja johtaa siveellisessä mielessä hengelliseen ylpeyteen, joka tuo lankeemuksen vaaran. Arvioitiin, että helluntailiike on suurin vaikuttaja muihin "lahkoihin" nähden, mutta että sillä ei ole enää samaa leviämisvoimaa kuin aiemmin. Vuosilta 1937–41 sitten todettiin, että helluntailiike on valtasuunta "lahkojen" joukossa, mutta että se on pysähdyksissä kaikkialla muualla kuin Helsingissä.

Sotien aikaiset koettelemukset ja kansan yhdistyminen yhteisen uhan alla näkynevät jossain määrin vuosien 1942–46 raportoinnissa. Helluntailaisuuden arvioitiin omaksuneen baptistisia ja vapaakirkollisia aineksia näiden liikkeiden heikentyessä. Todettiin, että vapaakirkot ovat myös oppineet helluntailaisilta paljon, mutta "silti osaavat käyttäytyä ja heitä nähdään myös kirkossa". Osa kirkkoherroista kuitenkin suhtautui helluntailaisiin myönteisesti. Useimpien helluntailaisista kuitenkin kerrotaan suhtautuvan kirkkoon "vihamielisesti, halveksivasti, epäsuopeasti, kylmästi ja arvostelevasti". Yhteistyötä ei sallita eikä myöskään seurakuntalaisten käyntiä kirkon järjestämissä tilaisuuksissa. Tilastojen mukaan helluntailiike oli nousussa.

Seuraava arvio on vuosilta 1962–66. Helluntailaisia arvioidaan olevan 40 000, eli se oli suurin luterilaisen kirkon ulkopuolinen ryhmä. Kirkkoon kohdistuva arvostelu oli muuttunut maltillisemmaksi kertomuksen mukaan. Hajaannusta olivat aiheuttaneet toiminnallaan saarnaaja Vilho Soininen sekä amerikkalainen saarnaaja Tommy Hicks.

Vuosien 1976–79 raportissa todetaan, että helluntailaisten toimintaa oli 502 luterilaisen seurakunnan alueella eli 85 %:ssa silloisista seurakunnista. Heidän vaikutuspiirissään olevien seurakuntien määrä oli kuitenkin laskenut. Vain pienet maalaisseurakunnat olivat heidän vaikutuksensa ulkopuolella. Ne helluntaiseurakunnat, jotka ovat aiemminkin olleet aktiivisia, olivat puolestaan jatkaneet kasvuaan. 18 % kirkkoherroista, joiden alueella oli helluntailaisten toimintaa, katsoivat sen aiheuttavan ongelmia. Koko maan kirkkoherroista sama luku on 15 %. Suurimmat ongelma-alueet olivat olleet Pohjois- ja Väli-Suomen alueella, Lapuan, Kuopion ja Oulun hiippakunnissa. Helluntailaisuuden koettiin aiheuttavan eniten ongelmia maaseutuseurakunnissa verrattuna kaupunkiseurakuntiin. Yhteistoimintaa puolestaan oli eniten Mikkelin, Helsingin, Porvoon ja Tampereen hiippakunnissa. Vain Helsingissä ja Porvoossa oli enemmän myönteisiä yhteistyökokemuksia kuin ongelmia.

1960–70-luvun taitteeseen ajoittui myös yhteiskristillisten karismaattisten kokousten pitämisen aloittaminen. Merkittävä käänne tapahtui, kun lapualaislähtöinen helluntaisaarnaaja Niilo Yli-Vainio sai laajaa julkisuutta kokoustoiminnalleen vuodesta 1977 alkaen. Hänen kokouksissaan oli selkeitä karismaattisia vaikutteita. Myös luterilaisessa kirkossa alettiin pitää karismaattisia kokouksia etenkin Hengen uudistus kirkossamme -nimellä tunnetun liikkeen piirissä. Yhteiseksi tehtäväksi kristittyjen kesken tuli karismaattisuuden rakentava integroiminen osaksi kirkkojen ja uskonnollisten yhdyskuntien toimintaa. "Yhteiskristillisen" toiminnan peruslähtökohtana oli vain niistä uskon sisältöön liittyvistä asioista puhuminen, joiden koettiin olevan jokseenkin samoja kaikille osapuolille. Sitä vastoin oppi seurakunnasta ja sakramenteista, erityisesti kasteesta, painui taustalle, koska näistä puhumisen ajateltiin voivan johtaa konfliktiin yhteisön sisällä.

Tämän jälkeen on sitten 1990-luvulta alkaen syntynyt uuskarismaattisia, usein etnisiä seurakuntia, jotka ovat tuoneet mukanaan oman uuden ekumeenisen haasteensa vakiintuneille suomalaisille kirkoille ja uskonnollisille yhdyskunnille.

Summa summarum: lahko-sanaa käytettiin esimerkiksi helluntailaisista Heinon mukaan vielä 1900-luvun jälkipuoliskolle asti varsin yleisesti. Vielä toisen maailmansodan jälkeen tämä näkyy myös luterilaisen kirkon vuosikertomuksissa. Aiempaa myönteisempi suhtautumistapa alkoi näkyä 1950-60-luvun vaihteessa, jolloin luovuttiin kokonaan lahko-sanan käytöstä virallisissa kirkollisissa yhteyksissä. 1980-luvulla aloitettiin yhteistyötä painottavat oppikeskustelut ensin Vapaakirkon kanssa 1983–83 ja 1987–89 helluntaiherätyksen kanssa.

1980-luvun käänne kohti virallista teologista dialogia

Lapuan hiippakunnan piispa Yrjö Sariola oli tehnyt Vapaakirkon 100-vuotiskesäjuhlilla v. 1979 aloitteen teologisten keskustelujen aloittamisesta Vapaakirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon välillä. Vähitellen asia eteni. Vuonna 1981 järjestettiin Oulun Kirkkopäivillä Harri Heinon organisoimana niin sanottu esiseminaari teemalla "Luterilainen kirkko ja vapaat suunnat". Esiseminaarin lähtökohtana oli laajempi keskustelu luterilaisen kirkon ja vapaiden suuntien välisistä suhteista ilman, että he edustaisivat virallisesti omia kirkkojaan tai yhteisöjään. Seminaari sisälsi viisi tavoitetta:

1. Kiinnittää huomiota luterilaisen kirkon ja vapaiden suuntien välisten suhteiden kehittämiseen.

2. Tarkastella jo olemassa olevia yhteistyöelimiä ja arvioida niiden toimintaa ja kehittymismahdollisuuksia.

3. Selvitellä eri yhteisöjen edustamia käsityksiä siitä, mitkä tavoitteet ovat realistisia haluttaessa kehittää luterilaisen kirkon ja vapaiden suuntien välisiä suhteita.

4. Löytää niitä kysymyksiä, joissa olisi pyrittävä nykyistä laajempaan yhteistyöhön sekä niitä ongelmia, jotka eri kirkkojen ja kristillisten yhteisöjen piirissä nähdään esteinä yhteistyön kehittymiselle – nämä kysymykset voivat olla luonteeltaan sekä käytännöllisiä että opillisia.

5. Luoda edellytyksiä luterilaisen kirkon ja vapaiden suuntien väliselle keskustelulle sekä valtakunnallisella että paikallisella tasolla.

Harri Heino aloitti selventämällä tilannetta Suomessa eri kirkkokuntien ja yhteisöjen välillä. Hän mainitsi, että Suomessa oli vuoden 1980 alussa 17 uskonnonvapauslain nojalla rekisteröitynyttä uskontokuntaa. Näiden lukujen ohella hän myös totesi, että helluntaiseurakunnat muodostavat käytännössä Suomen toiseksi suurimman tunnuskunnan ohittaen siis ortodoksisen kirkon. Heinon kirkkososiologinen johtopäätös suhteesta vapaisiin suuntiin onkin: "Pelkästään niiden jäsenmäärät estävät käyttämästä huolimattomasti ja halventavassa merkityksessä aiemmin yleistä 'lahko'-sanaa."

Heino otti kuitenkin esiin myös Suomen luterilaisen kirkon piirissä esiintyneet yleiset pelot. Niilo Yli-Vainion toiminnan myötä esiin nousseen ja luterilaistenkin kristittyjen parissa kiinnostusta herättäneen karismaattisen liikkeen myötä pelättiin, että helluntailaisuuden erityisopit siirtyisivät kirkon sisälle tai vetäisivät jäseniä mukaan toimintaansa. Kehitys ei kuitenkaan ollut aiheuttanut joukkosiirtymiä eri kirkkojen välillä, vaan kehitys oli ennemminkin johtanut identiteettien selkiintymiseen sekä edesauttanut kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen keskinäisiä suhteita. Vielä 1982 ei ollut käyty virallisia "korkean tason neuvotteluita" luterilaisen kirkon ja vapaiden suuntien välillä, mutta yhteistyötä oli jo ollut esimerkiksi Suomen Ekumeenisen Neuvoston jaostoissa ja neuvoston seminaareissa, 1970-luvulla järjestetyissä valtakunnallisissa suurkokouksissa, paikallistason yhteistyössä, tunnuskuntiin sitoutumattomissa järjestöissä, yksittäisten kristittyjen taholta ja erilaisissa tiedotusvälineissä sekä julkaisuissa.

Yksi ongelman tuottaja oli helluntaiherätyksen osalta se, ettei se ollut järjestäytynyt omaksi uskonnolliseksi yhdyskunnaksi. Kaksoisjäsenyys oli ongelma, sillä moni helluntaiseurakuntien jäsenistä oli jäsenenä jossakin kirkossa ja pääasiassa luterilaisessa kirkossa. Toinen ongelmakohta oli vahvasti proselytismi ja sen ehkäisemisen edellyttämät yhteiset pelisäännöt. Proselytismi on laajalti katsottu sopimattomaksi ekumeenisessa liikkeessä. Heino kuitenkin huomautti, että ilmeisesti aktiivisten seurakuntalaisten kalastelu on katsottu laajasti kyseenalaiseksi myös vapaissa suunnissa.

Helluntaiherätyksen puolesta puheenvuoron käyttänyt Valtter Luoto keskittyi poimimaan esille vain yhden ongelmakohdan, jonka hän katsoi keskeiseksi luterilaisten ja helluntailaisten välillä. Luodon mukaan kysymys on erilaisesta seurakuntanäkemyksestä, johon sisältyy vahvasti kysymys kasteesta. Hänen mukaansa ei ole ihme, että yhteistyö hiertää pahasti kirkkojen välillä, kun luterilaisten mielestä tapahtuu uudesti kastaminen, joka nähdään luterilaisessa kirkossa lapsikasteen halveksimisena ja siten syntinä. Luoto mainitsi, että he eivät voi lähteä siitä liikkeelle, että kaikki kastetut ja luterilaiseen kirkkoon kuuluvat olisivat Raamatun sanan mukaisesti uskovia kristittyjä. He kokevat, että evankeliumi voidaan tarjota kaikille suomalaisille, eivätkä voi lähteä valikoimaan kohteiksi vain heitä, jotka eivät kuulu mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Tämä näyttäytyy epärealistisena tavoitteena, joka eliminoisi vähemmistökirkkojen työn. Luoto kuitenkin totesi, että työn kohde ei saisi tavoitteellisesti olla luterilaisen seurakunnan aktiivijäsenet. Luoto lopetti puheensa seitsemään täsmälliseen parannuskeinoon. Painotuksena niissä on yhteistyö ja avoimuus seurakuntien välillä.

Yrjö Sariola huomautti, etteivät luterilaiset kristityt ja kirkot voi puhua pelkästään käytännöllisistä kysymyksistä, vaan pitäisi keskustella myös sisällöstä eli evankeliumin opista. Sariolalle on tärkeää erityisesti kolme seikkaa: 1) ekumeenisen perusoivalluksen välttämättömyys: ilman sitä on turha puhua yhteydestä tai yhteydenpidosta; 2) oivallus siitä, että tämä on jatkuva prosessi, jossa kirkkojen täytyy jatkaa toisiinsa vaikuttamista ja toisistaan oppimista; 3) Sariola yhtyi Luodon mainitsemiin parannuskeinoihin, eli painotti samoin selkeää ja avointa kanssakäymistä. Sariola summaa: "ettemme puhuisi pahaa toisistamme".

Sariola aloitti varsinaisten asiakysymysten pohdinnan kaste-kysymyksestä: "Minä kysyn puolestani, miten

me luterilaiset saisimme teidät vapaitten suuntien edustajat vakuuttuneiksi, että myös me opetamme, että kastettu ei voi pelastua ilman uskoa." Sariolan mukaan vapaissa suunnissa turhennetaan kirkossamme toimitettu kaste kastamalla uudestaan, kun taas luterilaisessa kirkossa kunnioitetaan helluntaiseurakunnassa kastetta pätevänä kristillisenä kasteena, ja näin ollen helluntaiseurakunnasta liittynyttä ei kasteta uudestaan. Omalle luterilaiselle kirkolleen hän halusi korostaa sitä, että pitäisi vahvistaa kasteopetusta kahteen suuntaan: yhtäältä maallistuneille ja toisaalta uskoville jäsenille. Maallistuneille täytyy painostaa uskon välttämättömyyttä pelastumisessa, ja uskoville olisi painotettava kastetta Jumalan armotekona, jota ei tarvitse toistaa. Hänen mukaansa kasteopetuksien selkeytys voisi olla myönteistä myös vapaiden suuntien kannalta.

Seuraavaksi Sariola paneutui kysymykseen kirkkokeskeisyydestä ja yksilökeskeisyydestä. Tässä kysymyksessä pitäisi etsiä tunnustuksen pohjalta yhteinen linja. Hän kyseenalaistaa, voiko olla puhtaaksi viljeltyä kantaa tähän kysymykseen. Lähestymistapoja ei voi katsoa toisiaan poissulkeviksi. Hän viittasi Valtter Luodon pääkirjoitukseen, jossa hän totesi, että tulee samanaikaisesti lähteä omasta uskosta ja tunnustuksesta. Sariola esittikin, että jokaisessa yksilökeskeisessä uskovien yhteydessä on aina mukana oma, jollekin tunnustukselle tavalla tai toisella perustuva yhteisö.

Viimeisenä Sariola puhui maamme erityistilanteesta. Uskonnonvapauden nojalla tehty evankelioimistyö on hiertymäkohta, joka on luterilaiselle kirkolle vaikea asia. Sariola jatkaa puhettaan Suomesta lähetyskenttänä ja kuvaa evankelioimistyön liittyviä tunteita luterilaisten parissa: "Sitten te tulette ja sieppaatte hyvin pohjustetusta ja lannoitetusta maaperästä hedelmän." Erityisen vaikeana hän pitää sellaista evankelioimista, joka koskee aktiivisia luterilaisia seurakuntalaisia. Toinen asia, joka on seurakuntalaisten taholta koettu negatiiviseksi, on Sariolan mukaan vapaakirkkojen menestyksen tuoma aggressiivinen ja ehkä jopa ylimielinen suuntautuminen luterilaiseen kirkkoon. Loppuun hän painotti sitä, että luterilaisella kirkolla on paljon sisäistä keskustelua käytävänä monistakin ongelmakohdista ja toivoo, että eri seurakunnat pystyisivät tapaamaan paikallisseurakuntien tasolla paimenten kesken ja Suomen Ekumeenisessa Neuvostossa kansallisella tasolla.

Vuosien 1987–89 teologisen dialogin sekä luterilaisten ja helluntailaisten välisen neuvottelukunnan sekä niin kutsuttujen kolmikantatapaamisten satoa on koottu sähköiseen julkaisuun *Yhteistyötä ja yhteistä matkantekoa. Evankelis-luterilaisen kirkon ja vapaakirkkojen ekumeeninen vuorovaikutus Suomessa*. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 36. Kirkko ja toiminta (2016).

Historiallinen tutkimus ja "muistojen parantaminen"

Puheet "lahkolaisista" ja "laitoskirkosta" sekä uudelleen kastaminen ja nimikristillisyydestä syyttäminen ja toisaalta uskonnollisen kokemuksen ja karismaattisten ilmiöiden arvostuksen mitätöinti sekä näihin molempiin liittyvä kokemus oman uskon ja kristillisyyden turhentamisesta ja huoli sekä kirkosta eroamisista että helluntailiikkeen identiteetin hämärtymisestä uskovien yhteisönä ja helluntaikristittyjen oikeuksista enemmistökirkon paineessa ovat olleet omiaan luomaan epäluulon ja ennakkoluulojen ilmapiiriä. Puolin ja toisin on haavoitettu ja haavoituttu.

Lähempi kanssakäyminen ja kärsivällinen keskustelu sekä halu oppia ymmärtämään toista paremmin ovat kohentaneet tilannetta. Nyt voimme myös yhdessä puhua ja toimia positiivisen uskonnonvapauden puolesta Suomessa ja kansainvälisesti. Yhteisen kristillisen uskon ja rukouksen pohjalta keskusteleminen Raamatusta ja opetuksen sisällöstä sekä hyvän yhteistyön mahdollisuuksista ovat kantaneet myös hyvää hedelmää ja edistäneet kristillisen kirkon ja sen Herran asiaa Suomessa. Tarvitsemme toisiamme todistuksen ja palvelun vahvistamiseksi. Yhdessä uskon salaisuuksien äärellä viipyminen rakentaa molempia osapuolia. "Jos valtakunta jakautuu ja taistelee itseään vastaan, se ei voi kestää" (Mark. 3:24).

Reformaation merkkivuonna muistamme Lutherin teroittamia vanhurskauttavan Kristus-uskon, armon, rakkauden ja Jumalan sanan valon teemoja. Niissä on meillä paljon ammennettavaa myös ajatellen kirkkojen ja kristittyjen välistä yhteyttä. On visioitu, että voisimme viettää yhteistä Kristus-juhlaa ja näin vahvistaa kristillistä todistusta ja palvelun henkeä maassamme. Tämä sopii myös Suomi 100 vuotta -teemaan "Yhdessä". Keskinäinen yhteytemme on syvällisen ja pitkäkestoisen kanssakäymisen myötä vahvistunut olennaisesti. Vielä kuitenkin on myös historian painolastia ja myös uusia haasteita, joiden kohtaamisessa tarvitsemme toisiamme ja totuuden Hengen viisasta ja rakkaudellista johdatusta. Jotta voisimme vahvistaa keskinäistä yhteyttä, on hyvä vielä vahvistaa tietoisuutta siitä, että tunnustamme kuluneen sadan vuoden aikana monesti menetelleemme toisiamme kohtaan kristillisen rakkauden vastaisesti. Haluamme pyytää anteeksi ja vahvistaa näin totuuden ja armon henkeä keskinäisissä suhteissamme.

Hyväksi havaittu keino käsiteltäessä menneisyyden hankauskohtia on kirjoittaa yhdessä mennyttä historiaa ja nostaa esiin totuudellisesti seikkoja, joita on syytä pyytää anteeksi ja kertoa myös hyvistä kehityskuluista, joita on syytä vahvistaa. Vaikka emme ole kaikesta samaa mieltä, toivon mukaan voimme sanoa toisiamme kristityiksi, veljiksi ja sisariksi Jeesuksessa Kristuksessa. Tämän näyn viestimiseksi on hyvä vielä tarkemmin selvitellä yhteistä historiaa täsmällisen ja mahdollisimman puolueettoman historiallisen lähdetutkimuksen ja nykyhetkisen yhteisen näyn ja ekumeenisen keskustelutilanteen pohjalta. Hyvä ohjenuora ja peili on esimerkiksi Suomen Ekumeenisen Neuvoston "Ekumenian hyvät tavat" -julkaisu vuodelta 2002. Missä olemme tätä vastaan rikkoneet? Ohessa vielä luetteloa jo nyt olemassa olevasta tutkimuksesta sekä sen käsittelemistä teemoista.

Tutkimusta helluntailiikkeestä ja sen suhteesta luterilaiseen kirkkoon

ALEXANDER AUVINEN
1908 Nykyaikaiset herätysliikkeet ulkomailla

ANTTI J. PIETILÄ
1913 Helluntailiike

W.A. SCHMIDT
1935 Die Pfingstbewegung in Finnland

NILS G. HOLM
1970 Pingst-rörelsen i Svenskfinland 1908-1935

1976 Tungotal och andedop.

1978 Pingströrelsen. En religionsvetenskaplig studie av pingströrelsen in Svenskfinland.

1984 Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen. Rapporter från ett seminarium i Åbo 1983

HARRI HEINO
1982 Luterilainen kirkko ja vapaat suunnat: Oulun kirkkopäivillä 11.6.1981 pidetyn esiseminaarin alustukset ja pyydetyt puheenvuorot, koonnut Harri Heino

1982 Vapaakirkko ja hellutailaisuus luterilaisen kirkon ja sen työntekijöiden arvioimana

STIG SÖDERHOLM
1982 Profeetta, profetoiminen ja kielillä puhuminen helluntailaisuudessa. Uskontoantropologinen tutkimus

JUHA SEPPO
1983 Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöt ja evankelis-luterilaisesta kirkosta eroaminen Suomessa vuosina 1923–1930

EILA HELANDER
1987 Naiset eivät vaienneet. Naisevankelistainstituutio Suomen helluntailiikkeessä

SARI SALMI
2014 Niilo Yli-Vainion uskonnollis-yhteiskunnallinen toiminta helluntailiikkeen ja luterilaisen kirkon näkökulmista 1977–1981. Opinnäyte HY

JOUKO TALONEN
2015 Lausunto Jouko Ruohomäen väitöskirjasta Suomen helluntailiikkeen synty, leviäminen ja yhteisönmuodostus 1907–1922

Helluntailiikkeen edustajien muisteluita, teologista tutkimusta ja historiankirjoitusta

PEKKA BROFELDT
1932 Helluntaiherätys Suomessa

VALTTER LUOTO
1976 Helluntaiherätys Suomessa

JUHANI KUOSMANEN
1979 Herätyksen historia

VELI-MATTI KÄRKKÄINEN
1998 Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972–1989)

KLAUS KORHONEN
2001 Veljeyttä vai veljeilyä? Helsingin Saalem-seurakunnan suhde ekumeniaan 1928–1998. Opinnäyte HY

PETRI MÄKILÄ
2010 Helluntailainen. Klassisen helluntailaisuuden teologinen ihmiskäsitys

JOUKO RUOHOMÄKI
2009 Karismaattisuuden kutsu: karismaattisen kristillisyyden historiallinen kehitys helluntailiikkeeksi

2012 Yhteyttä sadan vuoden ajan: Ristin voitto -lehti 1912–2012 / Jouko Ruohomäki, Samuel Ruohomäki, Tapio Sopanen

2014 Suomen helluntailiikkeen synty, leviäminen ja yhteisönmuodostus 1907–1922

Muistojen parantaminen – Helluntailiike

Esitelmä Saalemissa 14.11.2016 helluntailaisten ja luterilaisten neuvottelukokouksessa

Jouko Ruohomäki

Azusa-kadun hengenvuodatus

"Mistä ihminen tietää, että hän on saanut Pyhän Hengen kasteen?" Tällainen kysymys esitettiin Topekassa, Kansasin osavaltiossa sijaitsevassa raamattukoulussa 1800 ja 1900-lukujen vaihteessa. Opiskelijat löysivät vastauksen Apostolien teoista: Pyhän Hengen kasteen merkki on kielillä puhuminen. Löytöä on pidetty helluntailiikkeen teologisena lähtökohtana. Modernin helluntaiherätyksen alkuna pidetään kuitenkin kuusi vuotta myöhemmin Los Angelesissa, Azusa-kadulla alkanutta hengenvuodatusta, joka nopeasti levisi eri puolille maailmaa.

T. B. Barratt tuo helluntaiherätyksen Eurooppaan

Azusan helluntaiherätyksen toi Eurooppaan norjalainen metodistipastori T. B. Barratt vuoden 1906 lopussa. Hän ei itse käynyt Azusassa, vaan koki oman helluntainsa ollessaan New Yorkissa mainittuna vuonna. Vuoden 1907 alussa Norjan pääkaupungissa, Kristianiassa, puhkesi herätys, jossa esiintyi karismaattisia ilmiöitä kuten kielillä puhumisia, profetoimista, näkyjä ja ilmestyksiä. Päivälehdet kiinnittivät heti huomionsa Norjan tapahtumiin. Myös Kotimaa-lehti raportoi niistä. Monien Euroopan maiden kirkkojen ja uskonnollisten liikkeiden työntekijöitä vieraili Barrattin pitämissä helluntaikokouksissa. Tilaisuuksissa vieraili myös joitakin suomalaisia saarnamiehiä Helsingissä toimineesta narvalais-lestadiolaisesta ryhmästä ja skutnabbilaisista sekä yksi pappi luterilaisesta kirkosta.

Helluntailaisuus tulee Suomeen

Suomessa ensimmäiset karismaattiset ilmiöt koettiin vuoden 1908 alussa ruotsinkielisellä Pohjanmaalla, Vaasan ympäristössä. Helluntaisanoman tuojina oli kaksi ruotsinmaalaista naisevankelistaa. He toimivat vapaakirkollisten yhteydessä. Näiden evankelistojen uskonnollisesta taustasta on vain vähän kirjallista tietoa. Heidän toimintansa päättyi 1909, eikä varsinaisesta helluntaiherätyksestä voida vielä puhua.

Barrattin tulo Suomeen ja lähestymistapa

Helsingin narvalais-lestadiolaiset halusivat kutsua T. B. Barrattin Suomeen jo vuonna 1907, mutta hänen vierailunsa toteutui vasta syyskuussa 1911. Tällöin kutsujina olivat myös skutnabbilaiset (Vapaakirkollisista 1900 Akseli Skutnabbin johdolla eronnut ryhmä). Lestadiolaiset järjestivät Barrattille kokoukset Helsinkiin ja Turkuun. Skutnabbilaiset vastasivat Viipurin ja Tampereen kokousjärjestelyistä. Näiden kaupunkien lisäksi Barratt piti kokouksia Kuopiossa. Kokousvastuussa oli kirjailija Pekka Brofeldt, joka oli eronnut Kotimaan päätoimittajan tehtävästä edellisenä vuonna.

Barrattin pitämät helluntaikokoukset saivat kaikkialla myönteisen vastaanoton ja kokouksissa kävi runsaasti kuulijoita. Barrattilla ei ollut tarkoitusta perustaa uutta kirkkoa tai seurakuntaa. Hän korosti, että hänen tehtävänsä ja tarkoituksensa oli sytyttää Hengen tulta jo olemassa oleviin kirkkoihin ja hengellisiin yhteisöihin. *Kotimaa* raportoi Barrattin pitämistä Helsingin kokouksista ahkerasti ja hyvin myönteiseen sävyyn. Samoin teki Turussa ilmestynyt *Herättäjä*-lehti.

Helluntailiikkeen hahmottuminen alkaa 1912

Suomen helluntailiikkeen toiminta alkoi hahmottua vuoden 1912 aikana. Barrattin ensimmäisen Suomen-vierailun jälkeen Suomeen saapui toinen norjalainen helluntaisaarnaaja Gerhard Olsen-Smidt, joka uskonnolliselta tunnustukseltaan oli baptisti ja myöhemmin Pelastusarmeija. Hän olikin alkavan helluntailiikkeen ainoa kokotoiminen saarnaaja, jonka kenttä oli laaja käsittäen Helsingin lisäksi muun muassa Turun, Tam-

pereen, Kokkolan ja Kuopion. Toisena saarnaajana oli kirjailija Pekka Brofeldt, mutta hän keskittyi pääasiassa lehtensä *Toivon Tähden* toimittamiseen. Lisäksi hän vastasi Barrattin norjankielisen *Korset Seir* -lehden kääntämisestä suomeksi. Lehti alkoi ilmestyä vuoden 1912 alusta nimellä *Ristin Voitto*. Saman vuoden aikana syntyi pieniä helluntailaisten ryhmiä eri puolille maata. Herätyksen laajetessa alkoi myös baptistinen kastenäkemys vaikuttaa kannattajien keskuudessa. Ensimmäiset uskovien kasteet toimitettiin heinäkuussa Lempäälässä pidetyn raamattukurssin yhteydessä. Muuten helluntailiikkeen opillinen muotoutuminen oli vielä keskeneräinen. Eri kristillisistä yhteisöistä tulleet toivat mukanaan omia opillisia korostuksiaan, mutta vähitellen päästiin yhteisen tunnustuksen pääkohdista yksimielisyyteen. Yhteistä kaikille oli kuitenkin usko Raamattuun Jumalan sanana ja kokemus Pyhän Hengen kasteesta ja pyrkimys hengellisten armolahjojen elvyttämiseen alkuseurakunnan mallin mukaisesti. Toiminta oli vielä järjestäytymätöntä. Kannattajat kokoontuivat ystäväpiireinä rukouskokouksiin, joita pidettiin kodeissa. Esimerkiksi Helsingissä helluntailaisten ystäväpiiri kokoontui Sörnäisten yhteiskoulun perustajan ja johtajan Hanna Castrénin kodissa. Kuopiossa kokoontumispaikkana oli Pekka Brofeldtin koti.

Uuden herätysliikkeen ilmaantuminen keskelle vakiintunutta suomalaista uskonnollista kenttää ei tapahtunut ongelmitta. Maassa toimi kaksi valtionkirkkoa ja useita protestanttisia vähemmistökirkkoja. Seuraavassa tarkastelenkin, miten luterilaisessa kirkossa suhtauduttiin helluntailiikkeen toimintaan ja vaikutukseen. Nostan esille muutamia seikkoja, jotka johtivat vuosikymmeniä kestäneeseen välirikkoon, erottaviin raja-aitoihin ja molemminpuolisen torjumisen aiheuttamaan mielipahaan.

Helluntailaisuuden vastaanotto luterilaisen kirkon piirissä

Vuotta 1912 voidaan luonnehtia alkavan helluntaiherätyksen menestyksen vuodeksi. Pieniä kannattajajoukkoja syntyi pääkaupungin ohella muun muassa Turkuun, Tampereelle, Kuopioon, Kokkolaan ja Haapavedelle. Kannattajien joukko koostui protestanttisten vähemmistökirkkojen ja luterilaisen kirkon jäsenistä. Moni uskova oli kokenut Pyhän Hengen kasteen ja puhunut vierailla kielillä. Myös selvää yhteisönmuodostusta alkoi esiintyä. Se ilmeni ensisijaisesti siellä, missä alettiin pitää uskovien kastetilaisuuksia. Aluksi ulkopuolisilta saatu kritiikki oli ollut suhteellisen maltillista, kunnes teologian tohtori Antti J. Pietilä käsitteli helluntailiikettä keväällä 1912 *Kotimaassa* julkaistussa artikkelissaan "Pyhän Hengen vaikutukset". Pyhän Hengen kasteen kokeneelle Pietilän kritiikki oli tylyä, jopa järkyttävää luettavaa.

Pietilä totesi aluksi, että helluntailiike oli oikeassa kehottaessaan kristittyjä katsomaan, ettei heidän sydämensä väärä suhde Jumalan Henkeen ollut syynä kristillisyyden heikkouteen heissä itsessään ja heidän ympäristössään. Hän väitti kuitenkin, että Hengen välittömän kosketuksen tavoittelu, kielillä puhuminen ja ennustaminen kuuluivat pakanalliseen uskonnollisuuteen.

Hän kärjisti kriittistä arvosteluansa vertaamalla helluntailaisia intialaisiin erakoihin, jotka jo satoja vuosia ennen Kristuksen syntymää olivat osanneet neuvoa monimutkaisia järjestelmiä ihmelahjojen saavuttamiseksi. Vertailu jatkui Pohjois-Siperian suomensukuisten kansojen itsensä huumaaviin noitiin, ulvoviin ja tanssiviin dervisseihin, mietiskeleviin buddhalaisiin munkkeihin, itseään paahtaviin fakiireihin ja napaansa tuijottaviin Athos-vuoren kristillisiin veljiin. Lopuksi hän liitti luetteloonsa jopa Rudolf Steinerin, joka muutamia viikkoja aikaisemmin oli neuvonut helsinkiläisiä tyhjentämään sielunsa ja keskittymään yhteen kohteeseen. Pietilä vakuutti, että kaikilla näillä oli sama tarkoitus: täyttyä hengellä, saada tunnelmia, yliluonnollisia näkyjä ja ihmelahjoja.

Pietilän mukaan kaikki edellä mainitut pakanalliset harjoitukset, mukaan lukien helluntailaisten hengelliset tavoittelut, olivat keinotekoista huumausta ja itsesuggestiota.[1] Tämä Pietilän äärimmäisen kriittinen ja tuomitseva kirjoitus oli johdantoa hänen muille esitelmilleen, joita hän eri tilaisuuksissa myöhemmin piti, sekä hänen helluntailiikettä käsittelevään kirjaansa, jonka hän julkaisi jo seuraavana vuonna.

Vuoden 1912 toisella puoliskolla *Kotimaassa* ja *Herättäjässä* julkaistiin monta helluntaiherätystä arvostelevaa kirjoitusta. Todennäköisesti pääasiallisin syy niihin olivat uskovien kasteet, joita kesällä 1912 oli toimitettu Lempäälässä, Helsingissä, Kokkolassa, Haapavedellä ja Kuopiossa. Kastettujen määrä nousi yli sataankahteenkymmeneen. Tämä oli kieltämättä huomattava opillinen haaste luterilaiselle kirkolle, varsinkin kun monet kasteen ottaneet olivat kansakoulunopettajia.[2]

1 *Km* 31.5.1912, Pyhän Hengen vaikutukset.

2 *Brofeldt* 1932, 46, Ensimmäiset Raamatun tutkistelut Lempäälässä.

Edellä mainituissa kirkollisissa lehdissä julkaistiinkin kesällä yleisökirjoituksia, joissa helluntailaisuutta moitittiin uudestaan kastamisesta. Esimerkiksi elokuussa ilmestyneessä *Herättäjässä* nimimerkki "Vaeltaja" kutsui helluntailiikettä uudestikastamisliikkeeksi ja vaati kansankirkon vastuunkantajia vastustamaan tätä uutta laillistamatonta "lahkolaiskirkkoa". Lopuksi kirjoittaja päätteli, että helluntailiike Suomessa oli tämän "uudestikastamishomman" kautta asettunut kirkon ulkopuolelle ja muodostunut lahkoksi, joka ei voinut vaatia ymmärtämystä eikä myötätuntoa niiltä, jotka Herra oli asettanut kaitsijoiksi kirkkoon.[3]

Piispat varoittavat helluntailaisuudesta synodaalikokouksissa

Herättäjän pakinoitsijan Vaeltajan toivomus toteutui syksyllä 1912, kun arkkipiispa Gustaf Johansson, Savonlinnan piispa Otto I. Colliander, Oulun piispa Juho R. Koskimies, Mikkelin kirkkoherra J. W. Wallinheimo ja teologian tohtori A. J. Pietilä esittivät kritiikkinsä helluntailiikkeestä. Collianderin ja Wallinheimon arvostelevat kirjoitukset julkaistiin *Kotimaassa* marraskuussa 1912.[4] Näiden johtavien kirkonmiesten näkemykset helluntailiikkeestä voitiin tulkita luterilaisen kirkon "virallisesti" kannaksi. Tarkastelen tässä yhteydessä vain arkkipiispa Gustaf Johanssonin ja tohtori, yliopiston teologian esikäsitteiden opettajan Antti J. Pietilän esittämää kritiikkiä.

Esipaimenina arkkipiispan ja muiden piispojen mielipiteellä ja asenteella oli suunnaton merkitys siihen, miten papisto suhtautui ruohonjuuritasolla helluntailaisuuteen ja helluntailiikkeen kannattajiin omissa seurakunnissaan. Antti J. Pietilän merkitys korostui siinä, että hänestä tuli Helsingin yliopiston dogmatiikan ja siveysopin professori vuonna 1919, joten hänen merkityksensä pappien kouluttajana oli huomattavan suuri.

Johansson käsitteli helluntailiikettä hiippakuntansa synodaalikokouksessa. Hän viittasi aluksi saksalaisen *Gemeinschafts*-liikkeen *Philadelfia*-nimiseen lehteen, jossa oli annettu tietoja helluntailiikkeen uusimmasta kehityksestä Saksassa. Lehden mukaan helluntailiikkeessä vaikutti väärä henki. Kasselin luterilainen konsistori oli jo vuonna 1907 varoittanut pappeja tästä liikkeestä, jota se nimitti epäevankeliseksi, epäraittiiksi ja uskonnollista elämää turmelevaksi. Konsistori oli kehottanut pappeja pysymään erillään tästä liikkeestä ja varoittamaan kansaa siitä.

Arkkipiispa esitti rajuja syytöksiä helluntailiikkeestä. Hän esimerkiksi totesi, että helluntailiikkeessä moni oli tullut mielisairaaksi ja että ulkomailla oli tapahtunut jopa murhia. Hän väitti myös, että Norjan pääkaupungissa, Kristianiassa, kesäkuussa 1907 pidetyn ensimmäisen helluntaikonferenssin osanottajilta oli vaadittu synnittömyyttä.[5]

Arkkihiippakunnan seurakuntien tilaa käsittelevässä katsauksessaan Johansson totesi, että helluntailiike oli tunkeutunut Suomeenkin. Hän katsoi, että liikkeen tarkoituksena oli kiihottaa "aisti-ihmisiä" ja pyrkiä saamaan tunteita liikkeelle. Kokemukset, joita oli saatu runsaasti, eivät hänen mielestään olleet aitoja vaan luuloteltuja. Vaikka liikkeen kannattajat puhuivat kielillä, heidän kielillä puhumisellaan ei arkkipiispan mielestä ollut mitään yhteistä Raamatun kielilläpuhumisilmiöiden kanssa. Hän ei myöskään pitänyt helluntailaisten harjoittamaa sairaiden parantamista aitona. "Tämä liike tahtoo pakottaa Jumalaa uuden helluntaipäivän antamiseen", Johansson selitti. Hän piti antamaansa varoitusta ajankohtaisena, sillä hänen mielestään Suomen kansa oli kovin herkkä kuulemaan kaikenlaisia vääriä oppeja.[6] Arkkipiispan helluntailaisuutta käsittelevä esitys julkaistiin erikseen *Herättäjässä*.[7]

Arkkipiispa Johansson osoitti myös käytännössä, että hän ei hyväksynyt helluntailaisuutta. Tämä tuli esille, kun Gerhard Smidtin tarkoitus oli pitää lokakuussa 1912 kahden viikon kokoussarja Turussa.[8] Kokouspaikaksi oli ilmoitettu Akatemiatalon juhlasali, siis sama paikka, jossa T. B. Barratt oli pitänyt tilaisuuden vuotta aiemmin. Pastori Smidt ehti pitää kokouksen vain kahtena iltana, minkä jälkeen juhlasalin käyttö kiellettiin kirkollisten tahojen painostuksesta. Kokousohjelman muutoksesta ilmoitettiin *Turun Sanomien* etusivulla: "Pastori G. Smidt ei arkkipiispan kiellon johdosta enää saarnaa Akatemiasalissa, vaan pidetään kokous perjantaina klo ½ 8 i. p. Toivo II:n huoneus-

3 *Herättäjä* 2.8.1912.

4 *Kotimaa* 4. ja 5.11.1912.

5 *Kotimaa* 4. ja 5.11.1912.

6 *Johansson* 1912, 33–34.

7 *Herättäjä* 10.10.1912.

8 *Lundelin* 1994, 13.

tossa Kaskenk. 16. Lähemmin vast´edes."[9] Vastaava ruotsinkielinen ilmoitus julkaistiin *Åbo Underrättelserissä.* Smidt tulkitsi kiellon vainoksi. Ruustinna Nora Pöyhöselle, Haapavedelle, lähettämässään kirjeessä Smidt pyysi esirukousta ja kirjoitti, että vainot olivat taas alkaneet, sillä arkkipiispa ja tuomiokapituli olivat kieltäneet häntä puhumasta Akatemiatalon salissa.[10]

Helluntailaiset reagoivat voimakkaasti arkkipiispan esittämään arvosteluun. *Toivon Tähden* marraskuun numerossa Pekka Brofeldt kommentoi terävästi Johanssonin helluntailiikettä koskevaa esitystä ja torjui tämän esittämät syytökset. Brofeldtin mukaan arkkipiispan esitys osoitti, että tämä ei ollenkaan tuntenut helluntailiikettä eikä ollut koskaan nähnyt Hengen vuodatuksia.

Torjuttuaan kaikki arkkipiispan esittämät syytökset Brofeldt suuntasi oman kritiikkinsä uskonnollisille johtajille: "Ei, arvoisat piispat ja papit, minua ette saa uskomaan vastoin vakavia ja koeteltuja kokemuksiani, että tämä elävä kristillisyys olisi pahasta. Mutta siitä olen sanan mukaan aivan varma, että te olette eksyneet kirkon kanssa terveellisestä apostolisesta opista ja hengestä pois itseluuloteltuun puhdasoppisuuteen, jossa ei ole elämää."[11]

Antti J. Pietilän helluntailaisuutta käsittelevä yleisöesitelmä ja kirja

Kirkonmiesten helluntailiikettä koskeva kritiikki jatkui helmikuussa 1913. Nyt asialla oli teologian tohtori Antti J. Pietilä, joka piti yleisöesitelmän Tampereella. Hänen esitelmänsä julkaistiin *Herättäjässä.*[12] Esitelmä sisälsi samansuuntaista kritiikkiä, jota hän oli esittänyt *Kotimaassa* edellisen vuoden toukokuussa.

Pietilä korosti jälleen, että helluntailiikkeessä on paljon pakanallista, sillä liikkeessä tahdotaan pakottaa Jumalaa antamaan mitä pyydetään. Liikkeen kokouksissa pidetään uskomatonta melua. Mitä tulee kielillä puhumiseen, siinä ei ole kysymys mistään syvällisemmästä Jumalan tahdon ja sanan ilmoituksesta. Erityisesti kielillä puhuminen, mutta myös muut helluntailaisuudessa esiintyvät ilmiöt olivat Pietilän mukaan selitettävissä alitajunnan toimintoina. Varsinkin luonnonkansat, joiden alitajunta oli voimakasta, tiesivät keinot, joilla alitajunta saatiin liikkeelle. Pietilä rinnastikin helluntailaisuudessa esiintyvät ilmiöt shamaanien tai noitien tajuttomuudentilassa esiintyviin ilmiöihin. Siksi helluntailiikkeessä oli hänen mukaansa paljon pakanallista. Pietilä arvosteli myös liikkeen johtajia, joilta hänen mielestään puuttui hämmästyttävän paljon arvostelukykyä.

Kysymykseen, mistä helluntailaisuus oli lähtöisin, Pietilä antoi kolme selitysvaihtoehtoa:

1. Se oli Jumalasta. Liike itse väitti niin.
2. Se oli perkeleestä. Saksan vakavahenkiset kristityt olivat tätä mieltä.
3. Se oli ihmisestä. Pietilä itse oli tämän vaihtoehdon kannalla.

Kesällä 1913 Pietilä julkaisi 156 sivua käsittäneen kirjan *Helluntailiike, historiallinen ja arvosteleva esitys*. Hän tarkasteli kirjassaan ensin helluntailiikkeen historiallisia piirteitä, liikkeessä esiintyneitä ilmiöitä ja liikkeen oppia. Kirjan loppuosassa hän arvosteli yleisesti helluntailiikkeessä esiintyneitä ilmiöitä.

Pietilän kirja nostaa reaktioita puolesta ja vastaan

Pekka Brofeldt kommentoi tuoreeltaan Pietilän helluntailiikettä arvostelevaa kirjaa *Toivon Tähden* elokuun numerossa 1913. Hänen mukaansa kirja oli kirjanoppineen pintapuolinen esitys hengellisistä asioista, joita hän ei käsittänyt. Brofeldt piti kirjaa yksipuolisena hyökkäyksenä helluntailiikettä vastaan, joka tahdottiin leimata opin puolesta raamatunvastaiseksi ja luonteeltaan hurmahenkiseksi. Hän lopetti kritiikkinsä todeten Pietilän kirjan olevan heikko yritys mustata niitä, jotka uskon kautta olivat ottaneet vastaan hengellisiä lahjoja.[13]

Pietilän kirja sai myönteisen vastaanoton kirkon edustajien taholla. Niinpä sitä kommentoitiin vuonna 1913 esimerkiksi *Vartijassa* ja *Elämän Kevät* -lehdessä, vuonna 1914 taas *Valvojassa* ja *Teologisessa*

9 *Turun Sanomat* 25.10.1912.

10 OMA NP II Aa: 1/92 Smidt Nora Pöyhöselle 24.10.1912 Turusta; *Schmidt* 1935, 95.

11 *TT* 1912, 190–192.

12 *Herättäjä* 28.2.1913.

13 *TT* 1913, 144.

Aikakauskirjassa.[14] Kaikissa näissä aikakauslehdissä kehuttiin kirjaa hyväksi helluntailiikkeen tutkimukseksi. Ainoastaan *Elämän Kevät* -lehdessä pastori E. Kilpeläisen mielestä olisi ollut suotavaa, että Pietilä olisi käsitellyt mahdollisia yhtymäkohtia helluntailiikkeessä ja herännäisyydessä esiintyneiden karismaattisten ilmiöiden välillä. Lisäksi Kilpeläinen toivoi, että Pietilä olisi selittänyt, kuuluivatko apostolisen ajan karismaattiset ilmiöt ainoastaan kirkon alkuaikaan vai voitaisiinko niitä soveltaa myös nykyaikaan.

Näiden kirja-arvostelujen ja piispojen edellisenä vuonna esittämän kritiikin pohjalta voidaan päätellä, että luterilaisen kirkon piirissä oli noussut melko yhtenäinen rintama varhaista helluntailiikettä vastaan. Liikkeen ensimmäisellä vuosikymmenellä luterilainen papisto piti helluntailaisuutta vaarallisena harhaoppina ja asennoitui nurjasti helluntailaisten toimintaan.

Pietilän kirja ilmestyi vain runsas vuosi helluntailiikkeen varsinaisen toiminnan alkamisen jälkeen. Kirja sisälsi erittäin voimakasta kritiikkiä ja eräät johtopäätökset vaikuttavat hätäisesti laadituilta, sillä helluntailiikkeen toiminta oli vasta muotoutumassa ja oppikin oli vielä hahmottumatta.

Kirjan kirjoittamista joudutti mahdollisesti pelko siitä, että helluntailiike saisi liian suuren vaikutusalan Suomen uskonnollisessa kentässä. Helluntailaisuuden liikehtiminen oli koko moninaisuudessaan haaste kirkolle, niin kuin professori *Osmo Tiililä* huomauttaa.[15] Kirkollisella taholla liike nähtiin uhkana, ei siunauksena, ja siksi kansaa tuli varoittaa uhkaavasta vaarasta.

Henkikastekokemusten aiheuttama kriisi Suomen Lähetysseuran Kiinantyöalalla

Samaan aikaan, kun helluntailaisuus alkoi levitä Suomessa, myös monet Suomen Lähetysseuran Kiinanlähetit joutuivat omalla työalallaan henkilökohtaiseen kosketukseen helluntailaisuuden kanssa. Heidän kokemansa Pyhän Hengen kaste ja armolahjojen esiintyminen synnytti lähetysseuran piirissä vakavan kriisin, joka johti eräiden lähettien työsuhteen päättymiseen. Näiden henkilökohtainen kokemus torjutuksi tulemisesta syvensi helluntailiikkeen ja luterilaisen kirkon välistä kuilua vuosikymmeniksi. Muun muassa kun lähetyssaarnaaja Vilho Pylkkänen siirtyi helluntailaisten riveihin, hänestä tuli vuosikymmeniksi helluntaiystävien johtaja.

Lähetyssaarnaajien keskuudessa syntynyt Pyhän Hengen vuodatus ei tapahtunut odottamatta, sillä sitä olivat edeltäneet vuosia kestäneet rukoukset kaikkialla evankelisessa maailmassa. Rukousaiheena oli herätys.[16] Myös Suomessa oli yhdytty maailmanlaajuiseen rukoukseen. Suomen Lähetysseuran 50-vuotisjuhlavuoden lähestyessä *Kotimaa*-lehdessä julkaistiin syksyllä 1908 rukouksen puolesta esitetty vetoomus, jonka allekirjoittajina oli 19 kirkon erilaisissa johtotehtävissä toimivaa henkilöä. Vetoomuksessa Suomen kirkon papistoa pyydettiin järjestämään juhlapäivän jumalanpalveluksessa kiitos- ja rukoushetki lähetysseuran 50-vuotisjuhlan johdosta. Rukousaiheeksi ehdotettiin Pyhän Hengen vuodatusta Suomen kansan, lähetystyön ja työntekijöiden ylle, "jotta Suomenkin kansa ja kirkko voisi parannuksessa ja uskossa toteuttaa Herran tahtoa maailman evankelioimiseksi tästä lähtien suuremmalla innolla, voimalla ja uhrautuvaisuudella kuin tähän asti".[17]

Lähetysseuran juhlavuoden esirukous oli yhdenmukainen niiden monien rukousten kanssa, joita eri lähetysseuroja edustavat työntekijät olivat esittäneet jo kesällä 1908 yhteisissä kokouksissaan Kulingilla Kiinassa.[18] Myös suomalaiset lähetit rukoilivat samoihin aikoihin herätystä työalalleen. Herätyksen merkkejä oli jo alkanutkin näkyä.[19] Vastauksia lähetyssaarnaajien rukouspyyntöihin alkoi ilmetä muutamissa osissa Kiinaa. Esimerkiksi presbyteeristen seurojen lähetysaloilla Mantšuriassa oli puhjennut laaja herätys.[20] Herätyksen merkkejä alkoi näkyä myös Suomen Lähetysseuran työalalla. Kaivattu herätys kosketti kuitenkin ensin suomalaista työntekijäkuntaa itseään.[21]

14 *Vartija* 1913, 368–371; *Valvoja* 1914, 149–151; *Elämän Kevät* 1913, 155–156 ja *Teologinen Aikakauskirja* 1914, 120.

15 *Tiiliä* 1972, 104.

16 *Briem* 1924, 15–16.

17 *Km* 14.10.1908

18 *Saarilahti* 1960, 161. Kulingin vuoristossa oli sopiva kesänviettopaikka, johon eri maiden lähetysseurojen lähetit kokoontuivat lomanviettoon ja yhteisiin konferensseihin.

19 *Saarilahti* 1960, 162.

20 *Saarilahti* 1960, 161.

21 *Saarilahti* 1960, 162.

Monet läheteistä kokivat henkilökohtaisesti Pyhän Hengen vuodatuksen. Ensimmäinen henkikasteen saaneista oli Oskar Puutula, joka sai olla "helluntaitulen sytyttäjä" muiden lähettien keskuudessa. Hän kirjoitti *Elämän Kevät* -lehdessä kevättalvella 1911: "Täällä Kiinassa suurten joukkojen keskellä huomaa selvään, että tarvitaan P. Hengen täyttä voimaa voidakseen vaikuttaa. Minun sydämeni ikävöi syvästi tätä siunausta - -. Rukoilkaa, että täysi voima minulle lahjoitettaisiin."[22]

Hartaasti toivomansa henkikasteen Puutula sai syyskuussa 1911. Hän kirjoitti kokemuksestaan esimiehelleen Erland Sihvoselle seuraavasti:"14.9. illalla sain eräässä kiinalaisessa majatalossa kokea Ap.t. 2:4 itsessäni. Silloin nimittäin P. Henki taivutti kieleni ylistämään Herraa vierailla tuntemattomilla kielillä. Samoin olen saanut laulaa vieraalla kielellä ja tuntemattomalla sävelellä."[23] Puutulalla alkoi ilmetä myös parantamisen lahja, sillä useat suomalaiset lähetyssaarnaajat olivat vakuuttuneita siitä, että hän onnistui parantamaan rukouksella eräitä inhimillisesti katsoen toivottomia sairauksia. Myös lähetyslääkäri Helmi Heikinheimo vahvisti, että parantumisia oli tapahtunut.[24]

Hengen vuodatus kosketti tavalla tai toisella suurinta osaa lähettijoukkoa. Lähetysseuralla oli tuolloin Kiinassa yli kaksikymmentä lähettiä. Esimerkiksi eräs heistä kirjoitti lähettien kokoukselle antamansa selostuksen lopuksi: "Tunnen siis kyllä sen suuren siunauksen, minkä helluntailiikkeen herätys on itsessäni että muissa aikaan saanut."[25]

Kiinnostus Pyhän Hengen toimintaa kohtaan oli noussut lähettien omasta sisäisestä tarpeesta. Lehtikirjoitukset ja uutiset hengenvuodatuksista lisäsivät tarvetta tutkia asiaa lähemmin. Myös Koreassa ja Mantšuriassa vuosisadan alussa syntyneet herätykset kannustivat Kiinassa työskenteleviä suomalaisia lähettejä rukoilemaan Jumalalta siunausta omalle työalalleen.

Henkikasteen kokeneet lähetit ymmärsivät Pyhän Hengen vuodatuksen osaksi herätystä, jota oli pitkään rukoiltu. He eivät tehneet eroa herätyksen ja Hengen vuodatuksen välillä, vaan ymmärsivät herätyksen pitkähkönä prosessina, joka johti myös henkikasteen kokemiseen. Näin asian ymmärsi esimerkiksi Vilho Pylkkänen, joka kertoi saaneensa eräässä lähettien kokoontumisessa "sisäisen kehotuksen ja vaatimuksen etsiä valoa ylhäältä ja Pyhän Hengen voimaa, joka häneltä puuttui". Hän oli heti saanut sisimpäänsä vakuutuksen, että hän ei vielä ollut kokenut henkikastetta, vaan hänessä tapahtunut "vallankumous" oli vain alkusysäys etsiä sitä, mikä häneltä puuttui.[26]

Lähettien kokema herätys rohkaisi heitä ilmaisemaan kriittisiä mielipiteitä omista ja samalla lähetysseuran työtavoista sekä etsimään tilalle uusia. Yleisesti heidän kritiikkinsä kohdistui joihinkin kirkon oppeihin kuten lapsikasteeseen ja Kiinan lähetysalalla sovellettuihin työmuotoihin. Arvostelu koski organisaatiossa yleisesti sovittuja pelisääntöjä sekä evankeliumin julistamisen ja sosiaalisen työn keskinäistä suhdetta.

Henkikasteen kokeneiden arvostelu kohdistui laitoksiin, joita pidettiin yllä lähetysasemilla. He eivät katsoneet oikeaksi uhrata työvoimaa, aikaa ja varoja laitostyön eri muotoihin, koska he katsoivat niillä olevan arvoa vain "välillisinä keinoina lähetystyön edistämiseksi". Sen sijaan he näkivät sananjulistuksen palvelevan lähetystyötä välittömästi. Heidän mielestään kotimaasta perittyjä kirkollisia tapoja tuli myös karttaa. Tämä koski muun muassa jumalanpalveluksia, joita tuli yksinkertaistaa järjestämällä kristittyjen tilaisuuksia esimerkiksi kodeissa.[27]

Käytännössä kritiikki johti siihen, että kaksi naislähettiä, joista toinen oli vastuussa koulutyöstä ja toinen sairaanhoidosta, alkoivat arvioida oman työtehtävänsä mielekkyyttä ja halusivat periaatteellisista syistä siirtyä sananjulistustyöhön. Eräs mieslähetti, joka myös oli saanut helluntailaisia vaikutteita, antoi sulkea joukon sivuasemilla toimineita kouluja. Syynä oli varojen niukkuus ja sopivien opettajien puute koulutyötä vastustavan periaatteellisen kannan lisäksi.[28]

22 *Elämän Kevät* 1911, 63–64.

23 KA SLSA Eba 2 Puutula Sihvoselle 24.9.1911.

24 *Saarilahti* 1960, 251.

25 KA SLSA Hia 2 Kiinan lähettienkokouksen pöytäkirja 31.3.–11.4.1914 liite nro 2.

26 *VS* 9/1958, 124.

27 *VS* 9/1958, 124.

28 *Saarilahti* 1960, 165.

Lähettien kritiikin aiheuttama kriisi Lähetysseurassa

Lähetysseuran johtokunta ei voinut hyväksyä lähettien työmuotoja sekä sakramenttioppia kohtaan esittämää kritiikkiä. Johtokunta tulkitsi kritiikin johtuneen helluntailaisista vaikutteista, ja tämän johdosta lähetysseura otti pian virallisesti kielteisen kannan helluntailaisuuteen. Keväällä 1913 lähetysjohtaja Jooseppi Mustakallio kertoi Erland Sihvoselle lähettämässään kirjeessä kutsuneensa arkkipiispa Gustaf Johanssonin, Porvoon piispan Herman Råberghin, Helsingin diakonissalaitoksen johtajan Artur Palmrothin ja muutaman lähetysseuran johtokunnan jäsenen yksityisluonteiseen neuvotteluun. Piispat olivat lausuneet jotenkin epätoivoisia sanoja mahdollisuuksista vaikuttaa terveeseen suuntaan helluntailaisen kannan omaksuneisiin lähetteihin.[29] Johtokunta näki tarpeelliseksi ryhtyä eräisiin kurinpitotoimiin helluntailaisia käsityksiä omaksuneita lähettejä kohtaan.[30] Tämä tarkoitti, että näitä lähettejä kehotettiin eroamaan Lähetysseuran palveluksesta. Näin helluntailaisuuden vaikutuksen Kiinan lähettien keskuudessa otaksuttiin loppuvan.

Vaikka noin puolet lähettijoukosta suhtautui enemmän tai vähemmän myönteisesti helluntailaisuuteen, se ei saanut johtokuntaa pohtimaan kyseisen liikkeen myönteistä antia lähetystyölle. Kriisin syyn vyöryttäminen helluntailiikkeen tiliin oli Lähetysseuran kannalta johdonmukaista, sillä kirkon johto oli jo vuotta aiemmin määritellyt helluntailiikkeen vaaralliseksi lahkoksi, joka ilmaantuessaan seurakuntiin häiritsisi toimintaa ja vaikuttaisi hajaannusta. Tätä näkemystä tuki myös Antti J. Pietilä, joka oli Lähetysseuran johtokunnan jäsen. Hän moitti helluntailiikettä 1913 ilmestyneen kirjansa viimeisillä sivuilla:

> Liikkeen vaikutukset ovat yhtä hävittäviä kotimaassa kuin lähetysaloillakin. Hengen täyteyden luulotteluissaan sen jäsenet eivät tahdo tyytyä kristillisessä työssä paremmin kuin omassa sisällisessä elämässäänkään mihinkään säännölliseen kehitykseen. Vanhat koetellut lähetystyötavat, sellaiset kuin vakinaiset asemat, koulut, sairaalat ja koko muu pysyväinen palvelus on pahasta.[31]

Kun Kiinan henkikasteen kokeneet lähetit halusivat korostaa evankeliumin julistuksen ensisijaisuutta, Pietilä yhdisti heidän evankeliointi-intonsa vaaralliseen helluntailaisuuteen ja totesi vielä: "Varjelkoon Jumala meitä näkemästä sitä päivää, jolloin helluntailiikkeen periaatteet olisivat valloittaneet lähetysmaat."[32]

Oskar Puutula, jota pidettiin helluntailaisuudesta aiheutuneen kriisin avainhenkilönä, palasi kotimaahan keväällä 1913. Saavuttuaan huhtikuussa kotimatkalla Shanghaihin hän antoi kastaa itsensä upotuskasteella. Lähetysseuran johtokunta myönsi hänelle eron seuran palveluksesta saman vuoden syksyllä.[33]

Suomeen palattuaan Puutula toimi jonkin aikaa helluntailiikkeen yhteydessä. Pitkän sairauden murtamana hän kuoli vuonna 1918 Turussa vain 43-vuotiaana.[34] Vilho Pylkkäselle myönnettiin ero Lähetysseuran palveluksesta huhtikuussa 1914.[35] Hän suunnitteli jatkavansa lähetystyötä Kiinassa yksityisesti.[36] Lähetysseuran kehotuksesta Pylkkänen kuitenkin matkusti perheineen kotimaahan vuonna 1914. Hänen suunnittelemansa paluu Kiinaan ei toteutunut maailmansodan syttymisen takia. Sen sijaan Pylkkänen omistautui kotimaan hengelliseen työhön helluntailiikkeen riveissä toimien helluntaiystävien johtajana kuolemaansa saakka.

Esimerkkejä, jotka kiristivät ja etäännyttivät helluntailiikkeen ja luterilaisen kirkon välejä

Kirkon esipaimenten ja yliopiston teologian opettajien mielipiteet ja kannanotot heijastuivat seurakuntien papiston suhtautumisessa helluntailaisuuteen. Aiemmin mainitsin, että huomattava joukko kansakoulunopettajia liittyi helluntailaisten riveihin jo liikkeen alkuvaiheissa. Papit eivät katselleet kehitystä hyvällä, sillä monella paikkakunnalla kansakoulunopettajien ja pappien yhteistyö oli ollut saumatonta. Lisäksi papisto oli huolissaan helluntailaisten opettajien vaikutuksesta oppilaisiin. Riippuen paikkakunnan papiston

29 KA SLSA Eba 2 Jooseppi Mustakallio Erland Sihvoselle 31.5.1913; *Saarilahti* 1960, 166.

30 *Saarilahti* 1960, 166.

31 *Pietilä* 1913, 153.

32 *Pietilä* 1913, 154.

33 *Suomen Lähetyssanomia* 1913, 160.

34 *Rantavaara* 1990, 36.

35 *Suomen Lähetyssanomia* 1914, 142.

36 *Rantavaara* 1990, 36.

asenteista opettajat saattoivat joutua silmätikuiksi ja joitakin erotettiin helluntailaisuuden takia.[37]

Esimerkkinä kansakoulunopettajien kokemuksista kerron Porvoon Kaarenkylän opettajan Maria Laurilan tapauksen. Hän otti uskovien kasteen helluntailaisten järjestämillä Lahden raamattupäivillä 1913.[38] Kotiin palattuaan hän alkoi järjestää hengellisiä tilaisuuksia, joihin hän kutsui puhujaksi Kiinasta hiljattain kotimaahan palanneen ja Suomen Lähetysseurasta erotetun lähetyssaarnaajan Oskar Puutulan. Kokoukset pidettiin Kerkkoon ja Kaarenkylän kansakouluilla. Luvat koulujen käyttöön saatiin asianomaisilta vastuussa olevilta henkilöiltä. Kokoukset eivät kuitenkaan olleet kaikkien koulupiiriläisten mieleen, minkä johdosta tuomiorovasti Edvard Hannula teki valituksen kansakouluntarkastaja A. L. Biskopille. Tuomiorovasti ilmoitti kantanaan, että koska Puutula oli erotettu Lähetysseurasta opillisten erimielisyyksien takia, hänelle ei olisi saanut antaa lupaa pitää jumalanpalvelustaan kunnan kansakoulussa. Luvan myöntäminen oli ollut puolivirallisen tuen antamista ja osoittanut tavallaan hänen kirkon opetuksesta poikkeavan kantansa hyväksymistä. Vaikka tuomiorovasti oli käskenyt johtokunnan esimiestä kieltämään Puutulan saarnaamisen, tämä oli kiellosta huolimatta puhunut koululla.

Valituksen johdosta kansakouluntarkastaja kutsui molempien koulujen johtokunnat koolle. Kaarenkylän kansakoulun johtokunnan kokouksessa tarkastaja huomautti omana kantanaan, ettei hänkään voinut sallia, että koulusta tehtiin "kaikenlaisten uskonnollisten virtausten temmellyspaikka". Tarkastajan mielestä sellaisilta saarnaajilta, jotka eivät hyväksyneet luterilaisen kirkon oppia, tuli kieltää pääsy puhumaan kansakoulun tiloihin. Tarkastaja otaksui, että opettaja Laurilan asia menisi tuomiokapituliin ja edelleen koulutoimen ylihallitukselle, koska tuomiorovasti oli puuttunut asiaan.[39]

Johtokunnan kokous nostatti kyläläisten keskuudessa voimakkaan reaktion opettaja Laurilan puolesta. Niinpä suuri joukko koulupiiriläisiä kokoontui keskustelemaan opettajan asemasta. Kolme johtokunnan jäsentä oli nimittäin vastustanut opettaja Laurilan viran vahvistamista, mikä johtui opettajan uskonnollisista harrastuksista. He olivat myös lähettäneet tarkastajalle Laurilaa koskevia syytöksiä, joiden tarkoituksena oli saada opettaja erotetuksi virastaan. Koolle kutsutun kokouksen tarkoituksena oli selvittää yleinen mielipide tässä asiassa. Kokous päättikin yksimielisesti, että opettaja tahdottiin pitää edelleen virassaan. Perusteluksi kirjattiin, että opettaja kylvi "hyvää siementä" lasten sydämiin ja toimi rehellisesti totuuden ja vakaumuksensa puolesta. Kokouksen pöytäkirja lähetettiin kansakouluntarkastajalle.[40]

Koulupiiriläisten järjestämän kokouksen tuki opettaja Laurilalle ei kuitenkaan auttanut, sillä Kaarenkylän opettajan virka julistettiin keväällä 1914 uudelleen haettavaksi. Johtokunta katsoi siis Maria Laurilan sopimattomaksi kansakoulunopettajan virkaan, koska hän oli järjestänyt koululle helluntaikokouksen. Todennäköisesti syynä oli myös hänen helluntailainen vakaumuksensa.[41]

Maria Laurila sai vuonna 1916 uuden viran Uuraisten Höytiältä.[42] Myös tällä paikkakunnalla Laurila alkoi kutsua helluntaipuhujia paikkakunnalle ja järjestää heidän kanssaan kokouksia, joissa jotkut kokivat hengellisen murroksen ja täyttyivät Pyhällä Hengellä.[43]

Jotkut paikkakuntalaiset eivät hyväksyneet Laurilan aktiivista helluntaitoimintaa. Uuraisten kirkkoherra kanteli vuonna 1920 Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajalle, että Laurila oli aiheuttanut paikkakunnalla uskonnollista häiriötä. Kirkkoherra pyysi kouluhallitukselta, että "kyseessä oleva opettajatar poistettaisiin koululta". Kansakouluntarkastaja lähetti kantelun kouluhallitukselle, joka puolestaan määräsi hänet toimittamaan kuulustelun opettajan us-

37 *Gummerus* 1923, 50.

38 Maria Laurila (sittemmin Hyytiäinen), joka oli syntynyt vuonna 1885, valmistui kansakoulunopettajaksi Heinolan seminaarista 1910. *Heinolan seminaarin matrikkeli* 1925; HMA

Porvoon piirin kansakouluntarkastajan arkisto Ea 7 ja Eab: 1 Opettajien rikkomuksia, virkaan sopimattomuutta ja eläkeoikeuden menettämistä koskevat tiedonannot 1895–1933.

39 HMA Porvoon piirin kansakouluntarkastajan arkisto Ea 7 D№ 260/124, Kaarenkylän kansakoulun johtokunnan kokouksen pöytäkirja 5.11.1913.

40 HMA Porvoon piirin kansakouluntarkastajan arkisto Ea 7 D№ 269/125, Kaarenkylän koulupiiriläisten järjestämän kokouksen pöytäkirja 25.11.1913.

41 HMA Porvoon piirin kansakouluntarkastajan arkisto Eab:1. Opettajien rikkomuksia, virkaan sopimattomuutta ja eläkeoikeuden menettämistä koskevat tiedonannot 1895–1933. Asiakirjassa on merkintä Pingstvän.

42 *Kontoniemi* 1986, 11.

43 *Brofeldt* 1934, 238; *Kontoniemi* 1986, 11.

konnollisesta toiminnasta. Lisäksi kouluhallitus pyysi Porvoon tuomiokapitulilta lausuntoa Maria Laurilan sopivuudesta uskonnonopettajaksi.[44]

Kansakouluntarkastajan toukokuussa 1920 toimittamaan kuulusteluun osallistuivat kirkkoherra, opettaja Laurila ja viisi muuta paikkakuntalaista.[45]

Tuomiokapituli käsitteli Laurilan asiaa heinäkuussa 1920 ja ilmoitti kouluhallitukselle, että opettaja oli sopimaton uskonnonopettajaksi luterilaista uskontoa tunnustaville lapsille.[46] Kouluhallitus puolestaan katsoi lokakuussa 1920 aiheelliseksi antaa opettajatar Laurilalle vakavan huomautuksen siitä, että "hän koulussaan oli sallinut pitää sellaisia uskonnollisia kokouksia, joissa valtionkirkkoa oli solvattu; sekä varsinkin siitä, että hän uskonnonopetuksessaan oli poikennut valtionkirkon opista".[47]

Kantelun tehneet 29 kyläläistä eivät tyytyneet kouluhallituksen päätökseen, vaan pyysivät helmikuussa 1921 kirkkoherraa lähettämään Porvoon tuomiokapitulille kantelun opettaja Maria Laurilan vääräoppisuudesta.[48] Entinen poliisi ja useat hänen kumppaninsa puolestaan jättivät kouluhallitukseen kirjelmän, jossa he pyysivät, että "tehdyt syytökset aiheettomina jätettäisiin huomioonottamatta".[49] Tuomiokapituli käsitteli kirkkoherran lähettämää kantelua 9.2.1921 ja pysyi edellisenä vuonna antamassaan lausunnossa, että Laurila oli sopimaton opettamaan uskontoa luterilaisille lapsille. Tuomiokapituli lähetti lausunnon kouluylihallitukselle.[50]

Kouluhallitus määräsi kansakouluntarkastajan toimittamaan uuden kuulustelun kansakoulunopettaja Maria Laurilan väitetyn vääräoppisuuden takia. Huhtikuussa 1921 toimitettuun kuulusteluun osallistui opettaja Laurilan lisäksi yksitoista koulupiiriläistä, joiden mukaan opettaja Laurilan uskonnollinen toiminta oli tapahtunut kokonaan koulun ulkopuolella.

Toukokuussa 1921 antamassaan lopullisessa päätöksessä kouluhallitus totesi, että tutkimuksessa oli tullut esille ainoastaan se, että opettaja Laurila oli koulun ulkopuolella hartaasti ottanut osaa niin sanottuun helluntailiikkeeseen ja että hän oli muutamille oppilailleen jakanut kirjasta *Apostolisen uskon lehti*. Kouluhallitus katsoi kuitenkin oikeaksi uudestaan huomauttaa vakavasti Laurilalle, että hänen tuli visusti karttaa opettamasta oppilailleen kirkon opista poikkeavaa oppia. Lisäksi kouluhallitus kehotti kansakouluntarkastajaa "erityisellä huolella valvomaan", että opettaja noudatti edellä mainittua määräystä.[51] Laurilaa ei kuitenkaan erotettu virastaan.

Useita kansakoulunopettajia liittyi Maria Laurilan tavoin 1910-luvulla helluntailiikkeeseen. Monet heistä toimivat aktiivisesti helluntaisanoman levittämiseksi. Kaikki eivät välttämättä kokeneet samanlaista vastustusta kirkon taholta kuin hän. Oli myös pappeja, jotka eivät halunneet tai välittäneet puuttua helluntailaisten opettajien uskonnolliseen toimintaan. Porvoon hiippakunnan pappeinkokouksessa 1922 uusi piispa Jaakko Gummerus mainitsi yleisluonteisesti, että hiippakunnassa oli uskonnollismielisiä opettajia, jotka olivat liittyneet helluntailiikkeeseen ja aiheuttaneet häiriötä opetuksessa, mikä oli herättänyt tyytymättömyyttä lasten vanhemmissa. Häiriöt olivat johtaneet kahden opettajan erottamiseen.[52]

Seuraava esimerkki luterilaisen kirkkoherran käyttäytymisestä helluntailaisen evankelista Lydia Korven kokoustilaisuudessa Kälviällä.

Kirkkoherra ottaa ohjakset käsiinsä helluntailaisten kokouksessa Kälviällä

Evankelista Lydia Korpi saapui pitämään evankelioimiskokouksia syksyllä 1921. Hän halusi pitää kokouksia sellaisissa kylissä, joissa niitä ei vielä ollut pidetty. Kokouksissa kävi runsaasti väkeä: Korven oman arvi-

44 HMA PTA Aa 2: 47, Kirjediaari 1920. Diaarissa Maria Laurilan nimeksi on kirjoitettu virheellisesti Maria Mattila.

45 JMA Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajan arkisto I Ebc 2. kansio 1914–1929. Opettajien irtisanomisia ja opettajia vastaan tehtyjä valituksia koskevat päätökset. Pöytäkirja kansakouluntarkastaja Arvi Sipolan toimittamasta kuulustelusta toukokuun 25 p:nä 1920.

46 HMA PTA Da: 144, Kirjekonseptit 1920, Saapuneet asiakirjat 1920, kansio Eb: 770.

47 JMA Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajan arkisto D No 208/70, Kouluhallituksen kirje N:o 7863 Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajalle 18.10.1920.

48 HMA PTA Ca:228 Tklin ptk. 3.2.1921 § 19.

49 JMA Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajan arkisto D No 117/80, Kouluhallituksen kirje N:o 4166 Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajalle 4.6.1921.

50 HMA PTA Ca:228 Tklin ptk. 3.2.1921 § 19, 9.2.1921 § 30, 26.2.1921 § 55.

51 JMA Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajan arkisto D No 117/80, Kouluhallituksen kirje N:o 4166 Jyväskylän piirin kansakouluntarkastajalle 4.6.1921.

52 *Gummerus* 1923, 50.

on mukaan joissakin tilaisuuksissa tungeksi jopa noin 300 kuulijaa. Korpi saapui paikkakunnalle uudestaan tammikuussa 1922, ja kokouksia pidettiin jokivarren kylissä, joissa puhkesi herätys.[53] Kälviän kirkkoherrana oli tuolloin Hannes Keijola (entinen Sjöblom), joka oli toiminut lähetyssaarnaajana Kiinassa samaan aikaan, kun monet Lähetysseuran lähetit olivat kokeneet Pyhän Hengen kasteita.[54] Hän oli silloin vastustanut jyrkästi helluntailaisuutta.

Kälviän kirkkoherrana ollessaan Keijola suhtautui helluntailaisiin jopa aggressiivisesti. Kun Lydia Korpi oli pitämässä evankelioimiskokousta Toivolan kylässä erään Jonathan Renellin talossa ja oli ilmoittanut alkulaulun tuvantäyteiselle väelle, Keijola astui sisään kanttorin ja erään maallikkosaarnaajan seuratessa perässä. Helluntailaulun sijaan kirkkoherra määräsi veisattavaksi virren. Lydia Korpi sai kyllä puhua, mutta hänen jälkeensä puhui kirkkoherra, joka teki seurakuntalaisilleen selväksi, että nämä olivat joutuneet helluntaisaarnaajan uhriksi ja että tämän oppi oli harhaoppia. Kirkkoherra väitti, että helluntailaiset vääristelivät sakramentteja. Henkikasteesta hän totesi: "Nämä helluntailaiset ovat myös saavinaan Pyhän Hengen niin kuin apostoliseen aikaan, mutta minä sanon teille, kansalaiset, että se ei ole mikään Pyhä Henki." Hän jatkoi vielä, että helluntailaiset tykyttivät kaulasuoniaan öisissä rukouskokouksissaan. Samantapaista "kaulasuonten tykyttämistä" hän väitti nähneensä kiinalaisilla epäjumalien papeilla, jotka lopulta rupesivat kummasti änkyttämään. Kun Korpi vastasi, että hänelle oli aivan outoa tuollainen kaulasuonien tykyttäminen, kirkkoherra kysyi: "Oletteko tekin puhunut kielillä?" Korven vastattua kirkkoherra löi nyrkkiä tuolin kaiteeseen ja sanoi: "Se on perkeleestä, se on saatanasta, sellainen henki!"[55]

Kirkkoherra oli hyvin kiihtynyt. Hän kielsi kokousten pidon ja määräsi Lydia Korven lähtemään pois Kälviältä. Myös kuulijakunta reagoi hyvin kiihkeästi kirkkoherran käyttäytymiseen niin, että evankelistan piti moneen kertaan kehottaa ihmisiä pysymään rauhallisina. Kokousväki osoitti kuitenkin olevansa vakaasti Lydia Korven puolella. Hänen persoonansa ja toimintatapansa teki hyvin myönteisen vaikutuksen kälviäläisiin, ja vastustuksesta huolimatta herätys eteni jokivarren kylissä.[56]

Hautasijaongelma

Kun uskonnonvapauslain voimaantulon jälkeen monet helluntailaiset halusivat erota kirkosta ja liittyä siviilirekisteriin, syntyi hautasijaongelma, joka oli omiaan aiheuttamaan mielipahaa ja katkeruutta kirkkoa kohtaan. Tapahtui esimerkiksi niin, että joidenkin seurakuntien kirkkoherrat eivät sallineet kirkosta eronneiden hautaamista sukuhautoihin. Uskonnonvapauslain mukaan kirkosta eronnut voitiin haudata evankelisluterilaisen seurakunnan hautausmaahan, jos häntä varten ei ollut muuta hautasijaa. Monille muodostui kuitenkin ongelmaksi kirkosta eronneiden hautasijamaksu, jota korotettiin joissain tapauksissa jopa 200 prosentilla. Hautasijakysymystä käsiteltiin useita kertoja vuosien 1923–24 aikana *Ristin Voitossa*. Lehden mielestä ainoa keino löytää onnistunut ratkaisu asiaan oli se, että seurakunnat asettaisivat kirkosta eronneet hautasijojen tarvitsijat samaan asemaan kuin niin sanotut ulkoseurakuntalaiset eli paikalliseen seurakuntaan kuulumattomat luterilaisen kirkon jäsenet.

Hautasijakysymys nousi *Ristin Voiton* otsikoihin jälleen vuonna 1926, kun lehti kommentoi myönteisesti piispa Kailan mielipidettä hautasijamaksuista. Piispan mukaan kirkkoon kuulumattomilta ei tullut vaatia peruskustannuksia suurempia hautamaksuja.

Seuraavana vuonna *Ristin Voitto* kirjoitti jälleen kirkosta eronneiden hautaamiseen liittyvistä epäkohdista. Nyt lehti käsitteli ongelmaa, joka koski perhehautoja. Esimerkkinä esitettiin erään pitäjän kirkkovaltuuston päätös, jonka mukaan perhehautoja ei myyty lainkaan kirkosta eronneille. Näin siis se, joka halusi ostaa lisämaata entisen perhehautansa viereltä, ei saanut maata yhdenkään hautasijan vertaa vain sen vuoksi, että oli eronnut kirkosta.

Hautasijakysymyksessä tapahtui kuitenkin edistystä. Vuoden 1928 *Ristin Voiton* ensimmäisessä numerossa oli lyhyt uutinen, että opetusministeriö oli edellisenä syksynä antanut tuomiokapituleille kehotuksen ryhtyä toimenpiteisiin kohtuuttomien hautasijamaksujen poistamiseksi.

Mielipahaa syntyi myös siitä, että monet seurakunnat eivät suostuneet luovuttamaan lämpimiä tiloja siunaustoimitusta varten. Ongelma koettiin hankalaksi varsinkin talvisin kovilla pakkasilla. Tämä ongelma ei rajoitu ainoastaan herätysliikkeen alkutaipaleelle,

53 *Iso-Hirvelä* 1970, 17–27.

54 *Saarilahti* 1960, 171; *Rantavaara* 1990, 62–64.

55 *Korpi* 1962, 82–83.

56 *Hagqvist* 2006, 14–18.

vaan vielä niinkin lähelle kuin 1990-luvulle. Työtoverini kertoi, kuinka hän eräällä varsinaissuomalaisella paikkakunnalla kuoron avustamana toimitti helluntaiseurakuntaan kuuluvan vainajan siunaamisen -20 asteen pakkasessa. Toisella paikkakunnalla hän toimitti siunaamisen rankassa syyssateessa.

Itsekin muistan toimittaneeni erään siviilirekisteriin kuuluneen helluntaiseurakunnan jäsenen siunaamisen hautausmaan välinevarastossa, kun siunauskappelia ei ollut, eikä kirkon tiloja annettu käyttöön. Tämä tapahtui joskus 1980-luvun lopulla.

Iäkkäämmällä saarnaajakunnalla olisi lukemattomia esimerkkejä ikävistä hautaustilanteista eri puolilta Suomea.

Siitä, miten yksittäiset helluntaiuskovat ovat kokeneet luterilaisen kirkon suhtautumisen, ei ole olemassa mitään kertomuskokoelmaa. Kokemukset ovat kuitenkin siirtyneet muistitietona sukupolvelta toiselle. Sen sijaan minulla on pari esimerkkiä oman perheeni piiristä. Anoppini, joka oli sotaleski, kuului kirkossa toimineeseen aktiiviseen uskovien ryhmään. Kun hän 1950-luvulla koki Pyhän Hengen kasteen ja kertoi kokemuksestaan ryhmässä, hänelle sanottiin: "Joko lopetat puhumisen kokemuksestasi tai lähdet pois tästä joukosta." Hänelle jäi vain vaihtoehdoksi liittyä helluntaiseurakuntaan. Toinen esimerkki omasta perheestäni liittyy hänen tyttäreensä, siis vaimooni. Hän kertoo helluntailaisen kodin lahkolaisleimasta, jota hän joutui kantamaan kouluaikana paikkakunnan yhteiskoulussa. Ongelmaa ei ollut niinkään muiden oppilaiden kanssa, vaan opettajien. Kertomusten perusteella voidaan päätellä, että varsin monet helluntailaisperheiden lapset joutuivat kouluaikanaan kantamaan lahkolaisleimaa siitäkin huolimatta, että oppilaiden vanhemmat eivät vaatineet oman tunnustuksen mukaista uskonnon opetusta lapsilleen, vaan tyytyivät luterilaisen tunnustuksen mukaiseen opetukseen.

Lähteet ja kirjallisuus

AHONEN, LAURI K.
1994 Suomen helluntaiherätyksen historia. Jyväskylä.

BRIEM, EFRAIM
1924 Den moderna pingströrelsen. Stockholm.

BROFELDT, PEKKA (TOIM.)
1932 Helluntai-herätys Suomessa. Muistelmia 20 v. ajalta. Mikkeli.

GUMMERUS, JAAKKO
1923 Kertomus Porvoon hiippakunnan vaiheista ja tilasta vuosina 1917–1922. Porvoo.

HAGQVIST, ORVOKKI (ET AL.)
2006 Kälviän Siion-seurakunta 80 vuotta. Kälviä.

ISO-HIRVELÄ, LIISA
1970. Helluntailiike Kälviällä 1918–1968. Laudaturtutkielma. HYKK, teologia.

JOHANSSON, GUSTAF
1912 Pöytäkirja Turun arkkihiippakunnan pappeinkokouksessa Turussa 1.– 4.101912.

KONTONIEMI, ARI (TOIM.)
1986 Jyväskylän Helluntaiseurakunta 60 vuotta 1926–1986. Jyväskylä.

KORPI, LYDIA
1952 Evankelistan polulta. Tikkurila.

LUNDELIN, LAURI (ET AL.)
1994 Helluntaituulia Varsinais-Suomessa. Turku.

PIETILÄ, ANTTI J.
1913 Helluntailiike. Historiallinen ja arvosteleva esitys. Helsinki.

RANTAVAARA, ARI
1990 Helluntailiikkeen aiheuttama kriisi Suomen Lähetysseuran Kiinan työssä vuosina 1910–1914. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -tutkimus. HYKK, teologia.

RUOHOMÄKI, JOUKO
2014 Suomen helluntailiikkeen synty, leviäminen ja yhteisönmuodostus 1907–1922. Diss. Keuruu.

RUOHOMÄKI, JOUKO & RUOHOMÄKI, SAMUEL JA SOPANEN, TAPIO
2012 Yhteyttä sadan vuoden ajan. Ristin Voitto -lehti 1912–2012. Keuruu.

SAARILAHTI, TOIVO
1960 Suomen Lähetysseuran työ Kiinassa vuosina 1901–1926. Sata vuotta suomalaista lähetystyötä 1859–1959 III. Dis. Kuopio.

TIILILÄ, OSMO
1972 Antti J. Pietilä, Kiistelty kirkonmies. Porvoo.

Sanoma- ja aikakauslehdet

Elämän Kevät, 1911, 1913
Herättäjä 1912, 1913
Km Kotimaa 1908, 1912
Suomen Lähetyssanomia 1913, 1914
TT Toivon Tähti 1912, 1913
Turun Sanomat 1912
Voitto Sanoma 1958

Painamattomat lähteet

HMA Hämeenlinnan maakunta-arkisto
KA *Kansallisarkisto*
ÅKA Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi
JMA Jyväskylän maakunta-arkisto
OMA Oulun maakunta-arkisto
TMA Turun maakunta-arkisto
VHA *Vaasan hovioikeuden arkisto*

Luterilais-helluntailainen neuvottelukunta kristillisestä kasteesta

16.4.2018

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen oppikeskustelujen (1987-89) päätösasiakirjassa todettiin kokoavasti: "Laajasta yhteisestä pohjasta huolimatta osapuolten edustamien yhteisöjen välillä on suuria eroja etenkin toimituksia, sakramentteja sekä kirkko ja seurakuntaoppia koskevissa kysymyksissä. Niiden pelkkä luetteleminen ei kuitenkaan anna oikeaa kuvaa tilanteesta. Kysymyksessä on kaksi erilaista kristillistä tulkintatraditiota, joissa Jumalan toiminta maailmassa nähdään eri tavoin."

Lausuma on totta edelleen. Voidaan kuitenkin havaita myös keskinäisen ymmärryksen vahvistuneen kuluneiden 30 vuoden aikana. Koska keskinäiset erot jo perinteisesti kiteytyvät kastekäsitykseen, on syytä jatkaa keskustelua siitä, miten voisimme vahvistaa toisten näkökohtien yhteistä kristillistä ymmärtämistä. Onhan kaste keskeinen koko kristillisen uskon ja kristityn identiteetin kannalta. Tämä yhteenveto, joka pyrkii ilmaisemaan luterilaisten ja helluntailaisten kastekäsityksen niiden nykyisen opetuksen pohjalta aiempaa kattavammin, perustuu neuvottelukunnan parissa vuosina 2014–2017 käytyihin keskusteluihin.

Luterilaiset ja helluntailaiset yhdessä kristillisestä kasteesta

1. *Pelastuksen perustana on Jumalan armo Jeesuksessa Kristuksessa, jonka ihminen ottaa uskon kautta vastaan* (hell. UP 7, lut. CA 9).[1] *Kasteen perustana on ylösnousseen Kristuksen kuolema ja ylösnousemus.*[2] Vanhurskauttaminen on Jumalan teko, jossa syyllinen ihminen julistetaan Kristuksen tähden syyttömäksi ja Kristuksen pyhyys ja vanhurskaus luetaan ihmisen hyväksi. Ihminen ottaa sen vastaan uskolla, jonka Jumala vaikuttaa.[3] Aitoa uskoa seuraavat hedelmät. Uuden elämän luonne on erityisesti Kristuksessa pysymistä.[4]

   Luterilaisille kaste "...on välttämätön pelastukseen ja ... Jumalan armo annetaan kasteen välityksellä. Lapset tulee kastaa, jotta heidät kasteen kautta annettaisiin Jumalan huomaan ja näin otettaisiin Jumalan armoon" (CA 9).

   Helluntailaisetkin näkevät kasteen liittyvän olennaisesti Uuden testamentin pelastusoppiin (UP 7). Jumala synnyttää uudesti ihmisen tämän otettua evankeliumin uskossa vastaan, minkä jälkeen ihminen voidaan ja hänet tulee kastaa (Ap.t. 10). Helluntailaiset painottavat kasteessa enemmän ihmisen tiedostettua uskoa kuin luterilaiset, jotka kastavat myös sylilapsia. Molempien mukaan kaste tapahtuu seurakunnan keskellä ja valtuuttamana.

2. *Kaste on ylösnousseen Kristuksen asettama toimitus.* (Matt. 28:18–20, lut. KO 34[5], hell. UP 7).

   Luterilaisille kaste on yksi armonvälineistä, joita ovat Jumalan sana ja sakramentit. Kaste on vaikuttava pelastuksen lahjojen välittäjä (1 Piet. 3:21) Pyhän Hengen sanan ja sakramentin kautta herättämän vanhurskauttavan uskon kautta (CA 5). Kaste liittää Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen.

1 UP = Suomen helluntaiseurakuntien Uskon pääkohdat 2014 (www.suomenhelluntaikirkko.fi/tunnustus_ja_opetus_2), CA = Augsburgin tunnustus 1530 (www.tunnustuskirjat.fi/augstunn.html)

2 Päätösasiakirja. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen viralliset oppineuvottelut 1987–1989, 14 (www.sakasti.evl.fi/oppikeskustelut).

3 Päätösasiakirja, 20.

4 Päätösasiakirja, 20.

5 KO = Katekismus, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi 1999 (www.katekismus.fi).

Helluntailaisille kaste ”liittyy olennaisesti Uuden testamentin pelastus- ja seurakuntaoppiin” ja vahvistaa pelastuksen lahjojen merkityksen. Pelastuksesta päästään osalliseksi Jumalan sanan välityksellä uskon, vanhurskauttamisen ja Pyhän Hengen osallisuuden kautta (UP 7).

3. Kristillinen kaste on yksi kerran elämässä suoritettava toimitus eikä oikein toimitettua kastetta ole syytä toistaa.[6] Oikein toimitettu kaste ymmärretään perinteissämme eri tavoin.

4. *Kaste liittää kristityn seurakunnan, Kristuksen ruumiin, yhteyteen ja siinä vaikuttaa Jumala* (KO 35, UP 7, Päätösasiakirja 14–15).

5. *Kristillinen kaste tulee toimittaa vettä käyttäen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen* (KO 34, UP 7).

6. *Helluntailaiset toimittavat kasteen upotuskasteena* (UP 7)*, ja se on myös luterilaisille mahdollinen, vaikka yleensä kaste toimitetaan valelukasteena.*

7. *Molemmat tähdentävät evankeliumin julistamisen ensisijaisuutta kasteen yhteydessä.*
Luterilaiset korostavat Jumalan sanan liittymistä aineeseen (KO 34) ja helluntailaiset evankeliumin julistuksen synnyttämän uskon merkitystä (UP 7).

8. *Usko ja kaste kuuluvat yhteen.*

   Helluntailaisille usko merkitsee tässä yhteydessä henkilökohtaista suhdetta Jumalaan: ”Uskon kautta syntynyt Kristus-yhteys ja kaste liittyvät olennaisesti yhteen ... kaste seuraa ihmiselle lahjoitettua uskoa”. (UP 7)

   Luterilaiset painottavat sitä, että yksilön usko ja kirkon yhteinen usko kuuluvat yhteen. Kastettu kastetaan apostolisessa uskontunnustuksessa yhteisesti lausuttuun kirkon uskoon kolmiyhteiseen Jumalaan ja hänen pelastustekoihinsa, johon kastettu osaltaan liittyy: ”Pyhä Henki synnyttää meidät uudesti ja lahjoittaa meille uskon, jolla voimme tarttua kasteen lupauksiin” ... ”Kirkon yhteinen usko tukee meitä myös silloin, kun oma usko horjuu” (KO 35, KO 12).

9. *Kun varttunut henkilö kastetaan, häneltä edellytetään henkilökohtaista uskoa.*[7]

   Kaste ei liity vain yksittäiseen hetkeen, kastetapahtumaan, vaan se tulee ymmärtää osana kristityn elämän kokonaisuutta, osana kristillistä initiaatiota, johon liittyvät kristillinen kasvatus, opetus ja julistus sekä ehtoollinen osana seurakunnan yhteydessä elämistä.

10. Kristitty on Kristuksen ruumiin ja Jumalan kansan jäsen sekä Pyhän Hengen temppeli (1. Kor. 12:12; 1. Piet. 2:9–10; 1. Kor. 6:19).

11. *Kastettuja kutsutaan elämään Kristusta seuraten ja päivittäisessä parannuksessa.*

    Luterilaisen käsityksen mukaan ”Kaste velvoittaa luottamaan yksin Kristukseen ja elämään hänen esimerkkinsä mukaisesti. ... Kun turvaudumme kasteen armoon, meidän ei tarvitse omin voimin tehdä parannusta. Pyhä Henki kitkee meistä joka päivä itsekkyyttämme ja herättää meissä uutta uskoa ja rakkautta” (KO 36). Helluntailaiset toteavat, että ”Kaste merkitsee syntisen elämäntavan taakse jättämistä, osallistumista kristilliseen kilvoitukseen ja palveluun” (UP 7). Helluntailaiselle kaste julistaa uskoa ja osallisuutta Kristuksen kuolemaan vanhan elämän hautaamisena ja askeleena uuteen elämään.

12. *Voimme luterilaisina ja helluntailaisina yhdessä tunnustaa sellaisen kasteen, jonka kristillisen uskonsa tunnustanut, aiemmin kastamaton on saanut ja joka on toimitettu upotuskasteena Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen.*

Jäljelle jäävät erot

1. *Helluntailaisen näkemyksen mukaan sylilapsen kaste ei ole oikea kaste, eivätkä luterilaiset hyväksy lapsena kastetun uudelleen kastamista. Luterilaiset hyväksyvät vedellä kolmiyhteisen Jumalan nimeen toimitetun kristillisen kasteen eli myös helluntailaisten toimittaman kasteen.*

   Helluntailaiset eivät tunnusta kastetta, jota ei ole edeltänyt tiedostettu usko, joten he eivät tunnusta sylilapsena luterilaisessa kirkossa valelukasteella kastettuja (UP 7).

   Luterilaiset pitävät tärkeänä tietoista uskoa Jeesukseen Kristukseen, mutta painottavat

6 Päätösasiakirja, 14.

7 Päätösasiakirja, 15.

kasteen ja uskon olevan Jumalan teko ja kasteen liiton olevan tarjolla kaikille, myös vastasyntyneille (Mark. 10:13–16), KO 35). Siksi luterilaiset kastavat myös pieniä lapsia uskontunnustuksen mukaiseen kristilliseen uskoon ja sen lupausten omistamiseen Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteydessä.

Luterilaiset tulkitsevat Raamatussa kerrottujen "perhekunnan" (Ap.t. 16:15, 16:33, 1. Kor. 1:16) kasteiden merkinneen koko perhekunnan eli myös sylilasten kastamista. Luterilaiset liittyvät jo varhaiskirkossa yleiseen käsitykseen, jonka mukaan pienet lapset, jotka eivät vielä osaa puhua, kastetaan yhdessä aikuisten kristittyjen kanssa. Helluntailaiset taas katsovat uskovien kasteen olleen vallitseva käytäntö Uuden testamentin aikoina ja varhaisessa kirkkohistoriassa.

Helluntailaiset liittävät lasten evankeliumiin (Mark. 10:13–16) ajatuksen lasten siunaamisesta: Evankeliumeissa kerrotaan, kuinka Jeesus otti lapsia syliin ja siunasi heitä. Tämän esimerkin mukaisesti esimerkiksi seurakunnan pastorit tai vanhimmat siunaavat sylilapset. Näin vanhemmat tunnustavat tarvitsevansa seurakunnan esirukousta ja luovuttavat lapsen Jumalan käsiin.

2. *Luterilaisille kaste on alku kristittynä elämiselle seurakunnan yhteydessä*. Kastetulle lahjoitetaan usko, jolla hän voi ottaa kasteen lahjan vastaan: "herääminen" ja "uskoon tuleminen" ovat paluuta kasteen armoon (KO 35, 36).

   Helluntailaisten mielestä Jumalan vaikuttaman henkilökohtaisen uskon tulee edeltää kastetta. "Kastetut uskovat liitetään paikalliseen uskovien yhteyteen eli seurakuntaan." (UP 7)

3. *Luterilaisten mielestä kasteessa pestään synnit pois*; se on sakramentti eli armonväline ja pelastukselle välttämätön (KO 35, CA 9).

   Helluntailaisten mukaan anteeksianto ja vanhurskauttaminen kytkeytyvät Jumalan sanan herättämään uskoon, joka edeltää kastetta. "... kaste itsessään ei pelasta vaan toimii syntyneen uskon tunnustuksena." (UP 7)

4. *Luterilaisen käsityksen mukaan ihminen on kasteessa passiivinen ja vastaanottavainen; helluntailaisen käsityksen mukaan ihminen on Sanan ja Hengen aktivoima*: kaste on ihmisen vastaus Jumalan tekoon.

5. *Luterilaisten mielestä kasteen sakramentti synnyttää uudesti* (KO 35). *Helluntailaisille kaste Kristuksen asettamana toimituksena on Jeesukseen tunnustautumisen vahvistamista* (UP 7).

6. *Luterilaisuudessa kasteen toimittaa pappi* (KJ 2:13) – pois lukien hätäkaste, jonka voi toimittaa jokainen kirkon jäsen (KJ 2:14). *Helluntailaisuudessa kasteen toimittavat vanhimmat ja pastorit tai heidän valtuuttamansa henkilöt*.

7. Luterilaisesta näkökulmasta kaste ja usko kuuluvat yhteen kristillisessä elämässä. Siksi kristittyjen yhteyden rakentamiseen kuuluu luterilaisen käsityksen mukaan pyrkimys *tunnustaa toisen kristityn kaste*. Olemme kiitollisia siitä, että yhteistä pohjaa on entistä enemmän saavutettu sitä kautta, että olemme tässä voineet yhdessä tunnustaa uskonsa tunnustaneen ja upotuskasteella kastetun ennen kastamattoman kasteen.

   Tavoitteena on helluntailaisesta näkökulmasta katsottuna ollut ymmärtämisen lisääminen. Kasteen vastavuoroinen tunnustaminen ei ole anabaptistiseen traditioon kuuluvan liikkeen tavoite, koska jos helluntailaisuus hyväksyisi sylilapsen kasteen täysimittaisena kristillisenä kasteena, se luopuisi kasteteologiastaan. *Helluntailaisesta näkökulmasta sylilapsena kastettu luterilainen voi kuitenkin olla todellinen kristitty*. Kristityksi tuleminen on helluntailaisten mielestä Jumalan armoteko vastauksena julistetun evankeliumin uskomiseen.

Luterilais-helluntailainen dialogi yhteyden rakentajana

Esitelmä sovintotapahtumassa Helsingin Saalemissa 4.10.2018

Matti Repo

Hyvät kuulijat, sisaret ja veljet Kristuksessa. Luterilaiset ja helluntailaiset ovat käyneet keskinäisiä teologisia oppikeskusteluja niin Suomessa kuin kansainvälisesti, mutta eivät läheskään niin laajalti kuin mitä sellaisia on käyty vaikkapa luterilaisten ja katolisen kirkon tai luterilaisten ja ortodoksien kanssa. Tämä saattaa vaikuttaa yllättävältä, kun ottaa huomioon helluntailaisuuden nopean kasvun viimeisten sadan vuoden aikana. Erilaiset helluntaikirkot sekä karismaattinen liike, jota jossain vaiheessa myös uushelluntailaisuudeksi kutsuttiin, ovat kasvaneet muodostamaan yhden kristinuskon neljästä suuresta megablokista; kolme muuta ovat katolilaisuus, ortodoksisuus ja protestantismi. Rajojen määrittäminen on kuitenkin vaikeaa, sillä suuri osa helluntailaisuuden synnyttämästä karismaattisesta liikkeestä toimii vanhojen kirkkokuntien sisällä, erityisesti katolisessa, anglikaanisessa ja osin myös luterilaisessa kirkkoperheessä.

Syitä sille, miksi dialogeja on käyty vähän, lienee useita. Yksi niistä seuraa helluntailiikkeen monimuotoisuudesta. Ei ole olemassa yhtä maailman helluntaikirkkoa, monin paikoin ei myöskään yhtä kansallista helluntaikirkkoa, vaan useita. Ei ole aina selvää, keiden kanssa dialogia käytäisiin. Toinen syy voi olla liikkeen suhteellisesti nuori ikä: helluntailaisuus ehkä vielä hakee muotoaan herätysliikkeestä tunnustuskunnaksi. Kun sukupolvet vaihtuvat, liikkeessä voi tapahtua sisäistä integroitumista eli kehitystä kohti suurempaa yhtenäisyyttä. Kolmas tekijä liittynee tähän: helluntailaisuudessa on pitkään painotettu enemmän hengellistä kokemusta kuin opin teologista määrittelemistä, mutta tämäkin lienee viime vuosikymmeninä ollut muutoksessa.

Muutoksessa näyttää ainakin olevan luterilaisten ja helluntailaisten suhtautuminen toisiinsa: aiemman molemminpuolisen kritiikin ja väheksynnän sijaan on tullut keskinäinen kunnioitus, halu ymmärtää ja kokea hengellistä yhteyttä samassa uskossa. Jos helluntailaisuutta on yhdeltä suunnalta moitittu hurmahenkiseksi lahkoksi ja toiselta puolelta kirkkoa hengettömäksi valtion uskontovirastoksi, on nyt sävy toinen. Se heijastuu myös siihen, pidetäänkö ekumeenista toimintaa ja ykseyspyrkimyksiä ylipäätään tavoiteltavina vai vältettävinä. Vielä joitakin vuosikymmeniä sitten tällainen ei ollut itsestään selvää, vaan ekumeniaa saatettiin pitää eksytyksenä, joka johtaa aidosta uskosta luopumiseen. Vasta parin viime vuosikymmenen aikana ovat asenteet muuttuneet.

Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Suomen helluntaiherätys kävivät ensimmäisen oppikeskustelunsa 1987–1989. Keskustelut koskivat eräitä keskeisiä kristinopin kohtia kuten kaste, usko, Raamattu, kirkko ja seurakunta, mutta myös käytännön kysymyksiä kuten kaksoisjäsenyys, avioliittoon vihkiminen, hautaan siunaaminen, uskonnonopetus ja kirkollisvero. Eräisiin näistä käytännön kysymyksistä toi ratkaisun uusi uskonnonvapauslaki, joka tuli voimaan 2003. Neuvotteluja jatkettiin kolmen kesken yhdessä Suomen Vapaakirkon kanssa v. 1992 ja 2001, mutta kummankin kanssa on luterilainen kirkko erikseen jatkanut puolivuosittain säännöllisiä lyhyitä tapaamisia, joiden tarkoituksena on ollut lisätä yhteisymmärrystä, vaihtaa ajankohtaisia tietoja sekä etsiä yhteistä paikkaa yhteiskunnassa Kristuksen todistajina.

Vaikka näissä tapaamisissa ei ole varsinaisesti ollut tarkoitus käydä opillista dialogia, niissä on aika ajoin tunnistettu tarve keskittyä johonkin kysymykseen huolellisemmin. Tiettyihin teemoihin on palattu yhä uudestaan: vuosina 2010–2011 keskusteltiin ehtoollisesta ja vuosina 2014–2017 kasteesta. Kummastakin on myös laadittu kooste, joka on netissä luettavissa ja jossa on hahmoteltu yhtäläisyyksiä ja eroja.

Ehtoollisen osalta todetaan, että suomalainen helluntailaisuus on saanut vaikutteita luterilaisesta teologiasta. Se korostaa Pyhän Hengen läsnäoloa ja Kristuksen armoa, millä tarkoitetaan itse Kristuksen läsnäoloa, joskaan läsnäoloa ei kuvata leivän ja viinin aineisiin liittyväksi kuten luterilaisessa ehtoolliskäsityksessä. Suomalainen helluntailaisuus poikkeaa siten kansainväliselle helluntailaisuudelle yleisestä tavasta pitää ehtoollista lähinnä keskinäisen yhteyden ateriana. Sii-

hen liitetään myös Jumalan hengellinen vaikutus, joka ilmenee armon lupauksesta seuraavana uskon kokemuksena.

Kasteesta puolestaan todetaan yhdessä, että kaste liittää kristityn seurakunnan, Kristuksen ruumiin, yhteyteen ja siinä vaikuttaa Jumala. Molempien mielestä kaste ja usko kuuluvat toistensa yhteyteen. Kaste tulee ymmärtää osana kristityksi tulemisen ja kristittynä elämisen kokonaisuutta, johon liittyvät kristillinen kasvatus, opetus ja julistus sekä ehtoollinen osana seurakunnan yhteydessä elämistä.

Niin ehtoollisessa kuin kasteessa jäi vielä eroavia käsityksiä, jotka estävät yhteisen jumalanpalveluksen viettämisen. Tällä hetkellä ei valitettavasti ole näköpiirissä suunnitelmia, miten jäljelle jääviä eroja selvitetään. Olisi ehkä kuitenkin mahdollista edetä pohtimalla lähemmin sitä, että kumpikin katsoo kasteen ja ehtoollisen vaikuttavan jotain.

Vaikka helluntailaisuudessa on vierastettu puhumista luterilaisten tapaan sakramenteista tai armonvälineistä, joiden välityksellä Jumala toimii uskoa synnyttäen, liikkeessä kuitenkin katsotaan kasteella ja ehtoollisella olevan vaikutusta, jonka lähteenä on itse Jumalan Pyhä Henki. Avaimena siis on Jumalan toiminta, johon molemmin puolin uskossa turvaudutaan. Tämä yhteisymmärrys ei ole vähäinen alku, vaan merkittävä perusta yhteyden vahvistamiselle. Se asettaa molemmat nöyrään riippuvuussuhteeseen Jumalan armosta ja johdattaa pikkuhiljaa tietä kohti tämän pyhän aterian yhdessä viettämistä, niin kuin erilaiset jäsenet samassa Kristuksen ruumiissa. Se osoittaa, että keskustelu kannattaa.

2000-luvulla on käynnistetty myös kansainvälinen luterilais-helluntailainen dialogi. Aluksi käytiin vuosina 2004–2010 valmistava neuvottelujen sarja Strasbourgin ekumeenisen tutkimusinstituutin ja ns. klassista helluntailaisuutta edustavien teologien kesken. Tälle vaiheelle asetettiin tavoitteeksi oppia ajattelemaan ja puhumaan totuudenmukaisesti toisesta sekä rikastua toisen perinteestä, oikaista väärinkäsityksiä ja poistaa ristiriitoja kirkkojemme väliltä sekä lopulta luoda mahdollisuuksia yhteistyölle jumalanpalveluksessa, lähetyksessä ja palvelussa.

Dialogin menetelmäksi ei valittu luterilaisille tuttua akateemistyyppistä opinkohdittain etenevää pohdintaa tutuista helluntailais-luterilaisen yhteyden vaikeista kysymyksistä, vaan lähdettiin liikkeelle kokemuksesta. Dialogissa kysyttiin yhdessä: miten kohtaamme Kristuksen? Teema jakautui alaotsikoihin: miten kohtaamme Kristuksen evankeliumin julistuksessa, miten kohtaamme hänet kasteessa ja ehtoollisessa, entä miten armolahjoissa? Kaikki neuvottelukunnan kokoontumiset sisälsivät osallistumista toisen kirkon jumalanpalvelukseen ja sen pohtimista yhdessä, mitä siellä koettiin – miten olimme kohdanneet Kristuksen. Tähän dialogiin osallistuneena voin kertoa oppineeni paljon niin helluntailaisuudesta kuin luterilaisuudesta sekä itsestäni – ja yli kaiken Herrasta Kristuksesta, joka toimii maailmassa.

Valmistelevan vaiheen jälkeen on Luterilainen maailmanliitto käynnistänyt dialogin jäsenkirkkojensa sekä klassisen helluntailaisuuden välillä. Neuvottelut alkoivat 2016 ja niiden on tarkoitus kestää viisi vuotta. Kaksi kokousta on takana, kolmas pidetään tässä lokakuussa. Yleisteemaksi on valittu Jeesuksen ohjelmajulistus, jonka hän Luukkaan evankeliumin 4. luvun mukaan luki Jesajan kirjasta Nasaretin synagogassa oman julkisen toimintansa aluksi. Mitä merkitsee olla kristillinen kirkko, joka seuraa Herran omaa tehtävänkuvausta?

Ensimmäinen kokous pidettiin kaksi vuotta sitten Filippiineillä. Se pohti kristillistä identiteettiä Jeesuksen avaussanojen valossa: ”Herran Henki on minun ylläni.” Toinen kokous viime syksynä Saksan Wittenbergissä jatkoi Jeesuksen sanoista ”Hän on voidellut minut julistamaan” ja käsitteli kysymystä kirkkojemme missiosta niissä eri konteksteissa, joissa ne elävät. Tämän vuoden kokous Latinalaisessa Amerikassa poimii Jeesuksen sanoista seuraavaksi ”hyvän sanoman köyhille” ja käsittelee diakoniaa ja sosiaalista vastuuta sekä ongelmia, jotka liittyvät menestysteologiaan (prosperity gospel). Neljäs kokous ensi vuonna kysyy Afrikassa, mitä meille merkitsee Jeesuksen ohjelma ”vangituille ja sorretuille vapautta, sokeille näkönsä saamista”.

Viides ja viimeinen kokous Pohjois-Amerikassa laatinee yhteenvedon siitä, millä tavoin tämä niin yhteiseen rukoukseen kuin raamatuntutkimukseen sekä teologiseen analyysiin ja toinen toiseen tutustumiseen viiden eri maanosan ongelmien kontekstissa pureutunut dialogi voi meitä johtaa todistamaan Jumalan hyvyydestä yhteisellä äänellä. Se on paitsi syvällinen ekumeeninen ja teologinen harjoitus, myös pastoraalinen haaste kohdata se maailma, joka tarvitsee Kristuksen omia ja heidän sanoin ja teoin julistamaansa evankeliumia.

Rakkaat kristityt sisaret ja veljet. Keskinäinen yhteys on kallis asia. Se on Kristuksen oma tahto. Hän rukoilee sitä peräti neljä kertaa Johanneksen evankeliumin todistamassa Getsemanen rukoustaistelussaan. Yhteyden tiellä kuljetaan, kun yhdessä etsitään rukoillen Jumalan tahtoa, kuunnellaan hänen sanaansa sekä pyritään ymmärtämään, mistä yhteisessä uskossa on kysymys.

Sovintorukous

Helluntailaisten ja luterilaisten sovintotapahtuma 4.10.2018

Tomi Karttunen

Pyhä kaikkivaltias ja armollinen Jumala, taivaallinen Isä, Poikasi Jeesus Kristus rukoili puolestamme, että me olisimme yhtä, niin kuin sinä olet Pojassa ja Poika sinussa. Hän sanoi, että meidänkin tulee olla yhtä kanssasi, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen rakkaan Poikasi maailmaan meidän ja meidän pelastuksemme tähden. Pyydämme anteeksi kaikkea sitä, millä olemme rikkoneet tätä tahtoasi ja toinen toistamme vastaan. Kiitämme kaikista ihmisistä ja yhteisöistä, jotka edistävät kirkkosi ykseyttä sanoin ja teoin. Auta meitä etsimään ja löytämään tapoja, joilla voimme rakentaa vielä erillään olevissa tunnustuskunnissa seurakuntaasi, Kristuksen ruumista. Anna meille ymmärrystä, tahtoa ja kykyä avata mielemme ja sydämemme sisarillemme ja veljillemme, jotka käsittävät uskon toisin kuin me. Osoita meille tie aitoon ja kestävään yhteyteen ja rakkauteen. Kiitämme kasvavasta sovinnosta ja yhteydestä helluntailaisten ja luterilaisten välillä maassamme. Anna sen vahvistaa yhteistä todistustamme ja palveluamme sinun nimesi kunniaksi ja lähimmäistemme parhaaksi.

Me kiitämme sinua, että olet johdattanut kansaamme voimallisella kädelläsi ja antanut sille vapauden. Auta meitä vapautumaan kaikenlaisesta katkeruudesta sekä rakentamaan yhteiskuntaamme, niin että jokainen täällä asuva ja tänne asettunut voisi tuntea tämän maan hyväksi paikaksi elää ja tehdä työtä yhteiseksi parhaaksi. Anna sopu ja yksimielisyys. Auta meitä tuomaan hyvät lahjamme myös kansakuntien yhteiseksi parhaaksi. Sinä olet antanut meille kestävän toivon ja ilon siitä, että olet rakastanut maailmaa niin paljon, että annoit ainoan Poikasi, niin ettei yksikään, joka häneen uskoo, joutuisi kadotukseen, vaan saisi iankaikkisen elämän. Anna meidän olla tämän sanoman todistajia. Vie meidät kerran perille valtakuntaasi, jossa saamme yhdessä ylistää sinua ikuisesti. Amen.

2. SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON JA VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON OPPIKESKUSTELUT 1970- SEMINAARI 11.9.2018

Teologia ja konteksti. Yleiskatsaus SELK-VOK teologiseen dialogiin 1970–2018

Tomi Karttunen

Dialogin teologinen lähtökohta

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon ekumeeninen dialogi on vuonna 1970 käynnistyneestä teologisten dialogien sarjasta alkaen pyrkinyt olemaan perusluonteeltaan teologista ja hengellistä. Toki toimintaympäristöön liittyvä yhteiskunnallinen konteksti on tuonut oman ulottuvuutensa keskusteluihin etenkin sosiaalieettisten ja käytännöllisten teemojen kautta. Niiden kautta on myös osaltaan osoitettu, että muuttumaton usko ja muuttuva konteksti ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Kyse ei ole abstraktista intellektualismista, vaan kirkon uskon ja elämän reflektiosta toisen kirkon ja tradition tarjoaman peilin avulla ja haastamana. Keskeistä on siis kirkon liturgisen elämän, sakramenttien ja Jumalan sanan, siihen perustuvan opin ja uskon välittämän apostolisen tradition perustaan syventyminen.

Teologia ymmärretään tässä siis Kolmiyhteisen Jumalan kirkolleen ja sitä kautta maailmalle Kristuksessa antaman ilmoituksen rukoilevaksi ja intellektuaaliseksi, mutta myös kirkkojen elämänmuotoihin kohdistuvaksi itsereflektioksi ja tutkimukseksi. Sen harjoittaminen kirkkojenvälisessä keskustelussa kristittyjen yhteyden, todistuksen ja palvelun edistämiseksi ei tyhjene erilaisiin kontekstuaalisiin edellytyksiin.[1] Paikallisten olosuhteiden merkitys on kuitenkin otettu huomioon kristillisessä kirkossa ja sen julistuksessa alusta asti, vaikka samalla on pidetty kiinni apostolisen uskon perinnöstä. Tästä syystähän on pidetty tärkeänä myös paikalliskirkkojen autonomisuutta tai autokefaalisuutta.

Ajan ilmiöt tulee siis kohdata kristillisen uskon edellytyksistä käsin. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon dialogin teologis-hengellinen ydinlähtökohta on kestävä myös kylmän sodan jälkeisessä maailmassa. Cyril Hovorunin lausumaan Kotimaa-lehdessä (30.8.2018) julkaistussa haastattelussa on helppo yhtyä: "...korkeatasoinen teologia on ainoa tie kohti kirkkojen yhdistymistä... teologia on keskustelua, jota käydään ilmoituksesta." Moskovan 2002 arviointikokouksessa todettiin osuvasti: "Alkanut vuosisata ei tule olemaan helppo eikä pilvetön. Jotta voisimme täysin varustautuneina kohdata sen haasteet, meidän pitää olla juurtuneita omiin traditioihimme, osata avata ne nykyajan ihmisille, syvästi analysoida nykyisen yhteiskunnan ongelmia, todistaa omasta uskostamme ja omista arvoistamme vallankäyttäjille ja kaikille ihmisille... Jotta paremmin ymmärtäisimme omia uskonnollis-kulttuurisia traditioitamme, on välttämätöntä yhdessä tarkastella kysymystä Pyhästä Raamatusta, traditiota ja kirkollisesta perinnöstä uskon auktoriteetteina sekä niiden vaikutusta kirkkojemme jäsenten uskoon ja elämään."[2]

Käyn tässä ensin lävitse oppikeskustelujen ja niissä käsiteltyjen pääteemojen historiaa käyttäen hyväksi etenkin *Risto Saarisen*, *Heta Hurskaisen* ja *Juha Pihkalan* tekemiä tutkimuksia, esittelen hieman tuoretta luterilais-katolista dokumenttia Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta (2017) sekä pohdin lopuksi seuraavaan teologiseen dialogiin ehdotettuja teemoja.

1 Myös Hurskainen 2013, 22 toteaa, että ei-valtiollisilla toimijoilla on poliittisen ulottuvuuden ylittävää omaa substanssia, jota ne voivat jakaa ja josta ne voivat keskustella.

2 Moskovan teologisen dialogin 2002, tiedonanto, julkaistu Reseptio 2/2002, 6–7

Oppikeskustelujen sisältö tutkimuksen läpivalaisussa

Risto Saarinen tutki käydyn teologisen dialogin sisältöä kaksikymmentä vuotta sitten tutkimuksessaan *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959–1994* (1997). Tuo vuosiluku 1959 viittaa Saksan evankelisen kirkon VOK:n kanssa vuodesta 1959 käymään dialogiin. Suomalaisessa dialogissa käsittelyssä ovat vuosien 1970–1992 yhdeksän oppikeskustelua. Tässä dialogissa lähdettiin liikkeelle eukaristiaa käsittelevistä keskusteluista ja edettiin sitä kautta kysymykseen soteriologiasta, pelastuksesta. Tähän liittyen dialogissa oli Saarisen mukaan "innovatiivinen vaihe" vuosina 1976–1980.

Tutkimuksen mukaan vuoden 1980 keskustelujen jälkeen piispa Mihailin ja dosentti Tuomo Mannermaan muotoilut pelastusopista lähestyvät selvästi toisiaan: "Kun luterilainen paperi hyväksyy rakkaudentekojen todellisuuden antamalla ansion niistä läsnäolevalle Kristukselle, ortodoksinen esitelmä pyrkii esittämään, että myös idän kirkko ottaa vakavasti *sola fide* – näkökulman."[3]

Saarisen mukaan vuosien 1970–71 keskusteluissa tutkittiin keskinäisen vuorovaikutuksen mahdollisuuksia ja rajoja, 1974 dialogi alkaa jo saada tietyn oman hahmonsa. Neljänsissä keskusteluissa 1977 dialogi etenee innovatiiviseen vaiheeseen ja ilmensi merkittävää lähentymistä pelastuskysymyksessä. Viides kierros 1980 pystyi "selventämään lähentymistä edelleen ja määrittelemään uskon, rakkauden ja hyvien tekojen välisen suhteen Jeesuksen Kristuksen pelastavasta läsnäolosta käsin uskossa."[4] Saarisen arvion mukaan vuosien 1983–1989 keskusteluissa fokusoituminen tiettyyn teemaan ja sen syventävään käsittelyyn hieman herpaantuu; samalla dialogi ja sen anti fragmentoituu erillisteemojen käsittelyksi aiempaan verrattuna.[5]

Vuonna 1992 Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen oli Saarisen mukaan myös teologisessa dialogissa ilmassa "Uusia teitä, uusia toiveita". Tässä yhteydessä käydyissä keskusteluissa mm. Tuomo Mannermaa esitti, että reformaation kirkkojen tulisi käydä perusteellinen keskustelu niiden itseymmärryksestä ottaen erityisesti huomioon patristisen teologian roolin itselleen. Tulee kiinnittää huomiota myös terminologiaan, koska myöskään termi "vanhurskauttaminen" ei ole suoraan raamatullista terminologiaa, vaikka itse asia – ja termi "vanhurskas" – onkin Uuden testamentin pelastussanoman ytimessä. Myös luterilaisten tulee ottaa vakavasti perintönsä historiallinen kehitys. On myös syytä yhdessä keskustella enemmän kirkon sakramentaalisesta luonteesta, sen uskosta ja käytännöistä, samoin spiritualiteetista ja rukouksen teologiasta. Myöhemmin listaan lisättiin vielä kristilliseen kasvatukseen ja liturgiaan liittyvät teemat, raamatullinen hermeneutiikka, Lutherin patristinen perintö ja käsitys sakramentista/mysteeristä.[6]

Vuoden 1992 dialogin teema "apostolinen usko" heijasti näitä toiveita. Osaltaan siihen vaikutti kansainvälinen keskustelu Faith and Order -asiakirjasta *Apostolisen uskon tunnustaminen* tänään. TT Simo Peura kehitti paperissaan *Apostolinen usko kirkon elämässä* senkaltaista sakramentaalista ontologiaa, jota Mannermaa oli ehdottanut 1989. Kalevi Toiviainen painotti, että olennaista ei ole se, miten monta sakramentteja on vaan se, miten ymmärrämme kirkon riittien ja kristillisen elämän sakramentaalisen luonteen yleensä. Painotettiin myös yhteyttä rukouksessa. Saarinen piti Järvenpään suurimpana ansiona dialogin "normalisoimista" poliittisten turbulenssien jälkeen. Vastattiin tarpeeseen keskustella kirkon sakramentaalisuudesta sekä Peuran paperin kautta reformaation teologian uudesta itseymmärryksestä.[7] Nykynäkökulmasta voi myös havaita näiden kirkon sakramentaalisuutta käsitelleiden pohdintojen luoneen osaltaan pohjaa luterilais-katolisen dialogin kehittymiselle 2000-luvulla, viimeisimpänä suomalainen oppikeskusteluasiakirja *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* (2017).

1990-luvulla jatkunutta teologista dialogia käsittelee sosiaalietiikan näkökulmasta Heta Hurskainen väitöskirjassaan *Ekumeeninen sosiaalietiikka kun maailma muuttui* (2013). Hän toteaa dialogin käytännön toteutuksen jatkuneen 90-luvulla entisiä muotoja noudattaen, mutta entiseen tapaan ei enää selvästi ollut opillista ja sosiaalieettistä teemaa erikseen. Tämä johtui osittain rauhan-teeman jäämisestä sivuun kylmän sodan jälkeen. Hurskainen kiinnittää huomiota siihen, miten 1992 aluksi käsiteltiin painotetusti kristillistä oppia, mutta sittemmin 1995 ja 1998 huomio siirtyi selvästi sosiaalieettisiin aiheisiin, eivätkä opilliset teemat olleet enää yhtä vahvasti esillä kuin aiemmin.

3 Saarinen 1997, 51.

4 Saarinen 1997, 54. Vanhurskauttamisen teemasta tässä dialogissa ks. myös Eeva Martikainen 2006, 379–395.

5 Saarinen 1997, 54–69.

6 Saarinen 1997, 71–72.

7 Saarinen 1997, 74–78.

Useimmat esitelmöijät olivat uusia ja osallistuivat vain kerran. Tarve yhteiskunnallisten teemojen käsittelyyn oli ilmeinen uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa.[8]

Yksittäiset puheenvuorot ja kertaluonteisuus merkitsivät sitä, että pitkäjänteistä työskentelyä tämän dialogin puitteissa ei aiempaan tapaan syntynyt aikavälillä 1990–2008. Tämä edellyttäisi teeman systemaattista käsittelyä ja kehittelyä myös tapaamisten väliaikana, ei vain yhtä satunnaista esitelmää. Kertatapaaminen voi palvella laajempien piirien tutustumista keskusteluun ortodoksien kanssa ja yhteydenpitoa sekä informaationvaihtoa, mutta ei tavoitteellista työskentelyä kohti konkreettisempia tavoitteita. Esimerkki pitkäjänteisemmästä usean tapaamisen käsittelystä on aivan viime vaiheissa vuoden 2011 dialogin jälkeen läpikäyty keskustelu kristillisestä avioliitosta. Yksi tässä yhteydessä jälleen esille noussut kysymys on keskustelu raamatullisesta hermeneutiikasta ja sen suhteesta opillis-teologiseen työskentelyyn kirkon uskon selventämiseksi nykymaailman kysymyksiä kohdattaessa. Tähän tehtäväänhän tarttui osaltaan paavi Benedictus XVI Jeesus-kirjojen trilogiassaan ja sittemmin metropoliitta Hilarion kuusiosaisessa Jeesusta Kristusta käsittelevässä teoksessaan.

Jos aiemmin dialogille olivat antaneet taustamateriaalia niin opillisissa kuin sosiaalieettisissä kysymyksissä Kirkkojen maailmanneuvosto ja Faith and Order -komissio sekä toisaalta Euroopan kirkkojen konferenssi, 1990-luvun muutokset ja sisäiset sekä kansainväliset haasteet merkitsivät etäisyyden ottamista kansainvälisiin ekumeenisiin organisaatioihin ja painopisteen siirtymistä alueellisiin keskusteluihin ja kahdenvälisiin suhteisiin, joihin osaltaan heijastuivat myös kansainvälisessä keskustelussa esillä olleet kysymykset. Keskeiseksi tuli kirkon suhde valtioon ajatellen niin uutta Venäjää kuin Suomen liittymistä Euroopan unioniin 1995 – mitä merkitsee ortodoksisen uskon/luterilaisen uskon ja kulttuurin välinen suhde, mitä kirkon katolisuus/*sobornost*, mitä kirkon ja valtion "sinfonia" tai luterilaisittain "maallinen ja hengellinen regimentti".[9]

Vuonna 2002 Moskovassa arvioitiin käytyjä oppikeskusteluja ja sitä, mistä teemoista tulisi tulevaisuudessa jatkaa keskustelua. Arviointi ei täysin onnistunut, vaikka tärkeitä asioita nostettiinkin esiin, joihin palattiin sitten esimerkiksi 2005 puhuttaessa kristillisestä ihmiskäsityksestä ja siihen liittyen teologisesta synergian teemasta sosiaalietiikan perusteiden yhteydessä. 2008 syvennyttiin ajankohtaiseen kristillisen kasvatuksen ja uskonnonopetuksen teemaan sekä kysymykseen ihmisoikeuksien teologisesta ymmärtämisestä. 2000-luvulla huoli yhteiskunnan arvoista on jatkunut ja syventynyt.

Hurskaisen arvion mukaan teologisessa dialogissa saavutetut tulokset käsityksessä pelastuksesta ovat keskeisiä myös sosiaalietiikan ymmärtämisessä ja vaikuttivat myös keskusteltaessa käsityksestä luomisesta ja kirkko-opista. Pyhtitsan 1989 sosiaalieettisissä teeseissä osoitettiin yhteys luomisen ja lunastuksen välillä; tästä lähtökohdasta käsin tarkasteltiin luomista ja kirkko-oppia. Vuoteen 1986 asti niitä oli tarkasteltu erillisinä teemoina, ja puhuttaessa "laista" erotettiin toisistaan kristityt ja ei-kristityt. Hurskainen tulkitsee, että näin perusteltiin luterilaisesta näkökulmasta, miten yhteiskunnan organisointi perustuu järkeen, vaikka ollaan yhä Jumalan hallintavallan alla. Ortodoksisesta näkökulmasta lakia tarvittiin yhteistyön selittämiseksi kaikkien "hyvän tahdon ihmisten" kanssa.[10]

Turussa 2005 yhteinen käsitys perustui ajatukseen, että ihminen luotiin alkuperäiseen rakkaudenyhteyteen sekä osallisuuteen Kristuksesta ja hänen jumalallisesta rakkaudestaan. Rakkauden sisältö oli sama molemmissa tapauksissa. Rakkauden käsitteen kautta kyettiin ymmärtämään sosiaalietiikka Jumalan johdonmukaiseksi työksi koko luomakunnassa ja kaikkien ihmisten parissa. Tästä näkökulmasta tärkeitä etappeja rakkaudenteologisen ja sakramentaalisen tai "ikonisen" todellisuuskäsityksen rakentumisessa olivat Kiova 1977, Pyhtitsa 1989 ja Turku 2005.[11] Näyttäisi siis siltä, että Hurskainen antaa suuremman painoarvon Pyhtitsan teologiselle dialogille kuin Saarinen ja sijoittaa sen osaksi paradigmaattisen Luther-tutkimuksen löydön uskossa läsnäolevasta Kristuksesta ja sen implikoiman sakramentaalisen todellisuuskäsityksen avaamista luterilaisen ja ekumeenisen uskonkäsityksen kokonaisuudessa.

Sakramentaalista kirkkokäsitystä ajatellen tärkeäksi osoittautuvat edellä sanotun pohjalta myös Leningradin keskustelut 1983 ja Järvenpään teologinen dialogi 1992. Kirkko ymmärrettiin niissä Kristuksen ruumiiksi, josta kristityt ovat osallisia. Tässä rakkaudenyhteydessä Jumalan rakkaus herättää rakkauden kristittyjen välille sekä heidän keskinäisestä yhteydestään käsin suuntautuu maailmaan rakkautena lähimmäistä koh-

8 Hurskainen 2013, 336–337.

9 Hurskainen 2013, 339–346.

10 Hurskainen 2013, 444–445.

11 Hurskainen 2013, 446–447.

taan. Järvenpähän 1992 asti painotettiin luottamusta kristittyihin heidän toteuttaessaan kutsumustaan maailmassa. Tämän jälkeen painopiste siirtyy kirkon tarpeeseen olla läsnä julkisessa tilassa, näkyä ja osallistua yhteiskunnallisessa todellisuudessa ja keskustelussa eli nykytermein kohti julkista teologiaa. Ei riittänyt enää kirkko-opillinen argumentaatio, vaan tuli ottaa huomioon myös sen suhde maailmaan. Ortodoksista käsitystä yhteiskunnan tehtävästä kuvattiin aiemmin eskatologisesti "transfiguraation" käsitteen kautta. Nyt puhuttiin enemmän ihmisestä Jumalan kuvana 2005 ja 2008.[12] Tämä näyttäisi liittyvän laajemminkin painopisteen siirtymiseen ekklesiologiasta antropologiaan ortodoksisessa teologiassa.

Näin ollen aiempi suomalaisten delegaattien sukupolvi tähdensi Hurskaisen mukaan aina vuoteen 1986 asti perinteiseen pohjoismaiseen luterilaiseen tapaan lain positiivista merkitystä. Nuorempi sukupolvi sen sijaan painotti Pyhtitsasta 1989 lähtien osallisuutta Kristukseen, rakkautta, johon ihminen voi olla osallinen uskon kautta Kristukseen. Vastuu toisesta kuuluu silti kaikille ihmisille luomisen perusteella. Ihmiset oli luotu osalliseksi Kolminaisuudesta, vaikka lankeemus oli turmellut tämän yhteyden. Järvenpäässä 1992 tarkennettiin uskon ja rakkauden välistä suhdetta; keskeinen opillinen teema oli, miten ihminen voi seurata Kristusta elämässään. Tästä sitten seuraa, että kirkolla on myös yhteiskunnallinen vastuunsa. Sakramentaalisen kirkkokäsityksen mukaisesti keskusteltiin kirkon institutionaalisesta ja teologisesta ymmärtämisestä yhtenä kokonaisuutena.[13] Hurskainen toteaa kokoavasti: "...kirkkojen näkökulmasta ulkoinen itä-länsi-jaottelu neuvostoaikana – jolla oli ideologiset, ateistiset puolensa – vahvisti kirkkojen opillista lähentymistä, vaikutus, joka ei kadonnut Neuvostoliiton katoamisen myötä... Uusi aika on tehnyt joistakin kirkkojen välisistä rajoista näkyviä."[14]

Uskon ja rakkauden tie – yhteisesti jaettu oppi

Jotta saavutettuja tuloksia ja oppikeskustelujen perintöä ei kadotettaisi, on tärkeää, että asiaa on tutkittu ja että dialogista on julkaistu dokumentaatiota eri kielillä. Uusin saavutus näiden keskustelujen annin välittämisessä on oppikeskustelujen veteraanin, emerituspiispa, dosentti Juha Pihkalan kustakin keskustelukierroksesta julkaistujen teologisten teesien kokonaisannin analysoiminen ja kiteyttäminen johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi, tietynlaiseksi ekumeeniseksi katekismukseksi kirjassa *Uskon ja rakkauden tie. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon dialogin pohjalta hahmottuva yhteinen oppi* (2017).

Kirjassaan Pihkala luo ensin katsauksen ekumeenisen liikkeen historiaan otsakkeella "Miksi ekumenia on kristillinen välttämättömyys". Sitten hän käy lävitse Suomen luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon väliset keskustelut: lähtökohdat; tavoitteet; käsitellyt aihepiirit; menetelmä; vastaanotto kirkoissa; merkittävimmät tulokset; muu teologinen lähentyminen sekä lyhyesti myös sosiaalieettinen aihepiiri avainsanojen "usko – rakkaus" kautta.

Osassa "Yhteinen oppi" Pihkala käsittelee julkaistuihin teologisiin teeseihin nojaten sitä, miten taustalla oleva käsitys eri aihepiireistä voidaan kiteyttää. Yhteinen oppi käsittää seuraavat opinkohdat: uskon auktoritatiivinen perusta; Kolmiyhteinen Jumala; luominen; ihminen; ihmiskäsitys ja ihmisoikeudet; synti; Kristus, Jumalan tahdon täyttäjä, sovittaja ja lunastaja; Kristus, vanhurskauden ja jumalallisen elämän perusta ja lähde; kirkko, Kristuksen ruumis ja Jumalan universaali kansa; kaste, ehtoollinen ja pappisvirka; pelastus vanhurskauttamisen ja jumalallistumisen prosessina; kirkon tehtävä, missio; eskatologia.

Jälkisanoissaan Pihkala toteaa ekumeenisesti varsin merkillepantavasti: "Venäjän ortodoksien kanssa yhdessä ilmaistu oppi kattaa jokseenkin täydellisesti... [*Augsburgin tunnustuksen*] ensimmäisen osion *Tärkeimmät uskonkohdat* (I–XXI) – tosin hieman eri tavoin jäsenneltynä. Lisäksi siihen sisältyy yhteisiä näkemyksiä myös useista sellaisista asioista, joissa tuon tunnustuksen loppuosio *Poistettuja väärinkäytöksiä koskevat kohdat* (XXII–XXVIII) katsoo luterilaisten kantojen poikkeavan katolisen kirkon silloisista kannoista."[15]

Pihkalan mukaan vielä on keskustelemista mm. yhdessä hyväksytyn pappisviran edellytyksistä[16], mutta varsinkin, jos ortodoksisesta näkökulmasta suhtauduttaisiin vastaanottavasti suomalaisessa luterilais-roomalaiskatolisessa dialogissa *Kasvavaa yhteyttä* saavutettuun yksimielisyyteen uskon perustotuuksis-

12 Hurskainen 2013, 447–450.

13 Hurskainen 2013, 450–451.

14 Hurskainen 2013, 458–459.

15 Pihkala 2017, 104.

16 Pihkala 2017, 104.

ta liittyen kirkkoon, eukaristiaan ja virkaan, voitaisiin entistä perustellummin sanoa Pihkalan tavoin: "suomalainen luterilainen osapuoli saattaisi ehkä katsoa jo nyt saavutettujen tulosten täyttävän Augsburgin tunnustuksen VII artiklan ehdot":

> Edelleen seurakuntamme opettavat, että yksi, pyhä, kirkko on pysyvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan. Kirkon todelliseen ykseyteen riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta. Sen sijaan ei ole välttämätöntä, että perityt inhimilliset traditiot, jumalanpalvelusmenot tahi seremoniat, jotka ovat ihmisten säätämiä, ovat kaikkialla samanlaiset. Paavali näet sanoo (Ef. 4:5–6): Yksi usko, yksi kaste, yksi Jumala, joka on kaikkien Isä jne.

Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta

Vuonna 1999 roomalaiskatolisen kirkon ja Luterilaisen maailmanliiton välillä allekirjoitettu *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (YJV 1999) oli tärkeä asiakirja etsittäessä sovintoa ja yhteisymmärrystä 1500-luvun reformaation keskeiseen kiistakysymykseen, pelastusoppiin. Läntisen kristikunnan suosiman termin vanhurskauttamisoppi ja idän ortodoksien suosiman termin jumalallistuminen yhtäläisyyksistä oli keskusteltu jo 1970–80-luvulla Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon dialogissa. Keskeinen löytö oli, että uskon kautta kristittyyn yhdistynyt ja hänessä läsnä oleva Kristus tuo mukanaan pyhän Kolminaisuuden läsnäolon uskovassa uskon kautta ja saattaa hänet siten osalliseksi jumalallisesta elämästä, korjautuneesta ja korjautuvasta Jumalan kuvan kaltaisuudesta. Ortodoksisen teologian kielellä hän jumalallistuu jumalallisten energioiden tuoman osallisuuden kautta. Tämä ajatus vanhurskauttavan Kristuksen läsnäolosta uskovassa uskon ja rakkauden lähteenä edisti osaltaan myös Yhteistä julistusta vanhurskauttamisopista. Sen ovat sittemmin hyväksyneet myös metodistit, anglikaanit ja reformoidut.

Tällä läsnäolon ajatuksella uskovassa sanan ja sakramentin kautta oli merkitystä myös kirkon sakramentaalisuuden, mysteeriluonteen ymmärtämiselle. Vuosina 2002–2010 ruotsalais-suomalainen luterilais-katolinen dialogi jatkoi aiheen käsittelyä ja julkaisi asiakirjan *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* (2010), jossa mm. todettiin: "Kristuksen todellisen läsnäolon vuoksi kirkko on 'sakramentaalinen'". Avoimet kysymykset liittyvät siihen, mitä tämä käytännössä tarkoittaa.

Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston puheenjohtaja kardinaali Kurt Koch teki 2011 aloitteen yhteisen julistuksen laatimiseksi kirkosta, ehtoollisesta ja virasta YJV:n mallin mukaan. Se merkitsisi ratkaisevaa askelta kohti läheisempää kirkollista yhteyttä luterilaisten ja katolilaisten välillä. Vuosina 2014–2017 työskennellyt suomalainen dialogikomissio julkisti 30.10.2017 alun perin englanniksi kirjoitetun raportin *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry*[17] (suom. *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta*) palvelemaan myös tätä kansainvälistä keskustelua. Asiakirja on siis työryhmän raportti eikä sen sisällöstä ole tehty ainakaan vielä virallista arviota piispainkokouksessa tai kirkolliskokouksessa, mutta se on sellaisenakin arvokas puheenvuoro kansainväliseen ekumeeniseen keskusteluun.

Käyttämällä *erot sovittavan yksimielisyyden* menetelmää on asiakirjassa saavutettu laaja yksimielisyys siitä, mikä kirkko yhteytenä Kolmiyhteisessä Jumalassa merkitsee. Sanassa ja sakramenteissa läsnäoleva Kristus on kirkon sakramentaalisuuden perusta. Kristuksesta "kansojen valona" todistamaan lähetetyn kirkon elämän keskeisiä ulottuvuuksia ovat liturginen elämä, todistus ja palvelu. Kristuksen läsnäolosta käsin paitsi kaste ja ehtoollinen, myös muut kirkon pyhät toimitukset kantavat evankeliumin sanomaa ja välittävät Jumalan läsnäolon Jumalan kansan tueksi elämän eri tilanteissa.

Sekä luterilaiset että katolilaiset pitävät kastetta ja ehtoollista pääsakramentteina. He tunnustavat toistensa kasteen. Luterilaisissa tunnustuskirjoissa ja Trenton kirkolliskokouksen päätöksissä on molemminpuolisia ehtoolliseen liittyviä oppituomioita. Saavutetun erot sovittavan yksimielisyyden valossa nuo oppituomiot nähdään kohteeseensa osumattomiksi. Yhdessä voimme pitää Kristuksen ainutkertaista ja riittävää uhria Golgatalla pelastuksemme perustana, joka tulee todellisesti ja olemuksellisesti läsnäolevaksi ehtoollisella. Siksi sanomme: "Kristuksen ruumis", "Kristuksen veri".

Asiakirjassa voidaan yhdessä liittyä raamatulliseen ja vanhakirkolliseen ajatukseen kirkon virkaan vihkimisestä Pyhän Hengen lahjan välittävänä toimituksena, jonka peruselementit ovat sana, rukous ja kätten pääl-

17 Raportti pdf-tiedostona: http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/52AB5FD3592D6340C22581C600366726/$FILE/Nettiin%20Communion%20in%20Growth.pdf

lepaneminen. Piispan, papin tai diakonin vihkiminen on toistamaton; sen toimittaa piispa. Keskeistä apostolisessa jatkuvuudessa on yhteys paikalliskirkkojen ja niiden piispojen kesken sekä apostolisen tradition, apostolisen evankeliumin säilyttäminen. Yhteisymmärrys on lisääntynyt myös paaviudesta kirkon maailmanlaajaa ykseyttä palvelevana ja kristillisen uskon perustavia totuuksia, ennen muuta Kristus-uskoa (Matt. 16:16) puolustavana virkana. Se on perusolemukseltaan piispanvirka. Avoin kysymys on, mitä yhteys paaviin kirkonjohtajana voisi konkreettisesti tarkoittaa. Myös esimerkiksi kysymyksessä naispappeudesta kirkkojen kannat ovat erilaiset.

Kansainvälisessä keskustelussa on aprikoitu ja kysytty, voitaisiinko Augsburgin tunnustuksen 500-vuotisjuhlavuoteen 2030 mennessä saada aikaiseksi luterilais-katolinen yhteinen julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Suomalainen oppikeskusteluraportti haluaa edistää tätä tavoitetta.

Kohti dialogin 50-vuotisjuhlaa ja seuraavia oppikeskusteluja 2020

Syksyllä 2014 patriarkka Kirillin ja arkkipiispa Kari Mäkisen tapaamisen yhteydessä esille tulleiden avioliittokäsitykseen liittyneiden epäselvyyksien vuoksi keskeytyneen "Sinappi-dialogin" jälkeen on epäselvyyttä aiheuttaneita aihepiirejä, etenkin kysymystä kristillisestä avioliitosta, käsitelty useampaankin kertaan: kirkkojemme välisessä konferenssissa 2016 ja seminaarissa 2017. Syksyllä 2017 nimettiin kirkkojen välinen yhteistyöryhmä, jonka puheenjohtajat ovat arkkipiispa Amvrosi ja piispa Seppo Häkkinen, kehittämään kirkkojemme välistä yhteydenpitoa. Keskinäinen luottamus ja ymmärrys on kaiken tämän työskentelyn myötä lisääntynyt.

Arkkipiispa Tapio Luoman tapaamisessa patriarkka Kirillin kanssa 5.9.2018 patriarkka esittikin "täyden teologisen dialogin" eli nk. Sinappi-dialogin jatkamista vuonna 2020, jolloin juhlistetaan kirkkojen välisen teologisen dialogin 50-vuotisjuhlaa. Sitä ennen on luvassa patriarkka Kirillin vierailu Suomessa toukokesäkuussa 2019. Hän on vastannut myöntävästi kirkkomme ja Suomen ortodoksisen kirkon sekä Helsingin katolisen hiippakunnan muutama vuosi sitten esittämään vierailukutsuun.

Kirjallisuus:

COMMUNION IN GROWTH. DECLARATION ON THE CHURCH, EUCHARIST, AND MINISTRY
2017 A Report from the Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland.

HURSKAINEN, HETA
2013 Ecumenical Social Ethics as the World Changed. Socio-Ethical Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland 1970–2008. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 67. Helsinki.

MARTIKAINEN, EEVA
2006 Theosis in the Theology of Martin Luther and the Russian Dialogue, Jouko Martikaisen juhlakirjassa Ego sum qui sum. Festskrift till Jouko Martikaien, red. av Tuomas Martikainen. Studier i systematisk teologi vid Åbo Akademi, s. 379–395.

PIHKALA, JUHA
2017 Uskon ja rakkauden tie. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon dialogin pohjalta hahmottuva yhteinen oppi. Kirjapaja: Helsinki.

SAARINEN, RISTO
1997 Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959–1994. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.

Venäläisneuvottelut Suomen evankelis-luterilaisen kirkon eri ryhmien keskustelufoorumina

Juha Pihkala

Viime vuonna suomeksi ilmestyneessä kirjassani käsittelen dialogeja Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Olen siinä sanonut näin: *On perusteltua väittää, että ortodoksineuvottelujen valmisteluprosessi on Suomessa ollut viime vuosikymmenien merkittävin kirkon sisäisiä ryhmittymiä kokoava pysyvä keskustelufoorumi.*

Yritän tässä puheenvuorossani avata väitteeni taustoja. Minut kutsuttiin mukaan Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käytävään dialogiprosessiin vuonna 1975 – siis Kiovan neuvottelujen valmisteluvaiheessa. Olin vuoteen 2005 asti mukana kaikilla muilla neuvottelukierroksilla, paitsi vuoden 1995 Kiova kakkosessa – yhteensä kolmenkymmenen vuoden ajan. 1970-luvun lopulla ja 1980-luvun alkuvuosina toimin dialogeja suunnittelevan, ns. Pirisen työryhmän sihteerinä. Sen piirissä keskusteltiin luonnollisesti myös prosessin *kirkollisesta edustavuudesta.* Näkökulmani on siis veteraanin näkökulma. *Jotakin ehkä tietäisin, olinhan siellä minäkin.*

Kirkkojen välisten virallisten dialogien sisällöllisen peruslähtökohdan on oltava edustavuus. Sen, mitä omasta uskon traditiosta esitetään toiselle osapuolelle, on oltava omassa piirissä mahdollisimman laajalti hyväksyttyä, edustettava siis kulloinkin oman tunnustuksellisen identiteetin painavaa ydintä. Sen ympärillä saattaa laajassa kirkollisessa kentässä olla tilannekohtaisten ja kulttuuristen syiden aiheuttamaa paikallisväriä, mutta tuo yhteinen ydin on aina kuitenkin tunnistettavissa, mikäli kuulutaan samaan uskonyhteisöön.

Kun tuon ytimen on määrä kohdata dialogissa toisen osapuolen ulkonaiselta profiililta joskus merkittävästikin poikkeava identiteetti, on usein siirryttävä oman tunnustuksellisen identiteetin perinteisten mukavuusalueiden ulkopuolelle, mutta samalla on kuitenkin säilytettävä itse tuo identiteetti. Se edellyttää kykyä yhteisölliseen teologiseen työskentelyyn, jossa osataan katsoa omaa perintöä toisen osapuolen silmillä, harjoittaa sellaista hermeneutiikkaa, joka auttaa näkemään kulloistenkin konfessionalisten iskulauseiden mahdollisesti luomien esteiden läpi. Sen on myös kyettävä palauttamaan mukavuusalueiden ulkopuolella saavutetut tulokset sille oman kirkon jäsenten tunnistamalle kielelle, joka ilmentää aidosti ja mahdollisimman laajasti omaa identiteettiä. Ilman sitä ei tuloksia kyetä ottamaan vastaan.

Ekumeenisten neuvottelujen tulosten vastaanotto (reseptio) kirkossa ja sen seurakunnissa sekä niiden jäsentäminen osaksi omaa teologista ja kirkollista todellisuutta on laaja ja monesti vaikeasti hahmottuva kysymys. Varsinaisiin dialogeihin osallistuvat ovat nimittäin omassa kirkossaan pieni, teologisesti koulittu ryhmä asiantuntijoita. Miten luoda sellainen toiminta- ja viestintämalli, joka rakentaa siltoja tämän pienen, prosesseissa mukana olleen vähemmistön sekä kirkon työntekijöiden ja jäsenten suuren enemmistön välille?

Asian hankaluus kävi viimeksi ilmi muutama kuukausi sitten Kotimaan sivuilla käydyssä keskustelussa. Polttopisteenä oli kysymys katolisen kirkon kanssa laaditun yhteisen tekstin suhteesta omaan, eri historiallisessa tilanteessa syntyneeseen tunnustukseemme. Ovatko ekumeenisen keskustelun kirkon päätöksenteossa hyväksytyt tulokset poikkeamista tunnustusperustasta?

Reseption ongelma on tietysti ollut alun alkaen tiedossa ja siihen ovat dialogeissamme kummatkin osapuolet ilman muuta pyrkineet kulloistenkin voimavarojensa mukaan varautumaan.

Meillä on alusta alkaen pidetty tärkeänä, että neuvottelut on voitu valmistella ja käydä kirkollisesti ja teologisesti mahdollisimman edustavalla tavalla. Valtuuskuntia ja valmisteluja on alusta alkaen johtanut kulloinkin istuva arkkipiispa. Varsinaista dialogia käyviin valtuuskuntiin on aina kuulunut myös muita piispoja, eri teologisia oppiaineita ja erilaisia tieteellisiä lähtökohtia ja tiedekuntia edustavia yliopistoteologeja sekä hiippakunnista kutsuttuja seurakuntapappeja. Läsnä on siis aina ollut pienoiskoossa kirkon johto, tieteellinen teologia sekä seurakuntatyön kokemus siitä avautuvine näköaloineen.

Vastaavasti ovat rakentuneet myös varsinaisia delegaatioita laajemmat valmisteluseminaarit. Niihin osallistuva joukko on ollut läpi vuosien suhteellisen pysyvä ja se on pyritty valitsemaan siten, että erilaiset kirkolliset ja teologiset virtaukset sekä kirkon eri tasot olisivat siinä riittävästi edustettuina. Valmisteluissa on näin voitu ottaa huomioon monia näkemyksiä ja toisaalta tieto prosessin etenemisestä on levinnyt – voimavarat huomioon ottaen – kuitenkin kohtuullisen laajalle. On pyritty siihen, että kulloisestakin teemasta venäläiselle osapuolelle esitettävät opilliset ja eettiset linjaukset olisivat mahdollisimman laajalti kirkossamme hyväksyttyjä.

Koska dialogien menetelmä on läpi vuosien noudattanut mallia, jossa kumpikin osapuoli on esittänyt kulloisestakin aihepiiristä omaa näkökantaansa valottavia esitelmiä, joiden pohjalta on käyty sitten yleiskeskustelut ja ryhmissä valmisteltu teesejä, joilla on lausuttu julki yhteinen näkemys kustakin teemasta, lähtökohtana on siis aina ollut se, että osapuolten esitelmät ilmentävät siis tuota edellä mainittua raskasta ydintä. Yksi ekumeenisen työskentelytapamme perusajatuksia on ollut se, että teeseihin kirjataan vain yhteinen näkemys. Siitä on lähes aina kyetty pitämään kiinni.

Omassa valmistelussamme se on siis merkinnyt sitä, että on yhdessä etsitty sellaista uskomme identiteetin ilmausta, *johon kaikki valmisteluissa mukana olevat kirkon sisällä vaikuttavat tahot voivat yhtyä, vaikka heillä saattaa omissa taustakulttuureissaan esiintyä sävyjä ja vivahteita, joihin kaikki muut eivät taas – omista kulttuurisista syistään – pysty samastumaan*.

Esitelmien luonnoksista on käyty keskusteluja, kuultu valmisteltuja kommenttipuheenvuoroja, jatkettu sitten valmistelua seuraavissa yhteisissä seminaareissa, kunnes on päädytty siihen, että tulos voidaan esittää toiselle dialogiosapuolelle yhteisenä näkemyksenä, jota kaikki valmisteluun osallistuneet voivat puolustaa.

Tämä työskentelytapa on opettanut kuuntelemaan, ymmärtämään, etsimään yhdessä sitä, mikä yhdistää. Se on ollut määrätietoisen konsensushakuista ponnistelua kohti kulloistakin keskusteluteemaa koskevia yhteisiä ydinnäkemyksiä. Olemme myös pyrkineet huolehtimaan siitä, että valmisteluissa ja valtuuskunnissa jatkuvuus ja uudistuminen pysyisivät kohtuullisessa tasapainossa. Näin on voitu säilyttää henkilökohtaiseen kokemukseen perustuva perspektiivi, mutta samalla on vuosien mittaan saatu uutta, nuorta verta mukaan.

Viimeisillä virallisilla neuvottelukierroksilla on ollut mukana jo aktiivien osallistujien kolmas sukupolvi. Koska tämä prosessi on jatkunut keskeytymättä yli neljän vuosikymmenen ajan, se on luonut sivutuotteenaan sellaista keskinäistä ymmärtämystä, yhteistyökykyä ja kunnioitusta, jota ilman kirkkomme olisi todennäköisesti pahemmin hajalla kuin millaisena se nyt meille ja muille tarkkailijoille näyttäytyy.

On siis käynyt ilmi, että hedelmällinen ekumeeninen kohtaaminen merkitsee molemmille osapuolille myös tärkeää sisäistä keskusteluprosessia, jolla on paljon laajempi kirkollinen merkitys kuin niiden taustalla olevalla dialogilla itsellään.

Tämä työskentelytapa on vaikuttanut myönteisesti siihen, miten neuvottelujen tuloksia on otettu vastaan varsinkin papiston, mutta myös seurakuntalaisten parissa. Koska sekä valmisteluissa että itse neuvotteluissa on ollut mukana vaikutusvaltaisia yliopistoteologeja, osallisuus itse dialogiprosessiin sekä siinä saavutetut tulokset ovat samalla hedelmöittäneet teologista tutkimusta ja levinneet sitä kautta myös pappisvirkaan valmistuvien nuorten teologien tietoisuuteen ja käytäntöön. Erityisesti tämä on ollut havaittavissa Kiovan neuvottelujen (1977) jälkeen.

Jos dialogi Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa jälleen käynnistyy alkuperäisen idean mukaisesti virallisella ja ekumeenisesti sitovalla tasolla, on mielestäni tärkeätä pitää mielessä myös se oman kirkon sisäistä konsensusta etsivä metodi, jota on aiemmin näissä dialogeissa sovellettu. Myös valmistelu on siis pidettävä riittävän laajana sekä kirkollisesti ja teologisesti edustavana.

Pelastus venäläisneuvotteluissa vuosina 1974–1980

Ville Hassinen

Johdanto

Tutkimuskohteenani on kolme Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon neuvottelukierrosta, joissa vuosien 1974–1980 välisenä aikana pelastus oli yhtenä neuvotteluaiheena. Kuvaan pelastusaiheen kehkeytymistä näiden neuvottelujen kuluessa ja analysoin niiden tuloksia. Seuraavassa esittelen keskeisiä näkökulmia, joita olen tehnyt aineistoon perehtyessäni.

Pelastusoppihan valittiin ylimääräisenä neuvotteluaiheena Järvenpään vuoden 1974 keskusteluihin ja siihen alkusysäyksen antoi edellisvuonna järjestetty Bangkokin maailmanlähetyskonferenssi. Sekä suomalaiset että venäläiset eivät olleet tyytyväisiä korostuneeseen pelastuskäsitykseen, joten Järvenpäässä konferenssia lähestyttiin kriittisestä perspektiivistä.

Järvenpää 1974

Järvenpään julkilausuman taustalla on tietty osapuolten esitelmien ristiriita: Venäläisen delegaatin Vasili Stoikovin esitelmä käsitteli pelastusta dogmaattisesta perspektiivistä ja professori Aimo T. Nikolainen eksegeettinä käsitteli aihetta Uuden testamentin näkökulmasta. Tämä johti siihen, että julkilausuman pelastusoppia käsittelevät teesit tukeutuvat vahvasti Stoikovin esitelmään.

Stoikov käsittelee esitelmässään ortodoksisen pelastusoppia yleisellä tasolla, kun taasen Nikolainen esittelee erilaisia pelastusnäkökulmia Uudesta testamentista. Stoikovin kohdalla perspektiivi on luonnollisesti jumalallistuminen, johon Jumalan tarjoama pelastus tähtää. Nikolaisen keskeisin nosto oli kuvata pelastusta ensinnäkin kerran tapahtuneena ja nykyhetkessä jo omistettavana, toisekseen se on toistuvaa uudestisyntymistä ja kolmanneksi pelastus on futuurinen, eli tulevaisuudessa tapahtuva täydellistyminen.

Järvenpään teesit pelastusopista rakentuvat nähtävästi Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksen rakenteelle. Kolminaisuusopillinen esitys alkaa luomisesta ja jatkuu syntiinlankeemukseen, tätä seuraa Kristuksen persoonaa ja työtä kuvaava pitkä teesi, ja viimein käsitellään Pyhän Hengen työtä, sakramentteja ja Jumalan Hengen kristityssä aikaansaamaa muutosta. Keskeinen käsite, joka ilmiselvästi tulee Stoikovin esitelmästä, on esillä koko ajan esillä teesiryhmissä: Osallisuus jumalalliseen elämään. Tämä käsite on yksi ilmaus jumalallistumiselle ja Stoikov käyttää sitä toistuvasti esitelmässään. Pelastuksen yksi päämäärä Järvenpään teeseissä on se, että ihminen pääsee taas osalliseksi jumalallisesta elämästä, jonka hän menetti syntiinlankeemuksessa. Kristuksen kuuliaisuuden kautta osallisuus jumalalliseen elämään on jälleen mahdollinen. Kristuksen sovitustyön hedelmät Pyhä Henki jakaa Kristuksen kirkossa sanan ja sakramenttien kautta, ja sakramenttien kautta ihminen on jälleen osallinen jumalallisesta elämästä. Tästä johtuen kristityn pitäisi herätä aktiiviseen toimintaan osoittaen rakkautta Jumalaa ja lähimmäistä kohtaan hyvinä tekoina.

Järvenpään teesien viimeisenä varsinaisena pelastusopillisen lausumana on pelastuksen sosiaalieettinen sovellus. Nikolaisen esitelmässä korostunut pelastuksen futuurisuus on vahvasti näkyvillä siinä, että pelastus odottaa täyttymystään. Pelastus ei vain kutsu, vaan myös velvoittaa toimimaan maailman ihmisten ja rauhan puolesta. Se itsessään ei ole pelastusta, mutta täydellisen pelastuksen ennakointia, josta voi kristittyjen sosiaalieettisen työn kautta jo saada esimakua.

Järvenpään julkilausuma pelastusopin osalta päättyy seitsemään teesiin, jotka käsittelevät Bangkokin konferenssia. Juhani Forsbergin ja Nikolai Gundjaevin esitelmien pohjalta laaditut teesit korostavat Kristuksen pelastustyön olevan lähtökohta kaikelle kristittyjen työskentelylle ja palvelulle ihmisten hädän ja sorron keskellä.

Järvenpään teesien kokonaisanti on moninainen. Ne voi lähtökohdaltaan nähdä venäläisten ja suomalaisten mielipidekirjoituksena Bangkokin konferenssin tuloksia kohtaan ja jossa Bangkokissa esille tulleet näkökulmat ovat seurausta ihmisen pelastumisesta Kristuksen pelastustyön kautta hänen kirkossaan. Toisekseen Järvenpään teesit ovat pelastushistoriallinen kertomus, jossa monet keskeiset osat nivoutuvat yhdeksi

pelastusopilliseksi kokonaisuudeksi, esimerkiksi oppi Kolmiyhteisestä Jumalasta, kirkosta tai sakramenteista. Kolmantena Järvenpäässä esiteltiin pelastuksen monenlaisia näkökulmia: se on kertaalleen jo tapahtunut, tai sakramenttien kautta uudestisynnytään toistuvasti, toisaalta pelastus on vielä tulossa oleva asia, taikka että pelastus velvoittaa kristittyjä sosiaalieettiseen vastuuseen. Neljäntenä on nostettava se, että Järvenpään teesien vahvana tausta-ajatuksena on jumalallistuminen, vaikkei sitä suoranaisesti kirjoitettu auki. *Osallisuus jumalalliseen elämään* on keskeinen termi, joka kulkee teesiryhmien lävitse. Mutta on huomioitava, että Järvenpään teesit on mahdollista lukea ilman otaksumaa jumalallistumisesta, tai kristittyjen sosiaalieettinen toiminta voi olla yhtälailla seurausta pelastuksesta ja osallisuudesta jumalalliseen elämään.

Kiova 1977

Kiovassa keskustelut pelastuksesta jatkuivat molempien kirkkojen keskeisten korostusten osalta, eli pelastus vanhurskauttamisena ja jumalallistumisena. Suomalaiset varustautuivat neuvotteluihin kahden esitelmän voimin.

Kiovan esitelmät ja julkilausuma käsittelevät monia asioita, mutta tässä esittelen tiiviisti vain keskeisimpiä tuloksia.

Professori Tuomo Mannermaa käsittelee esitelmässään Lutherin Galatalaiskirjeen kommentaarin pohjalta hänen käsitystään vanhurskauttamisesta. Mannermaan keskeinen johtopäätös on, että luterilaisen ja ortodoksisen pelastuskäsityksen leikkauspiste on uskossa läsnä oleva Kristus, jonka kautta uskova on osallinen jumalallisesta elämästä. Kristus on sekä Jumalan suosio että lahja, eli syntien armahdus ja Jumalan vanhurskaus yhtäaikaisesti. Mannermaa jättää tarkemmin käsittelemättä Kristuksen ristinkuoleman ja syntien armahduksen merkitystä esitelmässään ja keskittyy esittelemään Kristusta Jumalan vanhurskautena, joka on uskon kautta kristityssä läsnä. Kristuksen vanhurskaus on kristityn ulkopuolelta tuleva vanhurskaus, jonka nojalla Jumala julistaa hänet vanhurskaaksi ilman omia ansioita Kristuksen ollessa kristityn ansio. Samalla kristitty on osallinen jumalallisesta luonnosta ja Kristus saa aikaan kristityn pyhittymisen, joka on jumalallisen elämä vaikutus kristityssä. Mannermaan painotus liittyy tiukasti Kristuksen läsnäoloon, jolloin osallisuus jumalalliseen luontoon on reaalis-onttista, kuten Mannermaa sitä itse nimittää. Käytännössä konkreettista.

Professori Jukka Thurénin eksegeettinen esitelmä käsittelee Paavalin vanhurskauttamisoppia ja 2. Piet. 1:4 käsitettä *osallisuus jumalalliseen elämään* yhteyksiä. Thurénin johtopäätös on, etteivät Paavali tai toinen Pietarin kirje sulje toisiaan pois, vaan molempia yhdistää kristityn tuleminen uudeksi luomukseksi. Paavalin teologiassa vanhurskauttaminen on Kristuksen ansion hyväksilukemista ja samalla Kristuksen vanhurskauden henkilökohtaista vastaanottamista. Jumalallistuminen on osallisuutta jumalalliseen luontoon, joka edellyttää, että Kristus on verellään ostanut ihmiset omikseen.

Arkkipiispa Mihailin laaja esitelmä käsittelee sekä jumalallistumista että vanhurskauttamista, joita molempia leimaa ihmisen pelastumisen prosessuaalisuus. Vanhurskauttaminen on vahvasti juridinen asia, joka pohjautuu Kristuksen inkarnaatioon ja työhön. Vanhurskaus on kristityn olotilan muutos Jumalan edessä, sovintoa Jumalan kanssa, mutta myös synnittömyyttä ja kuuliaisuutta Jumalalle. Tämän lisäksi vanhurskauttaminen on prosessuaalinen päämäärä, synnittömyyttä, johon kristityn on ponnisteltava kilvoituksessa, mutta hänet katsotaan vanhurskaaksi jo sen perusteella, että kilvoittelee päämäärää kohti. Vanhurskauttaminen on jumalallistumisesta erillinen, kertakaikkinen tapahtuma, joka mahdollistaa kristityn jumalallistumisen, sillä se on syntien armahtamista. Jumalallistumisella Mihail tarkoittaa kahta asiaa – se on koko pelastumisen yläkäsite ja päämäärä, kuin myös prosessi, jossa kristitty voi prosessuaalisesti edetä. Ihminen ottaa itse aktiivisesti osaa jumalallistumiseensa yhteistyössä Jumalan kanssa mm. tehden hyviä tekoja.

Vanhurskauttamisen osalta voi sanoa, että yhdistäviä kosketuskohtia on kolme ja erottavia kaksi. Vanhurskauttaminen perustuu Kristuksen persoonaan jumalihmisenä ja hänen pelastustekoonsa, toisekseen vanhurskauttaminen tapahtuu uskon perusteella ja kolmantena se on syntien anteeksisaamista. Epäselväksi jää vanhurskauttamisen ja partisipaation yhteys – Mannermaalla ja Thurénilla yhteys on ilmiselvä, mutta Mihail jättää reaalisen jumalayhteyden kokonaan vanhurskauttamisen ulkopuolelle. Toisekseen ulkopuolelle jäi kysymys vanhurskauttamisesta prosessina, ihmisen ponnistelujen päämääränä. Mutta julkilausumassa todetaan, että vanhurskauttaminen on syntien anteeksisaamista, josta alkaa tie kohti jumalallistumista.

Jumalallistuminen on prosessi, jossa kristitty kasvaa pyhyydessä kohti Jumalaa. Mannermaa ja Mihail molemmat kirjoittavat esitelmissään kristityn "etenemisestä", eli kilvoittelusta ja lähenemisestä kohti Jumalaa. Mannermaa perustaa sen luonnollisesti

Kristuksen läsnäoloon uskossa ja sen aikaansaamaan pyhitykseen. Lutherin teologiassa kristityn syntinen olotila vähenee Kristuksen saadessa yhä enemmän tilaa hänestä. Mihail kuvaa prosessia kilvoitteluna, johon kristitty ottaa itse aktiivisesti osaa yhteistyössä Jumalan kanssa. Taustalla on molemmilla esitelmänpitäjillä yhdistävänä käsityksenä ihmisestä syntisenä ja vanhurskaana yhtä aikaa, jolloin kristitty lankeaa yhä uudelleen syntiin ja tarvitsee siihen Jumalan armoa toistuvasti.

Haastavina aiheina Kiovassa oli uskon ja rakkauden yhteys sekä hyvät teot. Mannermaalla Kristus on sekä uskon kohde ja läsnä olevana myös sen sisältö, kristityn konkreettinen osallisuus jumalallisesta luonnosta. Thurén yhtälailla edellyttää partisipaatiota, joka on Jumalan todellista läsnäoloa uskovassa ja jumalayhteys. Mihail sen sijaan esittelee kolmitasoisen kuvauksen uskosta, jossa määräävinä tekijöinä ovat ihmisen tunne ja psyykkinen olotila. Alimpana on tiedollinen usko, jonka keskeisen tunne on rangaistuksen pelko. Toisena on luottamus, jonka olennaisin tunne on palkkion toivo. Korkein on rakkauden kautta vaikuttava usko, joka on osallisuutta jumalallisesta elämästä. Usko saa aikaan tekoja tunnetilasta huolimatta ja ne johtavat synnin vastustamiseen ja välttämiseen, sekä hyvien tekojen tekemiseen. Kaikki uskon tasot ovat pelastavia ja samalla usko on prosessuaalista, jossa kristitty voi edetä alemmilta tasoilta korkeimpaan uskon tasoon asti. Suomalaisten kohdalla usko on yhtenäinen, jossa kyllä tapahtuu kasvamista, mutta uskon esittelemistä ei tehty psyykkis-emotionaalisella jaottelulla.

Hyvien tekojen suhteen haasteena oli ihmisen oma mahdollisuus osallistua tietoisesti jumalallistumisprosessiin. Mihailin esitelmässä hyvät teot ovat osa prosessia ja ihminen tekee yhteistyötä Jumalan kanssa edistyessään jumalallistumisessaan. Tosin teoilla ei kristitty ansaitse pelastustaan, vaan kilvoittelee kohti Jumalaa ja pyrkii noudattamaan Jumalan käskyjä aktiivisesti. Mannermaa painottaa, että Lutherilla lain teoilla ihminen ei saavuta vanhurskautta Jumalan edessä, vaan usko on pelastustie, mutta kristityn uskon hedelminä syntyvät teot kohdistuvat lähimmäisen palvelemiseen. Hyvät teot eivät ole ansiollisia, koska Kristuksessa kristitty on osallinen Kristuksen ansioista.

Yhteenvetona voi todeta, että vanhurskauttamisessa ja jumalallistumisessa saavutettiin vahvasti lähentymistä. Tosin kysymykseksi itse havaitsen sen, ettei Mihail selitä millä tavalla kristitty on osallinen jumalallisesta luonnosta. Maininnat Kristuksen asumisesta uskovassa viittaavat kyllä konkreettiseen partisipaatioon, mutta Mihailille on tärkeämpää jumalallistuminen elämisenä se todeksi kuin sen laatu. Toisena haasteena jäi epäselväksi uskon ja rakkauden välinen suhde. Mihailille rakkaus oli olennaisin tunne jumalallistumisessa, kun taasen Mannermaan esitelmässä rakkautta käsitellään Lutherin skolastisen teologian kritiikin yhteydessä. Uskon ja rakkauden yhteys oli vielä suomalaisilla jäsentämättä tarkemmin. Kolmantena haasteena oli luonnollisesti uskon ja hyvien tekojen välinen suhde, sekä ihmisen mahdollisuus olla yhteistyössä Jumalan kanssa.

Turku 1980

Turun neuvottelujen aihe *Usko ja rakkaus pelastuksen tekijöinä* oli nähtävästi suoraan johdettu Kiovassa kohdatuista haasteista uskon, rakkauden ja hyvien tekojen alueella. Esitelmänpitäjiksi valikoitui Tuomo Mannermaa, Aimo T. Nikolainen ja arkkipiispa Mihail.

Mannermaa perustaa esitelmänsä Kiovan perustalle ja hänen kuvaustaan voi kutsua ontologiseksi. Uskon kautta läsnä oleva Kristus merkitsee myös sitä, että kristitty partisipoi Jumalan olemukseen ja Kristuksen läsnäolo on Jumalan olemuksellista läsnäoloa. Samalla kertaa kristitty partisipoi myös Jumalan olemuksellisiin ominaisuuksiin, kuten rakkauteen. Tällä tavoin uskon kautta kristitty elää jumalallisessa rakkaudessa ja hänen uskonsa on Jumalan rakkauden täyttämä.

Nikolainen käsittelee Uuden testamentin kuvauksia uskon ja rakkauden yhteydestä, ja hänen näkökulmansa poikkeaa Mannermaan ontologisesta perspektiivistä. Usko ja rakkaus ovat relationaalisia käsitteitä, ja keskeisin Nikolaisen käsite on Kristus-yhteys. Tosin Nikolaisen kohdalla kyse voi olla erilaisesta tavasta ilmaista ontologista yhteyttä Jumalaan ja Kristukseen, sillä ainakin uskosta vanhurskautetulle, jonka jälkeen seuraa Kristus-yhteys, on vuodatettu Pyhä Henki. Samalla Pyhän Hengen läsnäolo on Jumalan rakkauden läsnäoloa kristityssä. Nikolaisen relationaalinen näkemys vaatii vielä lisäanalyysia.

Mihailille usko ja rakkaus ovat kiinteästi yhteydessä toisiinsa juuri *rakkauden kautta vaikuttavana uskona*. Tässä uskossa kristitty jumalallistuu, jossa jumalallistuminen on prosessuaalista, ja hänen Jumalaa ja lähimmäisiä kohtaan tuntemallaan rakkaudella on jumalallinen alkuperä.

Teesien kautta yhteinen näkökanta pystyttiin lausumaan uskon ja rakkauden kristologisesta perustasta, jossa Kristuksen pelastustyö on pelastavan uskon lähtökohta. Sakramenttien kautta kristitty tulee kirkossa

osalliseksi Kristuksen jumalalliseen elämään, hänet vanhurskautetaan ja jumalallistetaan. Kiovassa esiintynyt hämmennys tuli selvitetyksi, kun molemmat osapuolet löysivät rakkauden jumalallisen alkuperän.

Uskon, rakkauden ja hyvien tekojen keskinäisestä suhteesta Mannermaa kirjoittaa Kristuksen vaikutuksesta kristityssä. Osallisuus Jumalan rakkauteen saa aikaan kristityn muuttumisen kuolettaen kristityn vanhaa syntistä luontoa, ja synnyttää eettisen tehtävän toimia Kristuksen tavoin lähimmäiselleen kantaen tämän taakkoja. Partisipaatio jumalalliseen rakkauteen johtaa siihen, että kristityn toimiessa lähimmäiselleen Kristuksen tavoin hän antaa takaisin ne jumalalliset hyvät, jotka hänellä itsellään on ja samalla hän heijastaa sitä todellisuutta, josta hän itse on uskossa osallinen. Nikolainen kytkee uskon ja rakkauden elimellisesti toisiinsa. Vanhurskauttava ja pelastava usko on Jumala-suhde, yhdessä uskoa ja rakkautta eli Kristus-yhteyttä ja kohtalonyhteyttä Kristuksen kanssa, käytännössä rakkauden kautta vaikuttavaa uskoa. Ilman rakkautta ei usko olisi oikeanlaista Kristus-yhteyttä eikä se ole elämää Kristuksessa. Tämä yhteys synnyttää hyviä tekoja ollen rakkautta, Hengen hedelmiä.

Mihailin kuvausta uskosta voi nimittää psykologiseksi, hengelliseksi ja emotionaaliseksi. Usko itsessään on totenapitämistä, luottamusta ja uskollisuutta, ja uskolla on kolme tasoa, jotka hän toi jo esille Kiovassa. Jokainen uskon tasoista on pelastavaa, mikäli ne saavat kristityssä aikaiseksi hyviä tekoja ja synnin välttämistä. Usko vaikuttaa ihmisen psyykeen ja saa aikaiseksi tunteita. Alhaisimman tason uskon määre emootiona on rangaistuksen pelko, toisella tasolla palkkion toivo ja kolmannella tasolla rakkaus. Hyvien tekojen kautta kristitty tekee hyviä tekoja rakkaudesta Jumalaa kohtaan ja halustaan noudattaa hänen tahtoaan. Tosin teoilla on merkitystä siinä, että ne ilmentävät kristityn rakkautta Jumalaan ja ovat uudestisyntyneen pääasiallisin tehtävä, joiden avulla hän pyrkii kohti Jumalaa. Juuri uskoon yhdistynyt rakkaus on hedelmällinen synnyttäessään hyviä tekoja.

Teesien osalta usko-käsitteissä oli eroja esitelmänpitäjillä. Mannermaalla se on ontologinen, Nikolaisella relationaalinen ja Mihaililla psykologis-emotionaalinen. Yhtymäkohta löytyi *rakkauden kautta vaikuttava usko* -käsitteestä, jonka avulla oli mahdollista kieltää usko pelkkänä totenapitämisenä ja se mahdollisti myös suomalaisten yhdistää Mannermaan ja Nikolaisen erilaiset näkökannat yhden käsitteen alle. Usko on Jumalassa olemista kuin myös suhde.

Kysymys lain täyttämisestä toi selkeitä eroja. Mannermaalla Kristus on lain täyttymys, koska rakkaus täyttää lain. Tämän vuoksi Kristuksen läsnäolo kristityssä on syntien anteeksiantaminen ja lain täyttyminen, sillä Kristus on sekä Jumalan lahja että suosio. Nikolainen taasen tekee eron lain tekojen ja rakkauden tekojen välille. Mihailin linja eroaa suomalaisten käsityksestä siinä, että rakkaus on vapauttanut ihmisen kuolleesta lain kirjaimesta lähimmäisen rakastamiseen ja Jumalan käskyjen noudattamiseen, käytännössä siis noudattamaan lain käskyjä. Hän yhdistää hyvät teot kilvoitteluun, Jumalan tahdon noudattamiseen ja Jumalan luo pyrkimiseen. Teeseissä hyvät teot muotoillaan uskoa seuraaviksi hyviksi teoiksi ja uskon hedelmiksi, jolloin painopisteet onnistutaan sulkemaan saman teesin sisälle.

Viimeisenä huomioin arvoisena kohtana on mainittava yhteyden löytämisen siinä, miten uskonelämä saa aikaan muutosta kristityssä. Sen osana pitkälti Mannermaan kuvaus kristitystä lähimmäisen Kristuksena ja taakkojen kantajana otettiin miltei sellaisenaan Turun teeseihin mukaan. Tämä sillä perusteella, että kristitty rakastaessaan lähimmäistään ortodoksien näkökannasta toteuttaa rakkauden lakia ja toteuttaa rakkautta uskon korkeimpana muotona. Toisaalta Mannermaan näkökanta ilmaisee samalla Jumalan ontologisen rakkauden leviämisen kristityn ympärille. Samalla lähimmäisenrakkaus on osa kristityn muuttumista, jossa Mannermaan esitelmän pohjalta voi sanoa Kristuksen hapattavan kristittyä yhä enemmän ja se on hänen mielestään lähellä ortodoksien kantaa Jumalaa kohti pyrkimisestä. Kristus ja Jumala saavat enemmän jalansijaa syntisen kristityn sydämessä.

Päätössanat

Kimmo Kääriäinen

Viimeinen kierros oppineuvotteluja oli vuonna 2011 Siikaniemessä ja vuodeksi 2014 suunniteltu dialogi ei toteutunut, kun osapuolilla oli toisistaan poikkeavat käsitykset oppikeskustelujen tavoitteista ja luonteesta.

Tämän jälkeen yhteydenpito kirkkojen välillä on kuitenkin ollut vilkasta etenkin hiippakuntatasolla. Lisäksi järjestettiin yhteinen seminaari kristillisestä antropologiasta ja kristillisestä avioliitosta. Seminaarissa käsiteltiin varsin laajasti seksuaalivähemmistöjä.

Viime vuonna kirkot asettivat yhteistyöryhmän huolehtimaan kirkkojen välisestä vuorovaikutuksesta sekä valmistelemaan kirkkojen välisen yhteistyön muotoja, myös keskustelemaan mahdollisuudesta palata oppikeskusteluihin. Yhteistyöryhmän tapaamisessa viime keväänä venäläinen osapuoli toi esille sen, että oppikeskustelujen tulevaisuudesta voidaan sopia vasta sen jälkeen, kun uusi arkkipiispamme on tavannut patriarkka Kirillin.

Miltä oppikeskustelujen tulevaisuus näyttää?

Arkkipiispa tapasi patriarkka Kirillin 5.9.2018 metropoliitta Nikodimin muistopalveluksen jälkeen.

Kirill sanoi, että Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelisluterilaisen kirkon suhteilla on erityinen merkitys Venäjälle osana kristinuskon haarojen välistä vuoropuhelua. Kirill totesi venäläisten ortodoksien pitävän Suomen kirkkoa ja sen jäseniä ystävinään. Hänen mukaansa Venäjän ortodoksikirkolla on erityiset suhteet kaikista protestanttisista kirkkokunnista juuri Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon.

Varsin pitkässä puheessaan arkkipiispalle patriarkka toivoi, että oppikeskusteluja voidaan jatkaa "teidän tuellanne ja minun siunauksellani" (I hope that with your support and my beneficial attitude we will continue theological discussions). Vuonna 2020 tulee kuluneeksi 50 vuotta dialogin aloittamisesta ja sitä on patriarkan mukaan syytä "juhlia yhdessä juhlallisesti".

Yhteistyöryhmä oli keskustellut mahdollisista teemoista dialogille. Yhtenä mahdollisena teemana venäläinen osapuoli esitti palaamista rauha-teemaan – nyt kuitenkin ilman poliittista painolastia.

Patriarkka kommentoi tätä ehdotusta toteamalla, että rauha-teema neuvotteluille ei ole yksinkertainen. Hän sanoi: "En halunnut puhua rauhasta Neuvostoliiton aikana, sillä se oli ideologisoitunut käsite ja siitä oli pakko puhua poliittisessa sävyssä, kun olisin halunnut puhua rauhasta kristillisen antropologian näkökulmasta." Patriarkan mukaan Venäjän ortodoksinen kirkko on nyt täydellisesti vapaa, mutta rauhanteema ei ole poliittisesti vapaa, joten sen käsittely vaatii ponnisteluja. "Monet puhuvat rauhasta, mutta rauhaa ei ole."

Patriarkka toivoi, että yhteistyöryhmä voisi etsiä uusia aiheita. Hänen mukaansa esimerkiksi diakonia (sosiaalityö) olisi tärkeä teema. Patriarkka on kehottanut kaikkia seurakuntia panostamaan ainakin jotakin diakoniaan. Hänen mukaansa tämä ehdotus ei ole vielä täysin toteutunut, mutta se etenee. Olisi hyvä, jos kaikissa seurakunnissa olisi jumalanpalvelusvirkojen (pappi, diakoni ja kanttori) lisäksi sosiaali-, nuoriso- ja lähetystyöntekijä sekä opettaja. Patriarkan mukaan diakoniakokemusten vaihto olisi hyödyllistä kirkkojen kesken. "Tärkeää on tuntea köyhät ja tehdä yhteistyötä muiden toimijoiden kesken." (Tässä yhteydessä on todettava, että diakoniaan liittyviä seminaareja on jo järjestetty hiippakuntatasolla Mikkelin hiippakunnan ja Pietarin alueen välillä.)

Nyt vaikuttaa siltä, että tulevaa dialogia tullaan valmistelemaan diakoniaan liittyvän teeman pohjalta. Yhteistyöryhmän seuraava kokous on sovittu ensi keväälle Pietariin.

Valmisteilla on myös patriarkan Suomen-vierailu. Jo muutamia vuosia sitten patriarkalle esitettiin kutsu vierailla Suomessa. Kutsu oli yhteinen niin, että kutsujina olivat kirkkomme lisäksi Suomen ortodoksinen kirkko ja katolinen kirkko Suomessa. Patriarkka on ilmaissut halunsa tulla vieraillulle Suomeen – ajankohta vain pitäisi saada soviteltua, sillä hän ehdotti ajankoh-

daksi ensi toukokuun toista viikkoa, jolloin meillä on kirkolliskokous.

Dialogikumppanillamme on parhaillaan kirkkojemme välisiä dialogeja isommat keskustelut ja väännöt käynnissä liittyen Ukrainan tilanteeseen. Suhteet Konstantinopolin ekumeeniseen patriarkaattiin ovat kireät ja puheenvuorot ovat sen mukaisia. Oman dialogimme tulevaisuuden lisäksi meillä on muutakin kiinnostavaa seurattavaa Venäjän ortodoksiseen kirkkoon liittyen.

3. KRISTILLINEN ANTISEMITISMI JA KOLMEN USKONNON KOHTAAMINEN

Juutalaisten ja kristittyjen suhteet patristisista isistä Lutheriin

Anni Maria Laato

Ennen kuin lähdemme keskustelemaan siitä, mitä Luther kirjoitti juutalaisista ja mitä hän kirjoituksillaan tarkoitti, on hyvä katsoa, millaiset kristittyjen ja juutalaisten suhteet olivat ennen häntä. Luther ei nimittäin tietenkään kirjoittanut tekstejään tyhjiössä, vaan hänen kulttuurinsa ja koulutuksensa vaikuttivat häneen. On aina syytä pyrkiä ymmärtämään historian henkilöitä heidän oman aikansa kontekstissa. Tämä ei tarkoita sitä, että heidän kirjoituksistaan tehtäisiin jotenkin hyväksyttävämpiä. Näin ei olekaan tehty: luterilaiset kirkot ovat selkeästi sanoutuneet irti Lutherin juutalaisvastaisista kirjoituksista.

Tässä esitelmässä käsittelen sitä, miten kristittyjen ja juutalaisten suhde kehittyi kristinuskon syntyajoista aina keskiajan loppupuolelle.

1. Yhteiset juuret

Kristinusko syntyi juutalaisuuden keskellä. Jeesus oli juutalainen, samoin Maria ja Joosef, apostolit ja muut Jeesuksen ensimmäiset seuraajat. He saivat juutalaisen kasvatuksen, viettivät sapattia ja muita juutalaisia juhlia, kävivät synagogassa ja temppelissä. Heidän Raamattunsa oli se kokoelma, jota myöhemmin ruvettiin kutsumaan Vanhaksi testamentiksi. Toisin kuin ne juutalaiset, jotka eivät lähteneet seuraamaan Jeesusta, Jeesuksen seuraajat uskoivat, että Jeesus on Vanhan testamentin lupausten täyttymys. Pian kirkkoon myös liittyi yhä enemmän ei-juutalaisia, ja lopulta ei-juutalaiset muodostivat enemmistön kristityistä.

Tutkimuksessa katsotaan nykyään yleisesti, että kristinuskon ja juutalaisuuden eroaminen oli pitkä prosessi, joka tapahtui eri puolilla eri tavoin ja eri tahdissa. Vaikka huipputeologit ja johtajat kummallakin puolella jo varhain ymmärsivät kristinuskon ja juutalaisuuden erot, tavalliset ihmiset eivät aina ymmärtäneet. Vielä 400-luvulta on tekstejä, joista näemme, että jotkut kristityt ihan sujuvasti kävivät myös synagogassa tai viettivät juutalaisia juhlia. Niin kauan kuin kristittyjen joukko oli pienempi ja yhteiskunnallisesti huonommassa asemassa kuin juutalaisten, oli myös aivan mahdollista, että kristityt saattoivat kääntyä juutalaisiksi, tai kummastakin uskosta kiinnostuneet pakanat saattoivat valita juutalaisuuden. Yhteistä oman ajan juutalaisuuden kanssa oli niin paljon, että pidettiin tarpeellisena tehdä selväksi, mikä erottaa kristittyjä ja juutalaisia toisistaan.

Mikä tässä sitten meni pieleen? Totta kai oli oikein pohtia kirkon ja juutalaisuuden yhteisiä asioita ja eroja, ja oli luonnollista, että syntyvä kristinusko määritteli teologiaansa suhteessa juutalaisuuteen, mutta miksi ja miten tilanne kärjistyi?

2. Konflikteja syntyy

Jo Uudessa testamentissa näkyy, että syntyi konflikteja niiden juutalaisten välillä, jotka uskoivat Jeesuksen olevan Messias, ja niiden, jotka eivät uskoneet. Ajoittaiset ja paikalliset konfliktit jatkuivat myös Uuden testamentin ajan jälkeen. Joissakin marttyyrikertomuksissa kerrotaan, että jotkut juutalaiset yllyttivät paikallisia ihmisiä tai viranomaisia vainoihin. Pohjoisafrikkalainen Tertullianus kirjoittaa, että synagogat ovat vainojen lähteitä. Näiden kertomusten historiallisesta tarkkuudesta voidaan keskustella, mutta on selvää, että jonkinlaisia paikallisia konflikteja oli.

Kristityt olivat aluksi Rooman valtakunnassa suojaton ja ajoittain myös vainottu vähemmistö. Näin oli aina Konstantinuksen aikaan asti. Juutalaisuus sen sijaan oli sallittu uskonto, mikä tarkoitti esimerkiksi sitä, että heidät oli vapautettu sellaisista asioista, jotka olivat heidän uskonsa vastaisia, esimerkiksi uhraamisesta Rooman jumalille. Tosin juutalaisiakin oli vainottu jo ennen kristinuskon syntyä, eikä suhde valtioon ollut

yksinkertainen. Egyptissä oli juutalaisvastaisia toimia jo 200-l eKr. Roomalaiset hävittivät Jerusalemin temppelin vuonna 70, ja Bar Kochba -sodan seurauksena vuonna 135 koko kaupunki pistettiin tasaiseksi, juutalaiset karkotettiin sieltä, ja Jerusalemin uudeksi nimeksi annettiin keisarin mukaan *Aelia Capitolina*.

Kun arvioidaan kristittyjen kirjoituksia juutalaisuudesta, on tärkeää huomata, millaisessa tilanteessa ne on kirjoitettu. Aina Nikaian konsiiliin asti (325) kristityt kirjoittivat tekstejään vainotun vähemmistön tilanteessa. Onkin jotenkin ymmärrettävää, jos pieni vähemmistö käyttää kovaa kieltä enemmistöstä, joka on yhteiskunnallisesti paljon paremmassa asemassa. Mutta kun tilanne muuttuu, myös kielenkäytön ja suhtautumistapojen olisi pitänyt muuttua. Näin ei kuitenkaan käynyt, kun kirkon asema 300-luvun kuluessa parani. Itse asiassa, kun kristinuskosta 300-luvun lopulla tuli enemmistöuskonto ja valtion suosima, kirjoitukset juutalaisia vastaan kovenivat. Toisaalta juutalaisten tilanne oli vielä myöhäisantiikin aikana yhteiskunnassa vielä varsin hyvä, mikä näkyy esimerkiksi siinä, että tähän aikaan Galileassa rakennettiin upeita synagogia.

On huomattavaa, että ennen kuin kristinuskosta tuli enemmistöuskonto, useat kristityt teologit, kuten Tertullianus, Crispina ja Lactantius, argumentoivat uskonnonvapauden puolesta. Kuitenkin sitten kun kristittyjen asema yhteiskunnassa parani ja he pääsivät valtaan, puhe uskonnonvapaudesta väheni. Augustinus on ensimmäinen, joka perustelee uskonnollisen pakottamisen oikeutusta. Hän tosin kohdistaa pakottamisen toisiin kristittyihin, donatolaisiin, kun taas juutalaisten pitää hänen mukaansa antaa olla rauhassa eikä heitä saa pakottaa kääntymään.

Myöhäisantiikin ajalta ei ole säilynyt paljon lähteitä, jotka kertoisivat juutalaisten suhtautumisesta kristittyihin, joitakin kylläkin. On selvää, että samalla tavalla kuin kristittyjen parissa oli juutalaisvastaisia asenteita, myös juutalaisten parissa kerrottiin kristinuskon vastaisia kertomuksia. Ennen 400-luvun alkua kristinusko oli niin vähäinen, ettei juutalaisten puolella varmaan ollut paljon kiinnostusta kommentoida sitä.

On muistettava, että antiikin aikana ei ollut olemassakaan nykyaikaista uskontodialogia, jossa pyritään kunnioittamaan ja arvostamaan toista osapuolta.

3. Juutalaisuuden sisäisestä kritiikistä juutalaisvastaiseksi puheeksi

Historiallinen tilanne vaikuttaa aina siihen, miten puhutaan ja miten ilmaisut pitää ymmärtää. Täsmälleen samoja sanoja ja ilmauksia voidaan käyttää eri tarkoituksessa ja erilaisin seurauksin. Hyvin monet niistä sanoista, joilla juutalaisia kristillisissä teksteissä nimitettiin, on alun perin otettu Vanhasta testamentista. Onkin katsottava huolellisesti, mitä milläkin ilmauksella mihinkin aikaan tarkoitetaan.

Vanhassa testamentissa eli Heprealaisessa Raamatussa on ankaraa kritiikkiä Jumalan kansaa kohtaan. Profeetat haluavat herättää kansan kääntymään takaisin Jumalan puoleen. Kun Jesaja tai Jeremia kirjoittavat, että kansa on ”sokea”, ”uskoton” tai ”hylätty”, tai kun Nehemia sanoo, että israelilaiset tappoivat Jumalan profeettoja (Neh 9:26), syynä ei tietenkään ole viha tai halu solvata, vaan profeetat ravistelevat kuulijoitaan kovin sanoin, jotta nämä katuisivat ja kääntyisivät takaisin Jumalan puoleen.

Uudessa testamentissa näkyy joissakin kohdissa samanlaista puhetta. Jeesus itse puhuu Jerusalemista, joka tappaa profeetat, ja Stefanos puhuu samaan tapaan ankarasti juutalaisille kuulijoilleen (Apt 7). Tarkoituksena on edelleen saada kuulijat heräämään ja kääntymään Jumalan puoleen.

Mutta kun myöhemmin ei-juutalaiset kristityt jatkoivat samojen sanojen käyttämistä, voidaan jo kysyä, mikä heidän tarkoituksensa oli ja mihin tuollainen kielenkäyttö johti. Joissakin varhaisissa Uuden testamentin jälkeisissä teksteissä voidaan ajatella olevan edelleen sama idea ja halutaan sanoa: ”Älkää olko sokeita tai itsepäisiä! Kuunnelkaa Jumalaa!” Nykynäkökulmasta katsoen tällainen puhe ei ehkä kuulosta hyvältä strategialta, mutta antiikissa se oli tavallista.

Jo toiselta vuosisadalta on kuitenkin tekstejä, joissa VT:n sanoja ”hylätty”, ”uppiniskainen” tai ”uskoton” käytetäänkin leimaamaan juutalaisia. Tarkoitus ei enää ole kutsua juutalaisia, vaan varoittaa ei-juutalaisia kääntymästä juutalaisiksi tai leimata juutalaisia. Joissakin teksteissä kirkon ja juutalaisen kansan erot saatettiin esittää vastakkaisuuksien avulla: me olemme taivaallisia, he maallisia, me uskovia, he epäuskoisia jne. Näin omaa identiteettiä rakennettiin kertomalla, miten ollaan parempia kuin toiset.

Syntyi myös uusia ilmauksia. Pahimmat seuraukset on ollut sillä, että juutalaisia syytettiin Jumalan murhaajiksi.

Leimaavien sanojen käyttö myös kuului antiikin retoriikkaan. Tällaisen ns. *vituperation* tarkoituksena ei ole se, että sanat ymmärrettäisiin kirjaimellisesti, vaan tarkoituksena oli osoittaa, että kuulutaan eri joukkoon. Kirkossa kehitys lähti vaaralliseen suuntaan, kun edellä kuvattuja sanoja ruvettiin rutiininomaisesti käyttämään solvaamis- tai eristämistarkoituksessa.

4. Sisällöllisiä kysymyksiä

Osa varhaisten kristittyjen kirjoittamista juutalaisuutta käsittelevistä teksteistä on asiallisia, mutta osa on selvästi poleemisia ja niissä käytetään nykynäkökulmasta katsoen kovaa kieltä.

Lyhyesti sanottuna kristittyjen teologien pääajatus oli se, että Jeesus on Vanhan testamentin lupaama Messias. Hän on täyttänyt lain ja antanut uuden liiton. Vanhaa testamenttia luetaan Kristuksesta käsin. Tie Jumalan luo on nyt auki kaikille, niin juutalaisille kuin ei-juutalaisille. Kaikkia ihmisiä, niin juutalaisia kuin pakanasyntyisiä, kutsutaan uskomaan häneen ja elämään hänen kanssaan. Näitä teemoja käsiteltiin kirkkoisien teksteissä perusteellisesti. Kirjoitettiin siitä, millä perusteella kristityt sanovat ymmärtävänsä VT:tä oikein, ja miten voidaan perustella se, mitä opetetaan Jeesuksesta.

Ne teemat, jotka ratkaisevasti erottivat kristinuskon oman aikansa juutalaisuudesta, olivat Jeesuksen persoona ja tehtävä, laki ja liitot, sekä se, miten Vanhaa testamenttia on ymmärrettävä. Juutalaiset lukivat edelleen Heprealaista Raamattua omalla tavallaan, pyrkivät noudattamaan Mooseksen lakia ja odottivat Messiasta tulevaksi.

Oman aikansa juutalaisista kristityt opettivat, että ne juutalaiset, jotka eivät usko Jeesukseen, ovat hylänneet oman Messiaansa. Jotkut kirkon opettajista (mutta eivät kaikki) edustivat selkeästi korvausteologiaa, jossa nähtiin, että kirkko on korvannut juutalaisuuden Jumalan kansana, eikä oman ajan juutalaisuudella ole enää mitään paikkaa.

5. Kysymys juutalaiskristityistä

Aika monet niistä varhaisista teksteistä, joissa kirjoitetaan juutalaisia vastaan, on itse asiassa kirjoitettu vastustamaan -- ei niinkään juutalaisia, vaan juutalaiskristittyjä tai pakanakristittyjä, jotka jostain syystä halusivat omaksua juutalaisia tapoja tai ajatuksia.

Juutalaiskristityllä tarkoitetaan henkilöitä, jotka ovat juutalaista syntyperää ja jotka kristittyinä haluavat säilyttää juutalaisen elämäntavan ja noudattaa Mooseksen lakia. Aluksi suuri osa kristityistä oli juutalaisia ja vielä pitkään joillakin alueilla oli juutalaiskristillinen enemmistö. Juutalaiskristittyjen ryhmät olivat keskenään erilaisia: nasarealaiset uskoivat kuin valtakirkko, mutta halusivat samalla säilyttää juutalaisen identiteetin, kun taas ebionien opetus ja käytännöt poikkesivat valtakirkosta.

Kirkon pääuoman suhtautuminen näihin ryhmiin jyrkkeni ensimmäisten vuosisatojen aikana. Kun vielä Justinos Marttyyri (n. 160) oli sitä mieltä, että juutalaiskristityt saavat ihan rauhassa noudattaa Mooseksen lakia, kunhan eivät vaadi muita tekemään niin, niin Hieronymus 300–400-lukujen taitteessa tuomitsee jo jyrkästi heidän olemassaolonsa, sanoen: "Mutta koska he tahtovat olla sekä juutalaisia että kristittyjä, he eivät ole kumpaakaan." (ep 112.13–14). Luther, muuten, *Invocavit*-saarnoissaan kritisoi Hieronymusta tämän asenteesta.

Juutalaiskristittyjä vastustavat teologit eivät nähneet mitään syytä sallia kristityille juutalaisen elämäntavan noudattamista ja esimerkiksi ympärileikkausta. He ajattelivat, että se johtaa evankeliumin hämärtymiseen ja kirkon yhteyden vaarantumiseen. Vähitellen juutalaiskristilliset ryhmät hävisivät historian näköpiiristä.

Näin jälkikäteen voidaan miettiä, mitä siitä seurasi, että pääkirkko ajoi juutalaiskristityt pois tai sulautti heidät sisälleen. Heprean taito väheni dramaattisesti kirkosta. Vanhaa testamenttia kyllä käytettiin keskiajalla paljon, mutta vain käännöksenä. Voimme miettiä sitä, saiko kreikkalainen filosofinen ajattelu liikaa tilaa kirkon teologiassa, ja oliko juutalaiskristittyjen ajaminen pois vaikuttamassa siihen, että kristittyjen suhtautuminen juutalaisiin koveni.

6. Augustinus

Katsotaan tarkemmin, mitä Augustinus sanoi Jeesuksen juutalaisuudesta ja oman aikansa juutalaisuudesta, sillä hänen näkemyksensä olivat auktoritatiivisia pitkälle keskiaikaan. Niitä ei voi pitää juutalaismyönteisinä, mutta ne antoivat kuitenkin tilaa juutalaisuuden jatkumiselle Euroopassa.

Toisin kuin moni muu kirkkoisä, Augustinus puhuu siitä, että Jeesus on juutalainen. Selittäessään kohtaa Gal 4:4–5: "Mutta kun aika oli täyttynyt, Jumala lähetti tänne Poikansa. Naisesta hän syntyi ja tuli lain alaiseksi lunastaakseen lain alaisina elävät vapaiksi,

että me pääsisimme lapsen asemaan" Augustinus kirjoittaa, että Jeesus syntyi juutalaisen kansan parissa, apostolit olivat juutalaisia, samoin ne yli 500 veljeä, jotka näkivät ylösnousseen Herran (1 Kor 15:6) ja Apt 4:32 kuvaama suuri joukko uskovia. Jeesus syntyi juutalaisena, lain alaiseksi, ja se oli välttämätöntä, jotta ihmiset pääsisivät lapsen asemaan.

Augustinus, samoin kuin muut kirkon opettajat, näkivät että Jeesus on Vanhan testamentin lupausten ja ennustusten täyttymys. Hänen mukaansa Vanhan testamentin aikana oli oikein ja välttämätöntä noudattaa Mooseksen lakia. Laki on edelleenkin arvokasta tuntea, koska se on kirjoitettu meille opiksi (1 Kor 10:11; Rm 15:4). Augustinus tekee eron moraalilain ja kulttilain välillä. Kymmentä käskyä tulee edelleen noudattaa, mutta kulttilakia ei. Nyt, kun aika on täyttynyt ja Jeesus on tullut, sen, mitä ennen piti noudattaa, ymmärretään olevan tulevien asioiden varjo ja esikuva. Esikuva oli tarpeen ennen kuin täyttymys tuli, mutta nyt uhreja ja ympärileikkausta ei tarvita enää.

Augustinus katsoi, että kirkkoon hänenkin aikanaan kuuluu ihmisiä kahdesta ryhmästä: juutalaissyntyisiä ja pakanasyntyisiä ja hän sanoi, että edelleen juutalaisia liittyy kirkkoon. Loppiaissaarnoissaan hän puhuu siitä, miten pientä vastasyntynyttä Jeesus-lasta tulivat palvomaan ensin juutalaiset paimenet ja vasta sitten pakanasyntyiset tietäjät. Kristus yhdistää nämä ryhmät yhdeksi.

Pohtiessaan ei-kristittyjen juutalaisten asemaa hän Room 9-11 pohjalta ajattelee, että juutalaisilla on edelleen erityissuhde Jumalaan ja että he aikojen lopulla tulevat kääntymään. Kuitenkaan, niin kauan kuin he eivät usko Jeesukseen, he eivät kuulu todelliseen Israeliin. Augustinus kehitti tältä pohjalta erikoisen "todistaja-argumentin". Juutalaiset ovat todistajia monessa mielessä. 1) Koska he ovat säilyttäneet hepreelaisen Raamatun tekstin, he todistavat siitä, etteivät kristityt ole päässeet peukaloimaan messiasprofetioita. 2) Alistetulla olemassaolollaan ja hajaannuksellaan temppelin hävityksen jälkeen he todistavat kristinuskon totuudesta. 3) He todistavat myös sillä, että he sinnikkäästi noudattavat Mooseksen lakia Rooman vastustuksesta huolimatta. Augustinus sanookin, että juutalaisten täytyy antaa olla rauhassa, kuten Kain, jota Jumalan antama merkki suojasi. Juutalaisia ei saa käännyttää pakolla, vaan kutsua saarnaamalla.

7. Keskiaika lännessä

Kun tullaan keskiajalle, on vaikeampaa erottaa toisistaan ne eri tasot, joilla juutalaisvastaisuutta esiintyy, sillä siirrymme aikaan, jolloin koko Eurooppa oli käytännössä kristittyjen hallitsema. Kirkon virallinen opetus ja johtavien teologien näkemykset on yksi taso, yhteiskunnalliset lait toinen, ja tavallisen kansan käsitykset ja käytännöt kolmas.

Monien lakien ja määräysten tavoitteena oli pitää kristityt ja juutalaiset erillään. Avioliitot heidän välillään kiellettiin, samoin se, että juutalaisilla olisi kristittyjä palvelijoita. Lainsäädäntö ei kuitenkaan aina kerro siitä, mitä todellisuudessa tapahtui. Kaikkia lakeja ei kaikkialla pantu toimeen eikä kaikki tapahtunut näy lainsäädännössä. Toisaalta esimerkiksi se, että jatkuvasti pyrittiin kieltämään avioliitot kristittyjen ja juutalaisten välillä, kertoo siitä, että tällaista tapahtui. Käytännössä yhteiskunnalliset lait rajoittivat monin tavoin juutalaisten elämää.

Teologian näkökulmasta voidaan sanoa, että 1200-luvulle asti seurattiin pitkälle Augustinuksen näkemyksiä: juutalaisilla on tehtävänsä, eikä heitä saa käännyttää pakolla. Ajateltiin, että aikojen lopulla he kääntyvät kristityiksi.

Kansan parissa juutalaisvastaisuus kasvoi. Ensimmäinen ristiretki (1096–99) on järkyttävä esimerkki siitä, miten kansanjoukot hyökkäsivät Reininmaalla juutalaisten kimppuun ja tuhosivat heidän kotejaan. Erityisesti 1300-luvulla tapahtui useita hyökkäyksiä juutalaisia yhteisöjä vastaan.

Keskustelut ja pakkodisputaatiot

Toisen vuosituhannen alkaessa juutalaisten ja kristittyjen välille alkoi muodostua väittelyitä ja keskusteluja Vanhan testamentin tulkinnasta. Juutalaiset oppineet ottivat kantaa kristilliseen VT:n tulkintaan, esimerkkinä Jakob ben Rubenin *Milhamot ha-Shem* ja Josef ben Kimchin *Sefer Berit*. Myös juutalainen oppinut Rashi kritisoi joitakin kristillisiä tulkintoja, esim. Jes 53 ymmärtämistä profetiaksi Jeesuksen kärsimyksestä. Kristityksi kääntyneen juutalaisen Petrus Alfonsin kirja *Dialogi contra Iudaeos* on esimerkki siitä, kuinka juutalaisia yritettiin käännyttää teologisilla argumenteilla. Uutta hänen teoksessaan on se, että hän tuntee juutalaisuuden niin hyvin ja se, että hän syyttää juutalaisia johtajia tietoisesta harhauttamisesta.

1100–1200-luvuilla kristityt alkoivat tiedostaa, ettei juutalaisen uskon perustus ollut vain Vanhassa testamentissa. Ruvettiin lukemaan Talmudia ja muita ns. rabbiinisia tekstejä. Ruvettiin systemaattisemmin ottamaan selvää Talmudin sisällöstä.

Vuonna 1239 paavi Gregorius IX tuomitsi Talmudin. 1200-luvulla ruvettiin myös järjestämään julkisia väittelyitä, joissa kristitty ja juutalainen oppinut keskustelivat Talmudin sisällöstä. Tunnetuimpia näistä ovat Pariisin disputaatio 1240, joka johti Talmudin polttamiseen 1242, ja Barcelonan disputaatio 1263, jossa juutalaisuudesta kääntynyt Pablo Christiani ja Moses ben Nahman eli Nahmanides keskustelivat.

Pablo Christiani oli kehittänyt uuden aggressiivisen missiostrategian, jossa Talmudista ja midrasheista etsittiin kristillistä messiasuskoa tukevia näkökulmia. Tällaisia ensi näkemältä kristinuskon kanssa yhteneviä Vanhan testamentin tulkintoja löytyykin useita. Vaikka kristityt katsoivat onnistuneensa keskustelussa, Nahmanides pystyi osoittamaan, että Pablo Christiani oli poiminut Talmudista ja midrasheista irrallisia kohtia, jotka todellisuudessa eivät todista sitä, mitä hän väittää.

Pablo Christianin missiostrategia sai kuitenkin tuulta siipiensä alle. Vuonna 1279 laadittiin Raimundus Martinin johdolla laaja käsikirja, *Pugio fidei* (Uskon tikari), johon oli koottu rabbiinisesta kirjallisuudesta kohtia, joita ajateltiin voitavan käyttää ylipuhumaan juutalaisia kristityiksi. Kirjaa ei annettu avoimesti julkisuuteen, vaan se toimi kristityille käsikirjana, kun he valmistautuivat keskusteluihin juutalaisten kanssa.

Juutalaisten asema huononi muutenkin 1200-luvulla. 1215 Neljännessä Lateraanikonsiilissa päätettiin, että juutalaisten on pakko pukeutumisessaan käyttää tunnistettavia merkkejä, juutalaishattua ja keltaista ympyrää.

Kansan käsityksiin vaikuttivat huhut ja kuvat

Keskiajalla kansan parissa liikkui monenlaisia huhuja juutalaisista; nykyään kutsuisimme niitä nimellä *fake news*. Niitä olivat syytökset rituaalimurhista, veren käytöstä pääsiäisrituaalissa ja ehtoollisleivän häpäisystä. Mustan surman aikaan (1348–1350) levisi huhuja kaivojen myrkyttämisestä. Taru vaeltavasta juutalaisesta kiersi ympäri Eurooppaa. Nämä ja muut huhut aiheuttivat useita hyökkäyksiä juutalaisyhteisöjä vastaan. Se, että sekä maallisten hallitsijoiden että paavin piti julkisesti vastustaa näitä huhuja ja antaa suojelukirjeitä, kertoo osaltaan niiden levinneisyydestä ja vaikutuksesta.

Toinen kansan asenteisiin vaikuttanut asia olivat kuvat kirkoissa ja muualla. Monissa Euroopan kirkoissa on kuvat Kirkosta ja Synagogasta, kahdesta naisesta, joista toisen silmät on sidottu -- vertauskuvana juutalaisten sokeudesta. Erfurtissa, Lutherin opiskelukaupungissa, on tuomiokirkossa 1300-luvulta oleva kuva "juutalaissiasta" (Judensau), samantapainen on Wittenbergissä - samanlaisia kuvia on monissa kirkoissa ympäri Eurooppaa. Nykyään pohditaan sitä, pitäisikö tällaiset kuvat viedä pois näkyvistä vai varustaa selityksillä.

1200-luvulla alkoivat myös laajat juutalaisten karkotukset eri Euroopan maista, näitä karkotuksia toteutettiin sitten kautta koko keskiajan. Eri aikoina juutalaiset karkotettiin Englannista, Ranskasta, Saksasta, Espanjasta, Portugalista, Liettuasta. Syyksi sanottiin usein, edellä mainittujen asioiden lisäksi, että juutalaiset ovat koronkiskureita. Lutherin elinaikana vuonna 1492 Espanjasta karkotettiin valtava määrä juutalaisia.

Toledot Jeshu-kirjallisuus

Jos kristittyjen kesken tehtiin pilkkakuvia ja -kirjoituksia juutalaisista, niin tehtiin myös toisinpäin. Toledot Jeshu-kirjallisuudella tarkoitetaan juutalaisuuden parissa syntynyttä traditiota, jossa esitetään eräänlainen vastakertomus evankeliumien esittämälle Jeesuskuvalle: "evankeliumeissa Jeesuksesta sanotaan niin ja näin, mutta me kerromme, miten se oikeasti oli." Säilyneet Toledot Jeshu -käsikirjoitukset edustavat samaa folkloristista perinnettä, mutta niiden avulla ei voida rekonstruoida yhtä ja ainoaa kertomusta.

Ensimmäinen selkeä osoitus kirjallisesta Toledot Jeshu -traditiosta on 800-luvulla. Monet Toledot Jeshu -kirjallisuuden teemat ovat kuitenkin varhaisempia. Niitä löytyy esimerkiksi jo Origeneen *Contra Celsum* -teoksesta. Esimerkiksi Jeesusta sanotaan aviottomaksi lapseksi, jonka Maria sai roomalaisen sotilaan Pantheran (tai ben Pantira) kanssa. Sama väite esiintyy myöhemmin Toledot Jeshu- traditiossa samoin kuin Talmudissa.

Tiedämme Lutherin antijuutalaisista teksteistä, että hän oli tutustunut Toledot Jeshu -kirjallisuuteen. Hän kääntää pitkiä otteita tästä traditiosta vähemmän tunnetussa juutalaisvastaisessa teoksessaan *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (1543), joka ilmestyi samana vuonna kuin *Von den* Juden *und ihren Lügen*. Itse asiassa kaikissa Lutherin 1540-luvulla kirjoitetuissa antijuutalaisissa teksteissä ja saarnoissa viitataan Toledot Jeshu-tradition Jeesusta ja Mariaa pilkkaaviin kertomuksiin.

Voidaan sanoa, että keskiajalla sekä kristittyjen että juutalaisten parissa tuotettiin toista osapuolta solvaa-

vaa materiaalia. On kuitenkin aivan eri asia, jos pieni vähemmistö tekee niin, kuin jos vallassa oleva suuri enemmistö tekee niin.

8. Lopuksi

Nykyään me pidämme tärkeänä uskonnonvapautta ja uskontodialogia. On tärkeää suhtautua kunnioittavasti niihin, jotka uskovat eri tavalla kuin itse. Tästä näkökulmasta ja historian valossa varhaisessa kirkossa ja varsinkin keskiajalla monikin asia meni pieleen. On muistettava, että antiikissa ja keskiajalla ei ollut olemassakaan sellaista käsitystä uskonnonvapaudesta, kuin mitä nykyään on, emmekä voi arvostella antiikin ihmisiä nykypäivän mittareilla, vaan pyrkiä ymmärtämään heitä heidän omassa ympäristössään.

Oli aivan oikein ja hyvä asia, että antiikissa ja keskiajalla sekä kristityt että juutalaiset osasivat sanoa, mitä he uskovat ja kuinka he ymmärtävät Vanhaa testamenttia. Sen voi kuitenkin tehdä kunnioittavasti ja keskustellen ilman että syyttää, leimaa tai vahingoittaa toista osapuolta. Historian vaiheissa on usein ollut niin, että uskonnonvapautta on vaatinut tai toivonut vähemmistö, mutta itse asiassa se on kaikkien asia.

Kirkollinen antisemitismi ennen toista maailmansotaa

Paavo Ahonen

Mitä antisemitismi tarkoitti sata vuotta sitten?

Sanan "antisemitismi" juuret löytyvät Saksasta. Ensimmäisen kerran se esiintyi julkaistussa tekstissä 1870-luvun lopulla. Käytännössä uuden termin päämääränä oli korvata sana Judenhass – juutalaisviha, ja sen käyttö yleistyi 1800-luvun kahden viimeisen vuosikymmenen aikana.

Käsite tuli varsin pian tunnetuksi myös Suomessa, ja jo 1900-luvun alussa suomalaiset kirkonmiehet olivat tietoisia siitä, mitä antisemitismi tarkoitti. Sanan merkitys oli heille kahtalainen: sillä tarkoitettiin joko juutalaisvihaa tai poliittista liikettä, jonka päämääränä oli rajata juutalaisten oikeuksia ja vaikutusmahdollisuuksia yhteiskunnassa. Tämä määritelmä vaikutti myös siihen, miten kyseiseen ismiin suhtauduttiin 1900-luvun alun kirkossa. Viha oli yksiselitteisesti syntiä ja siksi oli selvää, ettei määritelmän mukaisesti kristitty voinut tunnustautua antisemiitiksi, eikä todennäköisesti yksikään kirkonmies pitänyt itseään antisemiittinä.

Sanan "antisemitismi" merkitys on osittain muuttunut tuosta ajasta. Esimerkiksi itse olen tutkimuksissani käyttänyt huomattavasti yleisempää määritelmää. Sellainen on rasismia ja muukalaisvihaa tarkkailevan EUMC:n (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia) vuonna 2005 julkaisema "työmääritelmä" (working definition), jota muun muassa useat kansainväliset järjestöt ovat käyttäneet:

> *"Antisemitismi on juutalaisia koskeva käsitys, joka voi ilmetä juutalaisiin kohdistuvana vihana. Antisemitistinen puhe ja teot kohdistetaan juutalaisiin tai ei-juutalaisiin yksilöihin ja/tai heidän omaisuuteensa, juutalaisen yhteisön instituutioihin ja uskonnollisiin rakennuksiin."*

Tämän määritelmän osalta on syytä korostaa, että antisemitismi on sen mukaan käsitys, ei ainoastaan tällaisen käsityksen konkreettinen ulottuvuus eli teot. Antisemitismin piiriin laskettavia käsityksiä löytyy tietysti runsaasti, mutta tärkeimpinä esimerkkeinä voi mainita syytökset juutalaisten erilaisista kansainvälisistä salaliitoista. Tällaisia ovat näkemykset juutalaisista hallitsemassa mediaa ja lehdistöä, kontrolloimassa kansainvälisiä rahamarkkinoita tai poliittisia liikkeitä.

Koska antisemitismi oli kirkossa voimakkaimmillaan?

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon historiasta on ennen toista maailmansotaa erotettavissa kolme juutalaisvastaista ajanjaksoa. Nämä ovat jaksoja, joiden aikana juutalaiset ja antisemitismi nousivat selkeästi osaksi kirkollista keskustelua.

Ensimmäisen kerran poikkeuksellisen paljon antisemitistisiä ajatuksia on havaittavissa 1800-luvun lopun kirkollisessa keskustelussa, oikeastaan tämä kausi kesti vuosisadan koko kahden viimeisen vuosikymmenen ajan. Autonomisessa Suomessa olivat voimassa Ruotsin vallan aikaiset lait, joiden mukaan Suomen alueella ei saanut asua juutalaisia. Keisari Aleksanteri II oli kuitenkin antanut palveluksesta vapautuville sotilaille 1850-luvun lopulla mahdollisuuden jäädä asumaan palveluspaikkakunnilleen. Tämän päätöksen seurauksena Suomessa käynnistyi 1870-luvulla keskustelu juutalaisten yhteiskunnallisesta ja oikeudellisesta asemasta, tai tarkemmin sen puutteesta. Osana tätä keskustelua sekä säätyvaltiopäivillä että lehdistössä esitettiin voimakkaita poliittisia antisemitistisiä näkemyksiä, joiden juuret löytyvät erityisesti Saksasta. Papit osallistuivat aktiivisesti sekä viralliseen keskusteluun valtiopäivillä että lehdistön julkiseen keskusteluun. Kirkonmiehillä oli näin ollen keskeinen rooli, kun moderni antisemitismi levisi autonomiseen Suomeen.

Itsenäisyyden ensimmäisinä vuosina, erityisesti vuosien 1918–1923 aikana, Suomessa ja Suomen kirkossa yleinen ilmapiiri kehittyi toisen kerran huomattavan juutalaisvastaiseksi. Kyseinen ajanjakso on mahdollisesti koko Suomen tähänastisen historian antisemiittisin kausi, jonka taustalla on nähtävissä useita osatekijöitä:

Ensimmäisen maailmansodan päättyessä monet Euroopan maat ajautuivat vallankumouksiin. Etenkin Unkarissa, Saksassa ja Venäjällä keskeisten kumoukselliset joukossa oli useita juutalaistaustaisia henkilöitä,

ja tämä huomioitiin myös Suomessa. Kun sisällissodan seurauksena kommunismin vastaisuus oli muutenkin huipussaan, asetti väitetty yhteys juutalaisten ja kommunismin välillä juutalaiset epäedulliseen valoon.

Vuonna 1918, juuri ennen sisällissodan syttymistä, juutalaisille tuli mahdolliseksi hakea täysiä kansalaisoikeuksia ja ensimmäinen suomenjuutalainen sai Suomen kansalaisuuden saman vuoden syksyllä. Uusien oikeuksien turvin he saattoivat toimia aiempaa vapaammin, joten muutamista juutalaisista tuli hieman näkyvämpiä toimijoita suomalaisessa yhteiskunnassa, esimerkiksi talouden saralla. Tämän seurauksena erilaisia kansainvälisiä juutalaisvastaisia stereotypioita ja muita juutalaisten emansipaatiokehityksen jarruttamiseen tähtääviä uhkakuvia pyrittiin asettelemaan myös suomalaiseen kontekstiin.

Todennäköisin ja tärkein syy antisemitismin nousuun itsenäisyyden alussa löytyy kuitenkin yleisestä maailmantilanteesta: oikeastaan koko Eurooppa näyttäytyi ensimmäisen maailmansodan jälkeen poliittisesti ja olosuhteiltaan sekavana ja kaoottisena. Epävarmaan tilanteeseen etsittiin kuumeisesti jonkinlaista selitystä ja paremman puutteessa sellaiseksi kelpasi myös kansainvälinen propaganda. Niinpä Suomen kirkossa aina kirkon johtoa myöden pohdittiin vakavasti, toimiko maailmassa jonkinlainen juutalaisten salaliitto ja oliko maailmaan kehittymässä juutalaisten maailmanvalta. Näiden ajatusten juuret löytyvät lähinnä Saksasta ja muualta Keski-Euroopasta, sekä itärajan takaa, josta esimerkiksi Pietarin alueella levitettyä antisemitismiä kulkeutui Suomeen kommunisteja paenneiden Inkerin kirkon pappien mukana. Uskottavien todistajien esittämän propagandan juuria ei yksinkertaisesti osattu tunnistaa.

Tultaessa 1920-luvun puoliväliin maailmanpoliittinen tilanne tasaantui ja juutalaiset nousivat kirkolliseen keskusteluun harvemmin. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, että pappien ajatukset olisivat olennaisesti muuttuneet tai juutalaisiin olisi kirkon piirissä suhtauduttu uudella tavalla. Vaikka aihe ei enää ollut päivänpolttava, nähtiin juutalaisten vaikutus yhteiskunnalliseen ja henkiseen kehitykseen edelleen kielteisenä.
Kolmas juutalaisvastainen jakso kirkossa sijoittuu 1920–1930-luvun taitteeseen. Yleisesti 1930-lukua ja toisen maailmansodan aikaa on pidetty Euroopassa juutalaisvastaisimpana aikakautena ja mahdollisesti siitä syystä myös Suomessa antisemitismin tutkimus on keskittynyt ensisijaisesti näihin vuosiin. On totta, että 1930-luku toi oikeistoradikalismin ja Lapuan liikkeen nousun myötä antisemitismiä myös Suomeen ja Suomen kirkkoon. Itse asiassa on mahdollista, että papeilla oli keskeinen rooli juutalaisvastaisuuden levittämisessä Lapuan liikkeen piiriin. Erityisen vaikutusvaltainen lapualainen antisemiitti oli rovasti K. R. Kares, jolla oli huomattava vaikutus myös Vihtori Kosolan ajatteluun.

Juutalaiset liittyivät tässä yhteydessä muun muassa kirkossa käytyyn laajaan keskusteluun pappien mahdollisuudesta olla sekä kirkon virassa että samanaikaisesti kuulua vapaamuurariloosiin, olihan muutama pappi jo liittynyt veljeskuntaan. Vapaamuurareihin varauksella suhtautuneet kirkonmiehet pohtivat vakavasti kansainvälisistä juutalais- ja vapaamuurarivastaisista teoksista peräisin olevia näkemyksiä, joiden mukaan juutalaiset ja vapaamuurarit toimivat jonkinlaisessa yhteistyössä pyrkiessään salaisiin yhteisiin päämääriin.

Adolf Hitler nousi valtaan tammikuussa vuonna 1933. Varsin pian tämän jälkeen Suomeen levisi tietoa natsien juutalaisiin kohdistamista rajoituksista. Juutalaisvastaisia toimia hämmästeltiin kirkon piirissä, mutta on kuitenkin korostettava, että enemmän kritiikkiä herättivät ne toimenpiteet, joita natsit kohdistivat kirkkoon Saksassa. Tilanne oli ristiriitainen, sillä perinteisesti suomalaiset papit olivat suhtautuneet Saksaan myönteisesti. Asetelma tarjoaakin mielenkiintoisen mahdollisuuden jossittelun historialle: miten kansallissosialistisen Saksan ensimmäisiin juutalaistoimiin olisi Suomen kirkossa suhtauduttu, jos ne olisi suoritettu kristinuskon nimissä, eikä niiden takana olisi ollut hallinto, joka rajasi kirkon itsemääräämisoikeutta ja salli kannattajiensa edustaa myös pakanallisia aatteita? Vastaus ei ole lainkaan selvä.

Joka tapauksessa 1930-luvun edetessä natsi-Saksan räikeät juutalaistoimet tuomittiin Suomen kirkossa ja natsien edustama jyrkkä antisemitismi siirsi ilmiön suomalaisen version pikemminkin ääriliikkeiden asiaksi. Jos tilannetta siis verrataan esimerkiksi 1920-luvun alkuun, liikkui suomalainen antisemitismi 1930-luvun puolivälissä selkeästi kohti marginaalia, ja kirkossa antisemiittistä retoriikkaa 1930-luvun lopulla harjoitti oikeastaan enää lähinnä rovasti Kares.

Mitä oli suomalainen kirkollinen antisemitismi?

Juutalaisvastaisuudesta on tutkimuksessa usein erotettu uskonnollinen puoli, antijudaismi ja maallinen puoli, antisemitismi. Suomessa näitä kahta ei käytännössä voinut erottaa toisistaan. Maallisia juutalaiskäsityksiä perusteltiin uskonnolla ja päinvastoin. Niinpä juutalaisten kielteiset toimet ja heidän syykseen lasketut kielteiset yhteiskunnalliset kehityslinjat näh-

tiin osoituksena siitä raamatullisesta todellisuudesta, jonka mukaan juutalaiset olivat kirottu kansa. Juutalaisten kielteiset piirteet olivat siis kristityille selkeä todiste kirouksen olemassaolosta ja vaikutuksesta. Esimerkiksi juutalaisten epäilyttäviksi tulkitut toimet kansainvälisessä taloudessa tai heidän luomansa uhka Suomelle oli tulkittavissa seurauksekseksi siitä, että juutalaiset olivat hylänneet Jeesuksen. Tällainen uskonnollis-antisemiittinen kokonaisnäkemys, jonka ytimessä oli juutalaisten pelastushistoriallinen asema, oli erittäin yleinen, ja sitä edustivat käytännössä lähes kaikki keskeiset kirkolliset vaikuttajat, lukuun ottamatta muutamia pappeja, jotka olivat taipuvaisia puhtaasti kansallispainotteiseen antisemitismiin.

Kootusti sanoen kirkollinen antisemitismi oli ennen toista maailmansotaa taustaltaan siis uskonnollista, ja se näyttäytyi erilaisten kansallisten, sosiaalisten ja poliittisten kysymysten käsittelyssä. Erityisen keskeisenä tekijänä on syytä mainita juutalaisten Kristus-viha, jonka vaikutusta kirkonmiehet näkivät heitä ympäröivässä maailmassa. Kristus-viha kulki juutalaisten keskuudessa sukupolvesta toiseen, lähes periytyvänä ominaisuutena. Rotujen väliseen hierarkiaan ei kirkossa kuitenkaan nähtävästi kukaan uskonut, ja esimerkiksi ensimmäinen Palestiinassa toiminut juutalaislähetti Aapeli Saarisalo korosti, ettei kristitty voinut pitää juutalaisia alempana rotuna, sillä samalla Jeesus tulisi lukea siihen mukaan. Myöskään juutalaisvihaa ei kirkossa nostatettu eikä konkreettisia juutalaisvastaisia toimia vaatinut kukaan.

Antisemitistiset käsitykset olivat Suomen kirkossa 1900-luvun alussa, ennen toista maailmansotaa yleisiä. Nähdäkseni lähes jokainen keskeinen kirkollinen vaikuttaja esitti jonkinlaisia antisemitismin piiriin laskettavia ajatuksia jossain elämänsä vaiheessa. Vuonna 2017 julkaistussa väitöskirjassani ”Antisemitismi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1917–1933” tutkin kuutta tuon ajan piispaa, joista tähän joukkoon kuuluu viisi: Gustaf Johansson, O. I. Colliander, J. R. Koskimies, Erkki Kaila ja Lauri Ingman. Tampereen piispa Jaakko Gummerus ei ollut antisemiitti.

Lutherin ja kristittyjen juutalaisvastaisuus

Uskonpuhdistaja Martti Lutherin kirjoitukset tunnettiin kirkossa sata vuotta sitten hyvin ja myös hänen juutalaisvastaisista teksteistään, kuten ”Juutalaisista ja heidän valheistaan”, oltiin tietoisia. Nähtävästi yksikään keskeinen suomalainen kirkollinen vaikuttaja ei kuitenkaan pitänyt niitä muihin Lutherin teksteihin verrattavina. Esimerkiksi ensimmäinen suomalainen juutalaislähetti Arnold Schalin kirjoitti vuonna 1916 Lutherin juutalaisajatuksista, että hänen ”on vastenmielistä esittää näitä suuren uskonpuhdistajan epätoivon purskahduksia”. Schalin selitti asiaa sillä, että Luther oli hänen mukaansa ymmärtänyt väärin roomalaiskirjeen luvut 9–11, jossa Paavali käsittelee Israelin asemaa Jumalan kansana.

”Juutalaisista ja heidän valheistaan” julkaistiin ensimmäisen kerran suomeksi vuonna 1939. Julkaisija oli äärioikeistolainen Kustannus Oy Vasara. Kirjaa ei julkaisun yhteydessä huomioitu käytännössä millään lailla. Kotimaa-lehden ”lähetettyjä kirjoituksia”-palstalla oli teokseen ja Saksan pakolaistilanteeseen liittynyt lyhyt kirjoitus, johon lähetystyötekijä Sakari Collan vastasi toisella yleisönosaston kirjoituksella. Collan korosti, ettei kirja ollut kunnioitetulle uskonpuhdistajalle kunniaksi.

Suomalaisessa antisemitismin tutkimuksessa on tähän saakka etsitty erityisesti juutalaisvihan räikeimpiä muotoja, myös kirkon piiristä. On tietysti selvää, että sellaiset nousevat lähdeaineistosta ensimmäisenä esille. Tällä on kuitenkin nähdäkseni valitettava seuraus: rajatun näkökulman vuoksi ilmiön laajuutta ja monimuotoisuutta ei ole oikein ymmärretty.

Tämä rajatun näkökulman ongelma liittyy myös Lutheriin. On tietysti selvää, että Lutherin juutalaisvihan vaikutusta modernin antisemitismin syntyyn ja holokaustiin on syytä tutkia. Kirkon ja kristillisen juutalaisvastaisuuden kannalta pitäisin yhtä merkittävänä kuitenkin sitä, ettei Luther missään vaiheessa muuttanut juutalaisia koskevia teologisia perusajatuksiaan ja hänen aiempi myönteisyytensä oli pikemminkin kääntymysoptimismia. Tässä mielessä hänen juutalaisvastaista asennettaan ei synnyttänyt vanhuus tai katkeroituminen. Luther, kuten niin moni suomalainen kirkonmies myöhemmin, oli juutalaisvastainen, koska hän oli kristitty – hän oli juutalaisvastainen sen vuoksi, että juutalaisvastaisuuden juuret löytyvät kristillisestä opista, tulkinnasta ja Raamatusta.

Kolme uskontoa ja rukous

Saara Kuoppala

Marraskuisena iltapäivänä 23.11.2017 Kirkon talolle Etelärantaan kokoontui monenkirjava joukko ihmisiä kuulemaan ja keskustelemaan kolmen monoteistisen uskonnon Pyhistä Teksteistä. Paikalla oli sekä nuoria opiskelijoita, opettajia että abrahamilaisten uskontojen edustajia. Torstai-iltapäivän teema oli rukous, jonka oli valinnut imaami **Abbas Bahmanpour**.

Iltapäivän teemaa lähestyttiin *"Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista"* -metodilla. Tällä ajatuksella kulkeva tilaisuus ei ollut ensimmäinen laatuaan, vaan *"Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista"* -tilaisuuksia on järjestetty jo usean vuoden ajan aina kahdesti vuodessa. Tilaisuuden ajatuksena on kolmen monoteistisen uskonnon – islam, kristinusko ja juutalaisuus – kohtaaminen Pyhien Kirjoitusten äärellä. Lähestymistapa on lähtöisin Cambridgen yliopistosta, missä se tunnetaan nimeltä *Scriptural Reasoning*.

"Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista" -tilaisuuksien tarkoituksena on, että islamin, kristinuskon ja juutalaisuuden edustajat tuovat tilaisuuteen valitsemansa tekstin liittyen annettuun teemaan. Paikallaolijat pääsevät keskustelemaan, kuuntelemaan ja ymmärtämään toistensa Pyhiä Kirjoituksia. Päämääränä ei ole pyrkiä yhteiseen lopputulokseen, vaan pikemminkin ymmärtämään, kuinka toinen omaa Pyhää Kirjaansa lukee ja mitä se hänelle merkitsee.

Tämän torstaisen *"Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista"* -iltapäivän aloitti imaami Abbas Bahmanpour lukemalla Koraanista kohdat 29:45, 70:21–22, 17:77–78 ja 2:144. Imaami Bahmanpour toi esille, että rukouksen avulla ihminen luo yhteyden Jumalaan ja jatkuva yhteys ylläpidetään rukouksella. Ihmisen tulisi pyrkiä kohti Jumalaa, joka ohjaa yksilön pimeästä kohti valoa.

Imaami **Anas Hajjar** jatkoi Bahmanpourin jälkeen kertomalla, että itseasiassa ihminen ei ole ainoa joka rukoilee, vaan näin tekevät kaikki Jumalan luomat. Tällä Hajjar viittasi Koraanin kohtaan 24:41, jossa kuvataan kuinka kaikki Jumalan luomat, niin taivaan kuin maan päällä, julistavat Jumalan kunniaa ja Jumala tuntee jokaisen rukouksen ja ylistämistavan. Rukoushetkeen muslimin tulee astua nöyrin mielin ja puhtain sydämin. Rukouksessa seistään Jumalan edessä ja siksi rukous-rituaali tulee suorittaa, kuten Profeetta on sen heille opettanut.

Juutalaisesta rukouksesta oli paikalla puhumassa opettaja **Daniel Weintraub**. Hänen tekstinsä oli 1. Samuelin kirja 1:9–18. Teksti on pyyntörukous, jossa lapseton Hanna rukoilee Jumalalta lasta. Jumala vastasi Hannan rukoukseen antamalla hänelle pojan, jonka nimeksi tuli Samuel. Weintraub toi esille, että naiset on vapautettu päivittäisistä rukouksista, mitkä ovat velvoitteellisia miehille. Naiset saavat rukoilla, mutta se on vapaaehtoista. Mikäli nainen kuitenkin päättää suorittaa päivittäiset rukoukset ja tekee näin kolmesti, hän on velvoitteinen jatkamaan tätä tapaa.

Weintraub esitteli myös *amida*-rukouksen, joka on jokaisen juutalaisen jumalanpalveluksen keskeisin rukous. Tämä rukous suoritetaan aina seisten ja Jerusalemia kohti kääntyneinä. Toorasta luetut rukoukset puolestaan luetaan istuen, koska nähdään, että silloin ollaan oppimassa.

Kristillistä rukoustekstiä oli esittelemässä pastori **Elina Hellqvist**. Hän oli poiminut tekstit Matt. 6:5–13 ja Luuk. 11:1–4, jossa Jeesus neuvoo miten tulisi rukoilla. Tämä rukous, joka nykyään tunnetaan Isä meidän -rukouksena, on kristinuskon tunnetuin rukous. Hellqvist toi esille, että tässä rukouksessa pyydetään sitä, mitä Jumala tahtoo meille. Isä meidän -rukouksessa ihminen on vapaa inhimillisestä heikkoudesta.

Isä meidän -rukouksessa pyydetään Jumalalta jokapäiväistä leipää. Hellqvist toi esille Martti Lutherin käsityksen jokapäiväisestä leivästä. Lutherin mukaan jokapäiväinen leipä on se mitä ruumiimme välttämättä tarvitsee. Näitä tarpeita ovat muun muassa ruoka, juoma, vaatteet, puoliso ja koti.

Ryhmäkeskustelun aikana pohdittiin muun muassa rukouksen rituaalista puolta; missä, kenen kanssa ja millä kielellä ihminen voi rukoilla. Imaami Anas Hajjar kertoi, että muslimien on tärkeä noudattaa rukousrituaalia, sillä Profeetta on sen heille opettanut. Jumalan edessä tulee olla puhtaana ja nöyränä sekä keskittyneenä. Rukousta ei saa vain suorittaa, vaan siinä täytyy olla läsnä ajatuksella ja sydämellä.

Daniel Weintraub puolestaan raotti juutalaista näkemystä, jonka mukaan ihminen voi rukoilla yksin missä tahansa, mutta rukous kuuluu selvemmin, kun paikalla on vähintään kymmenen yli 13-vuotiasta miestä.

Raamatun teksteistä herätti keskustelua Matteuksen evankeliumin kohta *"Kun rukoilette, älkää tehkö sitä tekopyhien tavoin. He asettuvat mielellään synagogiin ja kadunkulmiin rukoilemaan, jotta olisivat ihmisten näkyvissä."* Mitä tarkoitetaan *tekopyhien tavoin*? Hellqvist selitti sen siten, että kristitylle rukouspaikalla ei ole väliä, vaan sillä onko rukoilija vilpitön. Kaikissa kolmessa uskonnossa rukouksen tulisi olla vilpitöntä, sillä rukoillessa ollaan suoraan yhteydessä Jumalaan.

Kuunteleva keskustelu kirjoituksista: kolmen uskonnon juhlia pyhissä teksteissä

Jussi Ikkala & Vilma Saarinen & Riitta Tuovinen

Tiistaina 20.3.2018 Suomen Islamilaisen Yhdyskunnan vieraiksi Lönnrotinkadun moskeijaan kokoontui uskonnonopettajia ja abrahamilaisten uskontojen edustajia keskustelemaan juhlapyhien vietosta.

Vastaavia keskusteluja käydään kahdesti vuodessa. Tämä oli kahdestoista kerta, kun Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän järjestämä Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista toteutettiin. Menetelmä on lähtöisin Cambridgen yliopistosta, jossa se tunnetaan nimellä *Scriptural Reasoning*. Tapaamisten tarkoituksena on kuulla juutalaisen, kristityn ja muslimin valitsemia kohtia heidän omista pyhistä teksteistään ja oppia ymmärtämään, mitä ne heille merkitsevät.

Pesah - kevään ja vapauden juhla

Juutalaisuutta tapaamisessamme edusti ylirabbiini Simon Livson. Hän jakoi kanssamme juutalaiseen happamattoman leivän juhlan viettoon kehottavan tekstin Exoduksesta (Ex. 12:14–19). Katkelma luettiin sekä suomeksi että hepreaksi. Teksti muistuttaa israelilaisten Egyptistä vapautumisesta ja happamattoman leivän keskeisestä merkityksestä juhlan aikana. Vanhempien tehtävänä on kertoa nuoremmalle polvelle siitä, kuinka Jumala vahvalla kädellään johdatti israelilaiset pois Egyptistä niin kiireellä, ettei leipätaikinaa ennätetty nostattaa.

Ennen happamattoman leivän juhlaa koti siivotaan perusteellisesti, ja kaikki vanha, hapatettu, käymällä valmistettu, avattu ja kauan seisonut annetaan pois tai hävitetään. Leipä, leivonnaiset, pastatuotteet, jauhot ja leivänmurut poistetaan kodista. Juutalaisuuden pääsiäisjuhla on sekä henkilökohtaisen ja yhteisöllisen vapauden että kevään juhla.

Tärkein hetki juhlassa on ensimmäisen illan Seder-ateria. Seder-lautasen syvennykset sisältävät orjuuden ja toivon kokemukselliset elementit: kyyneleet suolavetenä, katkerat yrtit orjuuden katkeruutena, makea tahna rakennusten muurauslaastina, keitetty kananmuna juhlauhrin muistona, paahdettu luu pääsiäislampaan symbolina ja vihannekset luvatun maan antimina. Aterialla nautitaan myös happamatonta matsa-leipää ja viiniä. Profeetta Elialle on oma maljansa, johon kukaan ei koske. Seder-ateria on enemmän kuin ateria; se on matka juutalaiseen kokemukseen, jota kuljetaan Haggadan kertomusten avulla - yksin ja yhdessä lukemalla, laulamalla ja kuunnellen. Luvattua maata lähestyttäessä ilo nousee. Viinipikarillisia juodaan kuin divaanilla leväten.

Tänä vuonna juutalaista ja kristillistä pääsiäistä vietetään samaan aikaan. Aina näin ei ole kalentereiden eroista johtuen. Juutalainen kalenteri on kuu- ja aurinkokalenteri. Pääsiäisjuhlan nimi pesah viittaa säästämiseen ja ohittamiseen. Teologisesti pesah on irrottautumista itsen korostuksesta, hybriksestä. Hapatettu leipä kuvaa paisunutta egoa. Orjuuden kokenut tietää ja ennen kaikkea tuntee vähäisenä pidetyn ja alistetun kokemuksen.

Kiirastorstai - pääsiäisen ajan suosituin pyhä

Etelä-Tapiolan lukion uskonnon ja psykologian lehtori Eija Suokko oli valinnut juhlaksi kiirastorstain ja tekstikatkelmaksi *Matteuksen evankeliumin luvusta 26 jakeet 20–42*, joiden merkitystä itselleen kristittynä hän halusi avata.

Hiljaisen viikon torstaina muistellaan Jeesuksen ja hänen opetuslastensa viimeistä yhteistä ateriaa ja ehtoollisen asettamista. Ateria saa tekstissä useita merkityksiä: Ehtoollinen on uuden liiton ateria ja Jeesuksen uhrikuoleman muistoateria. Siihen liittyy syntien anteeksiantaminen, murretun leivän yhteys ja taivaallisen juhlan odotus.

Kiirastorstai on Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa pääsiäisen ajan suosituin pyhä, se täyttää kirkot. Kiirastorstain iltamessu on koskettava. Se sisältää runsaasti symboliikkaa: alttari riisutaan ja puetaan mustaan, urut vaikenevat, peloissaan paenneiden opetuslasten kynttilät sammutetaan, Kristus-kynttilä jää yksin pimeään. Kristillisessä perinteessä asioiden ydinmerkitykset tiivistyvät ajatukseen pimeyteen

syttyvästä valosta. Hyvä on kykenevä läpäisemään pahan ja armo on vahvempi kuin kosto.

Kun kiirastorstain tapahtumista keskusteltiin, löydettiin useita abrahamilaisia uskontoja yhdistäviä elementtejä. Ennen pääsiäisaterialle asettumista Jeesus pesi opetuslastensa jalat. Esimerkki havainnollisti, millaista palvelumieltä hän seuraajiltaan odottaa. Toisen jalkojen pesua pidettiin kunnioituksen osoituksena myös juutalaisuudessa ja islamissa. Kaikissa abrahamilaisissa uskonnoissa peseytyminen nähtiin kokonaisvaltaisesti vaikuttavana rituaalina.

Jeesus vietti opetuslastensa kanssa juutalaista pääsiäisjuhlaa. Koska ehtoollinen asetettiin happamattomalla leivällä, ehtoollisleivän tulisi olla sellaista myös nykypäivänä (tässä käytännöt tosin vaihtelevat itäisen ja läntisen kristikunnan välillä). Jotta voi ymmärtää kielikuvat Jeesuksesta pääsiäislampaana tai Jeesuksen verestä vapauden hintana, on tiedettävä, mikä rooli karitsan verellä oli Israelin kansan vapauttamisessa Egyptin orjuudesta. Ehtoollisen asettamisen jälkeen Jeesus ja opetuslapset lauloivat kiitosvirren, joka kuuluu juutalaisten pääsiäiseen tänäkin päivänä.

Ramadan - paastoa ja juhlaa

Suomen Islamilaisen Yhdyskunnan imaami Anas Hajjar oli valinnut teksteiksi *Koraanin toisesta suurasta, Lehmän suurasta*, jakeen 185 (Kor. 2:185) sekä kaksi lyhyttä hadithia eli Profeetan teoista ja sanoista kertovaa tekstiä. Anas Hajjar luki tekstit suomeksi ja pyynnöstä myös perinteisen islamilaisen tavan mukaan eli Koraanin tekstin arabiaksi resitoituna ja hadith-tekstit arabiaksi luettuna.

Koraanin jakeessa käsitellään ramadan-kuukautta, jolloin Koraani annettiin opastajaksi ja selväksi todistukseksi Jumalan johdatuksesta. Ramadan on muslimien paastokuukausi, jolloin muslimit paastoavat aamunsarastuksen ja auringonlaskun välisen ajan. Tästä johtuen paaston aikana vuorokaudessa on vain kaksi ateriaa: auringon laskiessa illalla iftar-ateria ja aamuyöstä ennen aamunsarastusta *suhur*-ateria.

Paaston ajankohta herätti keskustelua. Kuukalenterin mukaan määräytyvän paastokuukauden ajankohta vaihtelee, joten kesäaikaan osuessa päivittäinen paasto voi olla Suomessa hyvinkin pitkä. Tänä vuonna ramadania vietetään 16.5.–14.6. Anas Hajjar kertoi, että paaston osuessa kesään Pohjois-Suomessa noudatetaan Helsingin aikaa, jottei paastoaminen kävisi kohtuuttomaksi. Aikaisemmin Suomessa noudatettiin vastaavassa tilanteessa Istanbulin aikaa, koska Turkki oli lähin islamilainen maa. Tänä päivänä muslimeita on kuitenkin kaikkialla, joten tavaksi on tullut noudattaa paikallista aikaa. Suomen tataarit ovat noudattaneet tätä tapaa aikaisemminkin.

Hadith-tekstit puolestaan mainitsevat lyhyesti kaksi muslimien suurinta juhlapäivää, pyhiinvaelluskuukauteen kuuluvan uhripäivän (*al-nahr*) sekä paaston päättymisjuhlan (*al-fitr*). Anas Hajjar kuvaili, miten juhlapäivinä perheet kokoontuvat yhteen, pukeutuvat parhaimpiin vaatteisiinsa ja tekevät juhlaruoat yhdessä. Tuolloin myös vieraillaan tuttujen luona. Vanhan opetuksen mukaan "paasto on yksi ja pyhiinvaellus toinen opettaja – ne kasvattavat ihmistä".

Uskonnonopetus uskontodialogitaitojen kasvattajana

Omien juurien ja oman uskonnon pyhien tekstien tunteminen on tärkeää. Sitä voinee pitää yhtenä edellytyksenä uskontodialogin käymiseen. Uskonnollinen lukutaito ja eri uskontojen tunteminen ovat maailmankansalaisen taitoja, joita tarvitaan niin Suomessa kuin maailmalla matkatessa ja työskennellessä.

Yleissivistävän koulun uskonnonopetus antaa oppilaille ja opiskelijoille tietoa heidän omasta katsomusperinteestään sekä eri maailmanuskonnoista ja katsomuksista, jolloin he saavat valmiuksia erilaisten uskontojen ja kulttuurien kohtaamistilanteisiin. Uusi opetussuunnitelma kannustaa oppimis- ja opiskeluympäristöjen laajentamiseen koulun luokkahuoneen ulkopuolelle. Koulun uskonnonopetus voisikin sisältää enemmän kohtaamisia esimerkiksi eri uskonnollisiin yhteisöihin tehtävien vierailujen muodossa. Kuunteleva keskustelu Kirjoituksista -menetelmää voisi harjoitella oppilaiden ja opiskelijoiden kanssa tällaisten vierailujen yhteydessä.

Katajanokalla sopu sijaa antaa – 7.10.2018

Sonja Shaikh

Sen ymmärtäminen, että on täysin hyväksyttävää olla eri mieltä, luo rauhaa ihmisten mielissä. Rauhallinen mieli luo puolestaan hyväksyntää ja sitä kautta mahdollisesti kunnioitusta kanssaihmistä kohtaan. Näin ajattelen. Åbo Akademin opiskelijana pääsin mukaan pieneen idylliseen helsinkiläiseen tilaan, Katajanokan seurakuntakotiin, todistamaan, etteivät tällaiset ajatuksenjuoksut ole aivan tuulesta temmattuja.

Tapani mukaan olin myöhästyä tilaisuudesta, joten otin bussipysäkille saavuttuani korkkarit käteen, ja juoksin harmaassa syysillassa sukkasillani paikan päälle. Kello löi 15.00, kun seurakuntakodissa alkoi abrahamilaisten uskontojen välinen keskustelutilaisuus.

Paikan päälle oli kokoontunut pieni, mutta moninainen joukko juutalaisia, islamilaisia ja kristittyjä, aina valtamedioista tutuiksi käyneistä uskonnon konkareista nuoriin tulevaisuuden toivoihin. Kaikki istuivat nöyrästi, tyynesti ja iloisesti keskustellen saman pöydän äärellä.

Tilaisuudessa osoitettiin innostusta, ei intoilua. Vaikutti siltä, että yksilöiden välillä suvaitsevaisuus ja rakkaus olivat poikkeuksen sijaan itsestään selvä sanomaton sääntö. Kyseessä ei ollut uskontojen välinen hetkellinen rauhanneuvottelu, vaan melkeinpä ennemminkin kuin mystiikan saappaisiin pukeutunut saapasjalkakissa.

Tapahtumassa puhuttiin yksilöllisyyden, yhteisöllisyyden ja hyväksynnän puolesta. Usein pilke silmäkulmassakin. Kun tilaisuuden puheenjohtaja ja Åbo Akademin eksegetiikan yliopistonopettaja **Pekka Lindqvist** ilmaisi kristillisestä rukouskulttuurista, että tärkeintä siinä on rukoileminen "hengessä ja totuudessa", sutkautti ylirabbi Simon Livson heti perään kysymyksen "kenen totuudessa". Tällainen keskustelu sai hymyn huulille.

Tapahtuma kesti kolmisen tuntia. Konsepti oli yksinkertainen: Jokaisesta uskonnosta yksi edustaja luki ääneen valitsemansa ja uskontoonsa liittyvän pyhän tekstin (tai tekstejä), jonka jälkeen muut tilaan kokoontuneet päästivät uteliaisuutensa valloilleen kysymysten ja avoimen keskustelun merkeissä. Kyseisestä tavasta on luotu metodi, ja sillä on ihan nimikin: *scriptural reasoning*.

Toorasta valikoimiensa pyhien tekstien lukijana toimi Suomen juutalaisten ylirabbiini **Simon Livson**. Koraanista valitsemaansa tekstiä siteerasi suomen islamilaisen yhdyskunnan imaami **Anas Hajjar**. Uudesta testamentista valitsemiensa tekstien lukijana toimi Åbo Akademin systemaattisen teologian tutkimusjohtaja **Anni Maria Laato**.

Ensimmäisenä ylirabbiini Livson luki tekstin ääneen. Tämän jälkeen jakauduimme kahteen ryhmään niin, että ryhmissä oli tasaisesti jokaisen uskonnon kannattajia. Keskustelimme jonkin aikaa kuulemastamme kahdessa ryhmässä, jonka jälkeen ryhmät kokoontuivat jakamaan heränneitä ajatuksia. Ne olivat yleensä "same same, but different", kuten eräs nuori juutalaisedustaja asian puujalkavitsimäisesti ilmaisi.

Juutalaisen pyhän tekstin ääreltä siirryttiin ensin islamilaiseen ja sittemmin kristittyjen tekstiin. Tilaisuuden mottona oli, että jokainen yksilö puhuu puolestaan, ja ettei kukaan edusta koko uskontoa; ei edes suuressa kunniassa oleva juutalainen rabbi, islamilainen imaami tai kristillinen pappi.

En nyt tässä ilmoita tekstien nimiä ja yksityiskohtia, vaikka olisin voinut tehdä niin, sillä mielestäni olennaisinta on se lopputulos, mihin lopulta päädyimme tekstien suhteen. Vaikkei yhtäläisyyksiä kaikkien mielestä välttämättä tarvitsisi uskontojen väliltä lähteä etsimään, me tilaisuudessa olijat kiinnitimme niihin kuitenkin jonkin verran huomiota.

Illan teemaksi oli nostettu kaikessa yksinkertaisuudessaan ja tärkeydessään rukouksen paikka. Juutalaisten synagoga, islamilaisten moskeija ja kristittyjen kirkko voivat tarkoittaa konkreettista arkkitehtuurisesti tiettyjen sääntöjen mukaan rakennettua rakennusta, mutta yhtä hyvin rukouksen paikka voi olla melkeinpä mikä tahansa puhdas paikka, jonne kaksi tai useampi uskovainen on kokoontunut rukoilemaan omaa jumalaansa. Kyseessä voi siis olla koti, hylätty tehdas tai vaikkapa metsä puineen ja sammaleineen. Mate-

riaalinen tila lasketaan kaikessa loistossaankin vasta toissijaiseksi.

Tilaisuudessa korostettiin, että toinen mikä yhdistää kyseisten uskontojen rukouskulttuuria on se tosiasia, että rukoilla voi milloin haluaa ja lähestulkoon missä tahansa. Erojakin kuitenkin löytyy: kun muslimit rukoilevat päivittäin ja vieläpä mielellään useita kertoja päivässä, rukoilevat kristityt yleensä tarpeen koittaessa. Juutalaisille puolestaan on ominaista rukoilla kotona omassa mielessään aina uuteen huoneeseen astuessaan. Tästä on muistuttamassa lähes jokaisen juutalaisen kodin ovenpieleen kiinnitetty kotelo, *mezuza*, jonka sisään on ujutettu katkelma Toorasta. Muslimit levittävät puolestaan mielellään maton rukouskohtaan. Maton on määrä varmistaa rukouspaikan puhtaus.

Rukouskeskustelun jatkuttua vielä hetken aikaa puheenjohtaja Lindqvist päätti lopulta kokouksen seuraavilla lauseilla: ”Me emme yritäkään vetää tästä suurta konsensusta, johtopäätöstä tai vielä vähemmän julkilausumaa. Emme me oikein tulleet lopputulokseen, vaan saimme kurkistaa kolmeen näkökulmaan ja oppia jotakin. Ja tästä sitten koostamme jonkinlaista raporttia, jotta meidän yhdessä tavoittamamme viisaus leviäisi laajemmallekin.” Näihin sanoihin on hyvä lopettaa tämä raportti.

4. LUTERILAINEN IDENTITEETTI JA KÄYTÄNNÖN PAPIN TYÖ

Lutherische Identität in Finnland

Matti Repo

Lutherische oder finnische Identität?

Finnland ist ein Land mit einer lutherischen Majorität. Wie auch ihre Schwesterkirchen in den anderen nordischen Ländern Schweden, Norwegen, Dänemark und Island kann die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands als Volkskirche bezeichnet werden. Obwohl ihre Mitgliederzahl in den letzten 15 Jahren erheblich zurückgegangen ist, gehören noch 72 % der Bevölkerung des Landes der evangelisch-lutherischen Kirche an. In allen nordischen Ländern gab es eine enge Beziehung zwischen Kirche und Staat, und das schon seit der Reformation, die auf königliche Anweisung durchgesetzt wurde.

Nach Jahrhunderten als Teil des schwedischen Königsreichs wurde Finnland 1809 an Russland als autonomes Großfürstentum angeschlossen. Die Zeit der Autonomie bahnte den Weg zur staatlichen Unabhängigkeit im Jahr 1917. Parallel dazu veränderte sich auch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands besitzt schon seit 1869 eigene Beschlussorgane und kann deswegen nicht als Staatskirche im eigentlichen Sinn bezeichnet werden. Heute sind die Bande zwischen Kirche und Staat in allen nordischen Ländern tatsächlich lockerer geworden, doch sind die Gesellschaften der Länder nach wie vor vom Luthertum geprägt.

Die ganze finnische Kultur hat sich mehr oder weniger unter dem Einfluss der lutherischen Kirche entwickelt. Es ist nicht einfach, den lutherischen Glauben von vorherrschenden Denkweisen, Sitten und Werten loszulösen. Wie kann von einer für sich stehenden lutherischen Identität gesprochen werden, wenn die gesamte nationale Identität mit ihrer Sprache, Geschichte, Rechtsprechung und Kunst sowohl aus religiösem als auch politischem und ökonomischem Blickwinkel betrachtet im Wesentlichen als eine Frucht der Reformation bewertet werden kann? Der lutherische Glaube hat fast auf jedem Gebiet des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens seine Spuren hinterlassen. Es scheint, dass auch diejenigen, die sich nicht zum christlichen Glauben bekennen, trotzdem kulturell unter seiner Beeinflussung stehen.

Laut ersten Paragraphs des Kirchengesetzes bekennt sich die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands zum ‚auf der Bibel begründeten und in den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen sowie in den lutherischen Bekenntnisschriften zum Ausdruck kommenden christlichen Glauben".

Weil die lutherische Identität fest in der Kirchenverfassung verankert ist, sollte sie doch alle Beschlüsse in allen Gremien der kirchlichen Verwaltung sowie alles Gemeindeleben im ganzen Land prägen. In Wirklichkeit ist es jedoch nicht immer so. Die Frage nach lutherisch oder nicht lutherisch wird nicht immer gestellt. Oft genügt es natürlich, einfach eine christliche Identität im Blick zu behalten. Doch wenn die Synode oder Bischofskonferenz über Fragen des Glaubens debattiert und zum Beispiel zu katechetischen, ökumenischen oder liturgischen Fragen Beschlüsse gefasst werden, wird nach handfesten Argumenten traditionell in der Bibel, den Bekenntnisschriften und den Schriften Luthers gesucht und in den Dialog mit gegenwärtiger Theologie gebracht.

Reformatorische Identität?

Die lutherische Identität ist in der Reformation verwurzelt. Die Reformation des 16. Jahrhunderts bildete sich in Finnland jedoch langsam und vorsichtig heraus. Das Christenvolk war nicht bereit, seine alten Sitten und Bräuche von heute auf morgen aufzugeben, und die Veränderungen in Gottesdienst, Kalender und Glaubensverständnis erlebten keinen raschen Durchbruch. Die Massen wollten zum Beispiel noch lange zu den Heiligen um Hilfe beten. Eine bewusst lutherische Identität entwickelte sich erst im Laufe des 17. Jahrhunderts, als die Bischöfe der lutherischen Orthodo-

xie anfingen, dem Volk in seiner Bildung die reformatorische Kirchenlehre einzuprägen.

Der finnische Reformator Mikael Agricola war ein moderater Erneuerer, kein Kämpfer im Sinne seines wittenbergischen Lehrers Martin Luther. Es gibt eine kleine Anekdote über seine vorsichtige Kritik gegen den König Gustav Wasa. Darin ging es um Titel und Regalien des Bischofsamts: Der Schwedenkönig wollte die neuen Aufsichtsmänner, die er selber ernannt hatte, nicht Bischöfe, sondern "*ordinarii*" nennen, diesen Titel fand Agricola offensichtlich unzureichend. Er wurde dennoch unter Handauflegung in apostolischer Nachfolge im Dom von Strängnäs im Juni 1554 in sein Amt eingeführt (oder geweiht). Bald nach seiner Rückkehr nach Turku zelebrierte er eine festliche Bischofsmesse in der Kathedrale am Tag der Geburt der Heiligen Jungfrau in vollem bischöflichen Ornat samt Mitra. Vermutlich wollte er damit dem König eine Botschaft senden: Das echte Bischofsamt hat weiterhin Bestand, obwohl die Zustimmung des Papstes nicht länger von Nöten ist.

In seiner Reform war Mikael Agricola einerseits ein Schüler Luthers, andererseits aber auch ein Bewunderer Erasmus. In Nachahmung Luthers hat er die römisch-katholische Kirche kritisiert, und das mit expliziten Zitaten Luthers; tatsächlich aber betonte er die Kontinuität des Glaubens in der katholischen Liturgie und in den kirchlichen Strukturen und Sitten. Er wollte zum Beispiel ein längeres eucharistisches Gebet im finnischen Messkanon beibehalten als Luther in seiner Deutschen Messe, und in seinem ABC-Buch (1543) wurde dem Leser noch der Engelsgruß an die Heilige Jungfrau auf Finnisch vorgestellt, obwohl Luther denselben in seinem Katechismus schon weggelassen hatte.

Die langsame und moderate Reformation in Finnland spiegelt sich in der heutigen lutherischen Identität wider: Es wird beides betont, Kontinuität und Erneuerung, Tradition und Veränderung. In ekklesiologischer Hinsicht versteht die evangelisch-lutherische Kirche sich nicht als eine neue Kirche. Sie hat ihren Ursprung nicht in dem Werk Luthers oder Agricolas. Sie entstand nicht durch die Reformation im 16. Jahrhundert. Vielmehr ist sie ununterbrochen heute dieselbe Kirche, die sie schon im Mittelalter hierzulande war. Durch das allmähliche Fortschreiten der Reformation blieben dieselben Gemeinden erhalten und die Priester im Amt. Das geistliche Leben ging weiter so wie früher, und das bischöfliche Amt blieb erhalten. Der Gottesdienst wurde jedoch moderat erneuert, die Priester begannen zu heiraten, und die Seitenaltäre wurden nach und nach aus den Kirchengebäuden entfernt. Jedoch sehr schnell wurde die Beziehung der Kirche zu Rom abgebrochen, wurden die Klöster geschlossen, wurde der König zum Oberhaut der Kirche erhoben und das Eigentum der Kirche vom Staat konfisziert.

Protestantische Identität?

Die lutherische Identität in Finnland kann man schwerlich als "protestantisch" beschreiben. Gegen wen sollte protestiert werden, wenn es über Jahrhunderte kaum andere christliche Kirchen oder Gemeinschaften im Land gab? Es gab zwar die orthodoxe Kirche, die früher die Glaubensgemeinschaft der Karelier und Russen war, heute jedoch eine finnische Minderheit mit 1 % der Bevölkerung ausmacht. Da aber das Luthertum seinen Hintergrund in der westlichen und nicht der östlichen Tradition hat, erscheint das orthodoxe Christentum in den Augen vieler heutiger Lutheraner eher exotisch als obsolet, oder mehr geistlich als bürokratisch, im angenommenen Gegenteil zur evangelisch-lutherischen Kirche.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, in der Zeit der Nationalen Erweckung und schon lange vor der Zeit der ökumenischen Bewegung wurde in der Literatur und Kunst eine "finnische Identität" entwickelt, und zwar mit Hilfe von Geschichten aus der Zeit der Reformation und danach. Anstelle des ursprünglich lateinischen Wortes "Reformation" wurde der konfessionelle finnische Begriff "Glaubensreinigung" eingeführt. Die finnischen Helden in der Schwedenarmee des Dreißigjährigen Krieges wurden hochgepriesen, ihre "betrügerischen", "jesuitischen" und ‚papistischen" Feinde dagegen verleumdet. Dieselbe Rhetorik wurde auch gegenüber dem orthodoxen Priestertum des russischen Zarenreichs verwendet. Viele Generationen der finnischen Jugend lernten, dass Katholiken und Orthodoxe misstrauisch und unpatriotisch seien. Die lutherische Identität wurde gestärkt durch den Protest (wenn nicht sogar verstanden als Protest) gegen einen unbekannten und postulierten Katholizismus sowie eine als feindlich empfundene Orthodoxie.

Es gibt keine reformierte Kirche in Finnland. Reformierte Theologie ist unter finnischen Fachleuten kaum bekannt, abgesehen von einigen spärlichen Spezialisten. Anders als in den mitteleuropäischen evangelischen Kirchen und Akademien hat die Theologie Karl Barths in finnischen Fakultäten und Kirchen kaum direkt Einzug gehalten. Dafür sind ihre Einflüsse doch bemerkenswert, die zum Beispiel durch die ökumenische Bewegung in der späteren Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Finnland gekommen sind. Die Ab-

wesenheit einer reformierten Kirche sowie mangelnde Kontakte zu reformierten oder unierten Theologinnen oder Theologen hatten zur Folge, dass die Lutheraner in Finnland wenig zum theologischen Austausch mit anderen evangelischen Traditionen herausgefordert wurden. Ohne gemeinsames Leben oder sogar Begegnung mit anderen evangelischen Christen ist es jedoch allzu leicht für einen Theologen sich zu rühmen, dass er ein bekennender Lutheraner und kein "Protestant" im allgemein-reformatorischen Sinne sei. Es braucht beides, sowohl Treue zur eigenen Tradition als auch Bereitschaft, immer wieder Neues von den Anderen zu lernen, um eine lutherische Identität in einer sich verändernden Welt zu bewahren und zu verwirklichen.

Interesse an Luther und den Bekenntnisschriften

An der Universität Helsinki ist die Forschung zur Theologie Luthers sehr produktiv gewesen, besonders unter Leitung von Professor Tuomo Mannermaa in den 80er und 90er Jahren. Die Studien der sogenannten "Finnischen Luther-Schule" wurden ursprünglich von ökumenischen Impulsen befruchtet, die aus dem Dialog mit der russischen Orthodoxie auf der Suche nach einem Schnittpunkt zwischen der orthodoxen Lehre von "Vergöttlichung" (*theosis*) und lutherischer Rechtfertigungslehre entstammten. Die eigenartige Prägung der Werke Mannermaas und seiner Schüler liegt an dem "real-ontischen" Verständnis der Rechtfertigungslehre Luthers, dass der im Glauben gegenwärtige Christus den Gläubigen von innen heraus im "fröhlichen Wechsel" verändert, indem Christus die Sünde des Menschen an sich nimmt und anstelle ihrer seine Heiligkeit schenkt. Somit wird der gläubige Mensch nicht nur für gerecht erklärt, sondern gerecht gemacht. Laut Mannermaa und seiner Schüler sollte die Theologie Luthers nicht im Licht eines post-kantianischen Vorverständnisses gelesen werden, weil jene die ontologischen Fragestellungen zu vermeiden versuchen und das Gottesverhältnis eher als eine Wirkung von Seiten Gottes statt einer realen Gegenwart Gottes im Gläubigen auslegen.

Obwohl es in dem insgesamt vierzigjährigen Dialog zu keinen kirchlichen oder theologischen Vereinbarungen mit der orthodoxen Kirche Russlands kam (abgesehen von gemeinsamen Thesenreihen zu jedem diskutierten Thema), waren die ökumenischen Dialoge mit der Orthodoxie für das Selbstverständnis der finnischen Lutheraner hilfreich. Durch den Dialog wurden die altkirchlichen Wurzeln der Theologie Luthers hervorgehoben und eine Kontinuität des lutherischen Glaubensverständnisses mit der patristischen Lehre in einer neuen Weise bewiesen. Es wurde wieder unterstrichen, dass die Reformatoren keinen neuen Glauben verkündigen bzw. keine neue Kirche begründen wollten. Von ihrem Selbstverständnis als treue "katholische" Theologen zeugen auch die zahlreichen Zitate und Verweise auf die Schriften der Kirchenväter und die Kanones der Konzile der ungeteilten Kirche in den lutherischen Bekenntnisschriften.

Im Blick auf die lutherische Identität war es der finnischen Kirche wichtig, dass sie seit der Reformationszeit das gesamte Konkordienbuch als Bekenntnisgrundlage hat. Auf der Synode von 1593 in Uppsala wurde beschlossen, dass im Schwedischen Reich der christliche Glaube ausschließlich entsprechend den drei altkirchlichen Symbolen und der *Confessio Augustana* verkündigt werden soll. Das ganze Konkordienbuch wurde erst in das Kirchengesetz von 1686 eingefügt, obwohl es schon vom Anfang des Jahrhunderts an der Geistlichkeit bekannt war und zitiert wurde. Die Beschlüsse bezüglich der Bekenntnisschriften haben damals natürlich die staatskirchliche Konfessionsbildung gefördert, aber immer noch bietet das Konkordienbuch eine zentrale Ressource zur heutigen theologischen und ökumenischen Identitätsbildung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands.

Rechtfertigungslehre im Fokus

Die Rechtfertigung des Sünders scheint traditionell das Lieblingsthema vieler Predigten, Gesänge und der Seelsorge des finnischen Luthertums zu sein. Sie ist somit in der Tat zu einem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* geworden. Das spiegelt sich neben dem Gemeindeleben auch in der theologischen Forschung und in den ökumenischen Dialogen wider. Das zeigt sich auch in der Gründlichkeit, mit der sich die finnischen Theologinnen und Theologen mit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) beschäftigten.

Die Vorliebe zur Rechtfertigungslehre ist vermutlich ein Erbe der Erweckung des 18. und 19. Jahrhunderts. Das Luthertum in Finnland ist gewissermaßen noch heute vom ursprünglich deutschen alten Pietismus geprägt. Der Pietismus hat sich in fünf kirchlichen Erweckungsbewegungen entfaltet, die alle ihre Anhänger in der Kirche besitzen. Die Bewegungen üben mehr oder weniger einen Einfluss auf das Gemeindeleben aus, jede nach ihrem charakteristischen Stil und ihren Überzeugungen und auch unterschiedlich in verschiedenen Teilen des Landes. Sie alle haben ihre Traditionen und Schwerpunkte, und in ihren

eigenen Versammlungen singen sie jeweils aus ihrem eigenen Gesangbuch. Trotzdem sind sie alle innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche geblieben, und das mit ihren Besonderheiten.

Es gibt Unterschiede zwischen den Bewegungen, und früher gab es zwischen ihnen sogar heftige Debatten um die rechte Lehre. Eines ist jedoch gemeinsam geblieben: die Botschaft vom rechtfertigenden Glauben, von der Sünde des Menschen und der Gnaden Gottes in Christus, und vom neuen, heiligen Leben eines Jüngers Christi. Diese heilsgeordnete Glaubensauffassung der Erweckungsbewegungen, die der Systematisierung der Glaubensartikel im Augsburger Bekenntnis zu folgen scheint, führte dazu, dass gerade die soteriologischen Lehrstücke wie die der Sünde, Buße, des Glaubens, der Rechtfertigung oder Heiligung vermutlich die am meisten erforschten Themen unter den finnischen Lutheranern sind.

Die Erweckungsbewegungen haben bis zur späteren Hälfte des 20. Jahrhunderts bemerkenswerte Auswirkungen auf Kirche und Theologie gehabt. Heute hat ihr Einfluss in beiden Bereichen aber schon abgenommen. In der systematischen Theologie legt man immer mehr Gewicht auf ethische Gegenwartshemen wie die der Ökologie oder Menschenrechte, obwohl auch an herkömmlichen dogmatischen Fragestellungen, die zum Beispiel die Christologie bzw. die Soteriologie erörtern, oder ökumenischen Streitfragen zur Ekklesiologie noch mit Intensität an drei Universitäten geforscht wird.

Vielleicht haben die pietistisch geprägten Bewegungen dazu beigetragen, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands im Verhältnis zu ihren Schwesterkirchen in anderen nordischen Ländern in gewissen Fragen konservativer erscheint. Die finnische Kirche hält zum Beispiel an ihrem traditionellen Eheverständnis fest, obwohl das Parlament das Gesetz geschlechtsneutral formuliert hat und ab 2017 auch homosexuelle Paare sich staatlich trauen lassen können. Die Kirche hat keine Liturgie zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare entworfen; die Bischöfe haben lediglich eine pastorale Anweisung zum ‚freien Gebet mit und für" Personen, die eine gleichgeschlechtliche Ehe eingegangen sind und die Kirche um Segnung bitten, herausgegeben. Die Fragen der Sexualethik werden jedoch weiterhin lebhaft in der Kirche debattiert. Bis heute sind sie keine Ursache für bemerkenswerte Spaltungen in den Gemeinden.

Trinitarischer Glaubensgrund

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands war bis Anfang der 70er Jahre nur vereinzelt ökumenisch aktiv. Dann begann sie einen Dialog mit der Russisch-Orthodoxen Kirche. Zu selben Zeit wurde sie auch zur Teilnahme an der theologischen Arbeit, die zur Entstehung der Leuenberger Konkordie führte, eingeladen. Die Synode lehnte die Konkordie selbst 1975 ab, beschloss aber gleichzeitig, dass die Kirche an den weiteren Einheitsbestrebungen teilnehmen werde. Seitdem ist die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands keine Signatarkirche der Leuenberger Konkordie, wohl aber eine aktiv "teilnehmende Kirche" an der theologischen Arbeit der GEKE.

Seit diesen ökumenischen Überlegungen hat die Kirche Finnlands auch in anderen theologischen und kirchlichen Fragen häufig auf die Theologie Luthers und der Bekenntnisschriften verwiesen, und das mit gewissen Betonungen. Die Rechtfertigungslehre wird in den Rahmen des ganzen trinitarischen Glaubens gestellt und nicht isoliert als ein "Rechtfertigungsgeschehen" oder "Wortgeschehen" ausgelegt. Es wird wiederholt aus dem Großen Katechismus Luthers zitiert, dass der dreieinige Gott sich selbst in jeder der drei Personen dem Menschen schenkt: der Vater in der Schöpfung, der Sohn in der Erlösung und der Geist in der Heiligung. Aufgrund dieser "trinitarischen Ontologie" des in der materiellen und zeitgebundenen Welt gegenwärtigen Gottes bedeutet der rechtfertigende Glaube an Christus eine reale Veränderung des Menschen im Heiligen Geist.

Aufgrund der trinitarischen Begründung ist es der finnischen Theologie logisch erschienen, nicht nur von den Werken Gottes in der Schöpfung, sondern auch von seiner Tätigkeit durch die weltliche Regierung zu sprechen. Der erste Glaubensartikel liefert einen soliden theologischen Grund für das Vertrauen auf einen Gott, der durch verschiedene weltliche Ordnungen und Obrigkeiten handelt. Das mag jedoch nur für eine Kirche möglich sein, die nie unter einer gottlosen Regierung gelebt hat. In einem fast ‚stocklutherischen" Land erscheint die Zwei-Reiche-Lehre wohl funktionsfähig und glaubwürdig. Bis heute haben die meisten finnischen Politiker am lutherischen Religionsunterricht der Schule und dem Konfirmandenunterricht der Kirche teilgenommen.

Für die finnische ökumenische und kirchliche Theologie ist es auch charakteristisch, den Artikel VII der Confessio Augustana mit seinem satis est -Satz "*consentire de doctrina evangelii et de administratione*

sacramentorum" mehr als einen Konsens über die Rechtfertigungslehre zu deuten. Der Konsens soll das ganze trinitarische Dogma umfassen, das in den vorangehenden Artikeln zusammengefasst wird, sowohl als seine Entfaltung in der Predigt als auch in der sakramentalen Liturgie, die von dem von Gott eingesetzten Amt geleitet wird.

Lutherische Identität in Ökumenischer Spiegelung

Seit dem Anfang des ökumenischen Zeitalters im frühen 20. Jahrhundert ist das finnische Luthertum nach und nach Einflüssen anderer Kirchen ausgesetzt worden, und zwar durch die Begegnung mit anderen Traditionen. Neben den Dialogen mit der Orthodoxie hat die evangelisch-lutherische Kirche theologische Gespräche auch mit Anglikanern, Katholiken, Methodisten, Pfingstlern, Baptisten und Freikirchlichen im Land geführt. Dazu kommt noch die Teilnahme an den internationalen Dialogen im LWB und ÖRK, sowie bilaterale Dialoge mit den Kirchen in Nachbarländern, in Deutschland und Britannien.

Ausführliche Dokumente theologischer Annäherung sind in den Dialogberichten publiziert worden, aber eigentliche Verträge, in denen sich die Kirche zum weiteren Austausch verpflichtet, gibt es nur mit den Anglikanern (Porvoo 1996), der EKD (2002) und den Methodisten (2010). Diese Vereinbarungen führen die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands in die Gemeinschaft mit anderen Konfessionen, aber je mit verschiedenen Folgerungen.

Der wichtigste ökumenische Vertrag ist die anglikanisch-lutherische Porvooer Erklärung, die die Kirchen zum gemeinsamen geistlichen Leben in sakramentaler Liturgie führt. Die Kirchen sind verpflichtet zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst, aber ein sichtbares Zeichen der Gemeinschaft im Glauben ist die gemeinsame Teilnahme an der Handauflegung und Gebet bei Amtseinführungen (oder Weihen) der Bischöfe. Laut der Erklärung ist die Handauflegung in historischer Nachfolge keine Garantie der echten Apostolizität, wohl aber ein sonderliches Zeichen der Treue Gottes und der Wille der Kirche, der apostolischen Sendung Christi treu zu bleiben. Gleichzeitig ist die Handauflegung auch ein Zeichen beidseitiger Anerkennung und eine Zusage zu liturgischen Fürbitten für die Partnerkirchen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands hat vieles von ihren ökumenischen Partnerkirchen gelernt. Die Entwicklung in den letzten fünf Jahrzehnten zeugt von einer Verschiebung: aus einer pietistisch geprägten und aufklärerisch rationalisierten Nationalkirche ist langsam eine weltoffene, missionarisch und diakonisch bewusste Teilkirche der universalen Kirche Christi geworden. Der Austausch mit ihren ökumenischen Partnern hat die lutherische Kirche Finnlands stärker gewahr ihres eigenen liturgischen und sakramentalen Wesens werden lassen, was sowohl die Gottesdienstordnung als auch die Ausübung des episkopalen Aufsichtsamtes beeinflusst hat. In beiden Bereichen kam es erstens zu einem vertieften theologischen Selbstverständnis, welches später formell in die Agende und Kirchenordnung Einzug hielt und auch zu einer veränderten Rolle der Bischofskonferenz geführt hat.

Dasselbe gilt auch für das Gemeindeleben. Im Jahre 2000 wurde der Katechismus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands erneuert, und zwar nach dem Vorbild Martin Luthers Kleinen Katechismus. Seit dem 18. Jahrhundert hatte die Kirche einen Katechismus mit vielen einzelnen Artikeln, die nach einer pietistischen Heilsordnung und in über einhundert kleinen Artikeln gegliedert waren. Jetzt gibt es im Katechismus nur drei Hauptstücke mit insgesamt 30 Artikeln: die Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser, und zwar in dieser Reihenfolge Luthers. Der Konfirmandenunterricht baut heute mit seinen drei Grundbausteinen Leben, Glauben, Beten auf diese Gliederung auf. Diese Struktur zeugt sowohl vom verstärkten Bewusstsein des altkirchlichen trinitarischen Glaubens als auch von vertiefter Kenntnis der Theologie Luthers und der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion.

Lutherische Identität außerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche

Die Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands bleibt ihrer Tradition und ihrem Bekenntnis treu und nimmt gleichzeitig die heutigen Herausforderungen der sich verändernden Gesellschaft wahr. Das von der Kirche verkündigte Evangelium birgt in sich eine Kraft, die das menschliche und gesellschaftliche Leben langsam verändert, und zwar in Frieden, Gerechtigkeit und Gleichheit. Solche Veränderungen in Gesellschaft und Kirche sind theologisch betrachtet in dem Schöpfungswerk Gottes und der Menschwerdung des Sohnes verwurzelt. Trotzdem ist es nicht einfach, an einer Kontinuität im Verhältnis zwischen Evangelium und modernem gesellschaftlichen Leben festzuhalten. Christen stehen nicht immer geschlossen Veränderungen gegenüber – auch nicht Lutheraner in einer Volkskirche.

Ein Beispiel dafür ist die Anerkennung der Frauenordination in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands 1986. Es gibt noch heute Kirchenmitglieder, die der Frauenordination nicht zustimmen. Eine lebendige Opposition findet sich zum Teil in einigen kirchlichen pietistischen Erweckungsbewegungen, andere Teile haben ihren Weg außerhalb der Kirche gefunden, nämlich in Gruppierungen, die die Kirche für nicht mehr bekenntnistreu halten.

Einige von ihnen sind lutherische Freikirchen, die schon unmittelbar nach Verabschiedung des ersten Gesetzes zur Religionsfreiheit (1923) entstanden sind; einige sind lockere Netzwerke, die sich nach dem Beschluss zur Frauenordination gebildet haben. Diese Gemeinschaften erscheinen alle als höchst bekenntnistreu lutherisch, finden aber aufgrund von Unterschieden im Verständnis des Bekenntnisses nicht zusammen. Einige haben Beziehungen zur Missouri-Synode, andere zur Wisconsin-Synode, die jüngste aber zur schwedischen Missionsprovinz mit ihren Partnern.

Die letztgenannte finnische Gruppe wurde anfänglich als eine Luther-Stiftung mit der Absicht gegründet, Übersetzungen und Veröffentlichungen der Schriften Luthers zu fördern. Sie entwickelte sich aber rasch zu einem Netzwerk von Gemeinden mit eigenen sakramentalen Gottesdiensten, eigenen Ordinationen und später auch eigenen Bischofsweihen. Im Unterschied zu den erstgenannten lutherischen Freikirchen scheint die Missionsprovinz bewusst hochkirchlich zu sein – welches interessanterweise bezeugt, dass sie tatsächlich in denselben ökumenischen Strömungen beheimatet ist wie die evangelisch-lutherische Kirche, die jedoch wegen ihrer ökumenischen Aktivitäten seitens der Missionsprovinz kritisiert wird.

What does it mean to be in pastoral ministry today?

An input for discussion at the consultation of the EKD, ELCF, and CoS, Berlin 25–28 June 2018

Matti Repo

'Pastoral ministry today' is a wide topic. It covers several subthemes, encompassing virtually everything the church does. Since our last consultation in 2011 there have been certain developments that have brought new challenges to pastoral ministry in Finland. I will mention here just a few.

As a result of declining membership and attendance, parishes are facing financial difficulties and must reduce their expenses, limiting the effective undertaking of their pastoral duties. The country is experiencing an internal migration that sees younger generations increasingly concentrated in cities and rural areas left with fewer services, causing considerable social and diaconal needs at both ends, not to mention the difficulty of attracting young adults to the church or to any semblance of faith. Public schools and kindergartens are no longer as open as they used to be to visitors from the church attempting to proclaim the Gospel. At the same time many of our parishes have met a new challenge in the form of asylum seekers, mainly Muslims from the Middle East, wishing to participate in worship and other church activities, receive Christian education, and seek baptism.

All this has propelled us into a new missionary situation and forced us to reconsider our identity as a folk church. Several activities run as before, because membership still runs as high as 70%. The church's legal status and presence in some parts of the country and among certain age groups still allow us to think of ourselves as a folk church and act accordingly. However, we need to devise new forms of pastoral ministry, paying closer attention to meeting people where they are and creating new spaces for them to come to us with their everyday needs and questions, free from the fear of being labelled 'religious'. The internet and social media provide a platform for encounter, albeit a limited one without face-to-face meetings. Many parishes have hired new personnel, pastors and deacons, to establish a visible presence, wearing clerical shirts in shopping centres, streets and parks, and even cemeteries, simply to be there for anybody to chat with. Such discussions are by nature pastoral counselling, even if they involve no explicit reference to Christian faith.

Nevertheless, the church's pastoral ministry culminates theologically in worshipping life. In a folk church setting this occurs especially in the church's occasional offices. In the following I shall discuss the four major occasional offices of baptism, confirmation, marriage, and the funeral service from the perspective of pastoral encounter.

Many people encountered in the occasional offices are barely familiar with explicit references to Christian faith such as hymns and prayers or with the doctrinal content of the faith. Despite their membership, they may find it difficult to relate to the church on a spiritual level. Sensitive pastoral encounter is always necessary, but a vital dimension of the church's self-understanding is that the faith common to all Christians is articulated in the traditional liturgy of the church (*lex orandi, lex credendi*). An individual pastor cannot unilaterally decide what a given occasional office should contain, what should be read and what should be prayed for, because each service expresses the Christian faith common to the church as a whole. Nevertheless, each situation needs consideration.

Baptism – a sacrament of grace and incorporation into a community of faith

In the New Testament baptism is described as a change of status, but also as a move from one realm to another. It is a spiritual incorporating into Christ and simultaneously a joining in the membership of a church as a worshipping community and an administrative body. According to the Church Order of the Evangelical Lutheran Church of Finland members of

the church should bring their children to be baptised without any unnecessary delay. However, there are no sanctions of any kind if this does not happen. The Church Order mentions nothing more serious than a discussion with the pastor if a child born to a Christian family appears to be likely to be left without baptism.

However, the Church Order requires that at least one of the parents of a child to be baptised be a member of the Evangelical Lutheran Church, and that two godparents, themselves confirmed members of the church, be nominated. Some find these legal requirements difficult to meet. A growing number of parents cannot find godparents from among their family members or friends, and many young adults have resigned from the church. In some places this has led the parish to establish a reserve of volunteers willing to become godparents to children with whose families they would otherwise have no connection.

Today, more than 67% of Finnish children are baptised members of the Evangelical Lutheran Church. This figure may appear high, but we are witnessing a rapid decline in larger cities. For example, in my own city of Tampere approximately 63% of people are members of the church, but the baptism rate is only 57%. In Helsinki church membership is 53% and the baptism rate is 49%. Many parents, despite themselves belonging to the church, hesitate to allow their children to be baptised or even do not want them to be baptised at all. This perhaps tells us something about their understanding of the church as a spiritual communion.

Growing numbers of parents do not wish their child to be a member of the church. Some claim they do not wish to raise their children as Christians but wish to 'let them decide on their religion themselves at a later stage'. While this may seem a lofty ideal, it is certainly neither realistic nor a correct understanding of religious freedom. One cannot choose something as deep as faith if one has not been shown the way to it. A religion is practised communally, with others. Christian faith may be personal, but it is not private.

In some larger cities the church has attempted to lower the threshold for baptism. Parishes have made it as simple as possible by offering 'drop-in' baptism services. They send letters to families whose children church records show have not been baptised. Families are invited to come to the church on a Sunday afternoon. Everything is ready: paperwork can be done while waiting; beautiful music is arranged; and festive coffee and refreshments are offered. Many parents suddenly realise this is a moment to attach their child to a tradition they themselves still value greatly. They wish to pray for their child and celebrate their baptism with their loved ones.

A more problematic situation has emerged recently: some parents do not wish their child to be baptised but would still like the pastor to say a prayer during a secular naming event, or to bless the child at a ceremony that imitates baptism. Parents may have various reasons: in some cases they may disagree about baptism; in others they probably want something as close to baptism as possible to ease the feelings of traditionally minded grandparents. The church has been unwilling to respond to this, feeling it would undermine the church's mission and blur the meaning of baptism if the church were to introduce such a 'crypto-sacrament' as a replacement.

The bishops have advised clergy to listen attentively to parents and discuss matters with them to clarify their wishes. What is it they expect from a blessing and why? It is important to be pastorally sensitive and to support the family on their spiritual journey. If the parents want something spiritually good to be conferred on their child, would it not be best to baptise him or her? After all, the church has no better blessing to give.

In a folk church with high membership but low attendance figures, it has been the strategy to make it as easy as possible for parents to bring their children to baptism. Little is required of parents baptising an infant, whereas an adult seeking baptism is required to participate in catechesis. This strategy may still be motivated by the fact that the country remains quite homogenously Lutheran. It is difficult to avoid hearing the Word of God. Virtually everyone is exposed to the Christian message – for example, in public kindergartens and schools. Ultimately, all baptised children are expected to participate in confirmation classes when they reach the age of fifteen.

However, one might ask if Holy Baptism should be an easy step to take at all. After all, this is a far-reaching decision based on religious conviction, a commitment to become a disciple of Christ. In a folk church the theology of baptism quite naturally underlines the unlimited grace of God that precedes every human effort and surpasses all human understanding, but as we gradually lose this position, what kind of strategy should we adopt? At some point I imagine we shall need to start placing more emphasis on baptism as a decisive event that gives a Christian orientation to the whole of life.

Confirmation – a youth event and a commitment to Jesus

Confirmation classes and being confirmed at public worship remains popular among Finnish young people. More than 78% of fifteen-year-olds attend confirmation training, perhaps because most confirmation classes are given at a one-week camp at a summer retreat centre. It can even be considered as part of youth culture: boys and girls look forward to their confirmation camp a year or a two in advance, having heard stories of the good time had at a camp from their big sisters and brothers and friends. Of course, an essential part of the fun is getting away from home and parents with friends for a whole week and getting to know other young people. The confirmation camp seems to have become an almost universal point of reference for young people between the ages of fourteen and seventeen.

An important feature of Finnish confirmation camps is the role of junior leaders, that is, young people who have been confirmed a year previously and who have participated in training during the winter. In many parishes youth work consists almost entirely of preparing junior leaders for the following summer. Many adults in public or leading positions in society, whether in politics or administration, have openly credited their short period as junior confirmation camp leaders as their first step into public responsibility and leadership. The church prepares future leaders, and this opportunity should not be missed.

However, the church has not been very successful at integrating young people into worship. Unfortunately, few attend Sunday services unless a youth service of some kind is offered. Youth ministry in many parishes seems to revolve around confirmation camps. The church may succeed in drawing young people to confirmation but fails to do so where wider church life is concerned. This means that the spirituality of young people in the church fails to take root in the church's regular sacramental life. Instead, it depends on intensive meetings of friends on a weekday evening. The relationship to the church remains an extraordinary period of a couple of years before finishing school and everyone goes their own way. If no habit of attending worship on Sundays has developed, there can be no continuity in participating in church life when the young adult moves to another place to study or to work.

Usually, all young people participate in the confirmation service after confirmation classes. However, this is not compulsory. A young person is free to decide if they want to attend. They are informed that they will receive certain rights at confirmation but they can still be members of the church without it. In most cases confirmation is a big family celebration with guests and presents, and candidates have certain material expectations. However, it is made clear that confirmation is by its very nature spiritual. Being confirmed means confessing faith in God. It is an important step on the way to a life-long discipleship of Jesus.

At confirmation this question is asked after the Creed: do you want, with the help of God's grace, to express this faith in your life? An alternative in the order of service is an exhortation with similar content. The latter may have been included in the order of service because it was assumed it might be easier and more honest to remain silent than to explicitly pledge oneself to faith. Yet even coming to confirmation, stepping forwards to the altar and receiving a blessing with the imposition of hands, is no less demanding or binding than making an explicit vow. It still expresses a commitment.

In most confirmation classes there is at least one young person who has not been baptised in childhood and wishes to be confirmed with the others. He or she will be baptised and made a member of the church prior to the confirmation. The changing religious profile of Finland has recently become visible in relation to confirmation classes. Because confirmation camp is so popular among young people, a growing number of children from Muslim families are interested in them. Some wish to participate in a camp because all their schoolmates are going. Again, the pastor needs to be attentive to this and sensitive to the family's situation. The Act on the Freedom of Religion grants parents the right to decide on their child's religious education. Young people from Muslim families can attend confirmation training with their parents' consent. This has sometimes led to another question after the camp: can they participate in the confirmation service? This demands more clarity and sensitivity – since confirmation is essentially related to baptism, we simply cannot confirm a Muslim young person without baptism.

Some pastors, however, in agreement with parents, include young Muslims in the service, inviting them to dress in a white alb like the baptised and join the procession into the sanctuary to be prayed for with their friends. The only parts they do not participate in are the recitation of the Creed, the vows and blessing with the imposition of hands, and the Holy Eucharist. Yet are not the parts in which they do participate themselves external signs of joining with the worshipping

Christian community, being a member of the living body of Christ, and living in a spiritual unity of faith with all the baptised? In some places representatives of other faiths attend Christian services regularly and even participate in Holy Communion without themselves being baptised. They may have private family reasons that prevent them from taking this step.

Marriage – a secular arrangement with a spiritual dimension

Like other churches in Finland, the Evangelical Lutheran Church of Finland has the right to conduct marriage ceremonies. Civil weddings are an alternative to church weddings: church weddings are an old tradition, whereas civil weddings were made an option in the legislation less than a hundred years ago.

However, the number of church weddings has fallen rapidly in the last twenty years. Last year 41% of all marriages in Finland were solemnised by the church (in Helsinki less than a third); in 1995 the figure was 82%. Even many of those who can be married in church opt for a civil ceremony. According to our Church Order a church wedding requires that at least one of the spouses be a member of the Lutheran church and that the other a member of another Christian church. There is no general explanation for why many church members choose a civil wedding. Perhaps some prefer a simple ceremony with questions, vows, and declaration in the presence of only a few witnesses to a service with Bible readings and prayers.

The church has attempted to make it easier for couples to come for marriage. An important innovation was to start 'drop-in weddings' some fifteen years ago; the idea was subsequently adapted to the drop-in baptisms previously mentioned. In many cities and towns such services have succeeded in gathering a good number of couples who wish to be married in a Christian ceremony but do not wish to make it a big party. However, even with these so-called 'Wedding Night' services, the church marriage rate has not increased.

In the Lutheran tradition it has been customary to remind the couple that marriage is a worldly order, a secular institution for the good of humankind. The Reformation emphasised that marriage was established by God in creation. As such, it was a more valuable and justifiable vocation than celibacy. However, the secular character of marriage did not exclude its spiritual dimension. In an appendix to his Small Catechism Martin Luther advised the 'simple pastor' how to conduct a marriage service. The form he suggested underlined the spiritual motivation of serving God in the marriage. He referred to the words of St Paul on marriage as an image of the sacrament of union and love between Christ and the church. However, is this sacramental language easy enough for a simple pastor to help an ordinary couple understand that their union has a spiritual dimension and that they are to mirror Christ's love?

According to the amended Marriage Act of Finland, effective since March 2017, same-sex couples have the same right to marry as couples of the opposite sex. The church has not altered its understanding of marriage, nor created a formal rite for blessing same-sex unions. Last May a motion seeking to change the church's policy failed to pass at the General Synod. There was insufficient common understanding concerning the theological grounds for the change, nor for creating a common, church-approved liturgy to be used only voluntarily by pastors. The debate in the church continues. Meanwhile, the bishops have given pastoral instructions for an informal prayer to be 'prayed for and with' couples of the same sex who have married at a civil ceremony. However, a considerable number of pastors have conducted marriage services without the church's authorisation, convinced that it is both pastorally their duty and shows more respect and sensitivity to people's needs.

Funerals – commendation and consummation

Of all occasional offices, the funeral offers the broadest opportunity for the church to encounter the people of Finland – some only after death, however. Funeral services have the widest coverage: well over 90% will be buried according to the Lutheran rite, including 69% of those who are not members of the church. In 2017 1.4 million attended funeral services, offering parishes a considerable opportunity of pastoral encounter. The number of those attending has, however, been declining, albeit at a slower rate than at other services.

At the same time the proportion of non-members buried according to a Christian rite has been increasing. Although it may be easy to resign from membership, it is not so easy for the relatives of the deceased to leave their loved one without Christian burial. A strong tradition continues, even among those who scarcely bother to attend church on other occasions.

The Church Order stipulates that the funeral service should not be celebrated for anyone who has made their rejection of it known before death. However, in

most cases the deceased has left no clear information, and the pastor can only trust the relatives, who typically say that the person had 'nothing against the church or the faith', but simply did not wish to pay church tax. Pastors do have the right to refuse to preside at the funeral of a person who was not a member of the church, but this happens very rarely.

In every case sensitive discussion with relatives is necessary. Pastoral encounter can afford an opportunity to discuss openly what it means to be a member of the church. The pastor can ask if a person's resignation from the church was actually an expression of a desire to have nothing to do with the church. Relatives are usually shocked by their bereavement and find themselves in a new and difficult situation in having to arrange a funeral, so it is unwise for a pastor to burden them with overly intrusive questions. After all, their consolation is more important than that of the deceased. The funeral service presents an extraordinary opportunity to thank God for the gift of life and to proclaim the good news of hope and resurrection in Christ.

A new question has emerged with pastors being asked to preside at the funeral of an unbaptised person. Christian burial refers to baptism and brings it to theological consummation. Baptism is the burial of the old and sinful nature and at the same time the resurrection in Christ of a new and holy people. To be buried in the Christian hope of resurrection is to bring to fulfilment what was begun in baptism (cf. Romans 6:3–5). At Christian burial the deceased is commended to God, regardless of their faith. The bishops have therefore advised pastors to preside at funerals of the unbaptised when asked, if there is no reason to think that this would have been contrary to the wishes of the deceased.

Concluding remarks

These various situations can be handled pastorally if the pastor enters attentively into a sensitive discussion. The people met can be accompanied on their spiritual journey with the Word of God and prayer. The occasional offices themselves are means of the Holy Spirit and forms of spiritual life. However, it is not always what the pastor says or prays in the actual liturgy that is remembered, but the way people are encountered and how the pastor communicates with them, not only verbally but with his or her whole personality.

What is prayed expresses what is believed (*lex orandi, lex credendi*). The faith inherited from previous generations is passed on in the liturgy of the occasional offices, which more people attend than Sunday services. The language of the liturgy can be challenging for those who attend services seldom, but to change it according to various contemporary requirements may affect the content of the faith to be passed on.

Being in pastoral ministry today involves following traditional folk church patterns regarding the centrality of the occasional offices, but the adoption of a new strategy for them is required, because those who attend them may have less understanding and fewer expectations of their ecclesial meaning. It may be that in the years to come family tradition no longer affords sufficient motivation to attend services. At the same time those who want them may be personally more open to their spiritual substance.

Tämän numeron kirjoittajat

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

TIMO LEHIKOINEN
Suomen teologisen opiston rehtori ja Suomen Vapaakirkon koulutusjohtaja

JOUKO RUOHOMÄKI
opetusneuvos, historioitsija

MATTI REPO
dosentti, Tampereen hiippakunnan piispa

JUHA PIHKALA
dosentti, Tampereen hiippakunnan emerituspiispa

VILLE HASSINEN
seurakuntapastori, ekumeniikan jatko-opiskelija Itä-Suomen yliopistossa

KIMMO KÄÄRIÄINEN
dosentti, kirkkoneuvos, Suomen ev.-lut. kirkon ulkoasiain osaston johtaja

ANNI MARIA LAATO
dosentti, systemaattisen teologian opettaja, Åbo akademi

PAAVO AHONEN
TT, postdoc-tutkija Helsingin yliopistossa

SAARA KUOPPALA
TK, Uskot-foorumin viestintävastaava

JUSSI IKKALA
TM, pastori, uskonnon aineenopettaja työskentelee tällä hetkellä Helsingin yliopiston kasvatustieteellisessä tiedekunnassa tohtorikoulutettavana

VILMA SAARINEN
teologian opiskelija, HY

RIITTA TUOVINEN
TM, uskonnon ja psykologian lehtori

SONJA SHAIKH
teologian opiskelija, Åbo Akademi

Kuluvana keväänä viimeisteltiin yhteenvedot Suomen Vapaakirkon ja Suomen helluntaiherätyksen kanssa yhteisissä neuvottelukunnissa käydyistä kastetta käsittelevistä teologisista keskusteluista. Molemmat keskusteluprosessit edellyttivät pitkäjänteistä työskentelyä, ja ne kytkeytyvät laajempiin keskusteluihin keskinäisen yhteyden kehittymisestä ja kehittämisestä yhteisen todistuksen ja palvelemisen vahvistamiseksi. Helluntailaisten kanssa prosessi ajoittui yhteen niin kutsutun sovintotapahtuman valmistelun kanssa. Lokakuussa Helluntaikirkon syyspäivien yhteydessä järjestetyssä tapahtumassa haluttiin tuoda näkyväksi saavutetun keskinäisen sovinnon ja yhteyden nykyvaihe. Haluttiin myös keventää taakkaa ajatellen keskinäisten väärinkäytösten kerryttämää kuormaa yli 100 vuoden aikaisten kohtaamisten historiassa. Sovinnon rakentamisessa taustalla on olennaisesti 1980-luvulla alkanut oppikeskustelujen sarja. Voimme tunnustaa toisemme kristityiksi, vaikka sakramentti- ja kirkkokäsityksessä on edelleen eroja. Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa käyty teologinen dialogi on myös hyvä esimerkki pitkäjänteisestä yhteyden ja keskinäisen yhteisymmärryksen rakentamisesta. Tässä numerossa julkaistaan osa aihetta käsitelleen seminaarin sadosta. Päätteeksi poimintoja reformaation merkkivuonna 2017 järjestetystä luterilaista ja kristillistä antisemitismiä käsitelleestä seminaarista sekä kuulumisia kolmen uskonnon kohtaamisista.

5.9.2018 vietettiin metropoliitta Nikodimin kuoleman 40-vuotismuistoa Pietarissa patriarkka Kirillin johdolla. Nikodim oli käynnistämässä kirkkojemme välisiä oppikeskusteluja yhdessä arkkipiispa Martti Simojoen kanssa.

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

SUOMEN EV.LUT. KIRKKO