

RESEPTIO $\frac{1}{11}$

KIRKON ULKOASIAIN OSASTON TEOLOGISTEN ASIAIN TIEDOTUSLEHTI



Teologia ja dialogi

RESEPTIO 1/2011

LUTERILAINEN TUNNUSTUS EKUMEEINISISSA KONTEKSTISSA

Pääkirjoitus

Augsburgin tunnustus, UT:n varhaiskatolisuus ja ekumenia.....	3
<i>Tomi Karttunen</i>	

I Luterilaisen teologian ekumeeninen perussuunta eilen ja tänään

Augsburgin tunnustuksen ekumeeninen relevanssi.....	6
<i>Jari Jolkkonen</i>	
Melanchthon, reformaatio ja ekumenia suomalaisessa luterilaisuudessa.....	22
<i>Tomi Karttunen</i>	
Piispanvirka kirkon apostolisessa missiossa.....	27
<i>Matti Repo</i>	
Dietrich Bonhoeffer ja Jumala-puhe tänään.....	40
<i>Tomi Karttunen</i>	

II Luterilais-ortodoksinen dialogi

Suomen evankelis-luterilaisen ja ortodoksisen kirkon väliset neuvottelut:.....	44
<i>Tiedonanto</i>	
Raamatun tulkinta kirkon opetuksessa (ort.).....	47
<i>Mikael Sundkvist</i>	
Raamatun tulkinta kirkon opetuksessa (lut.).....	62
<i>Sammeli Juntunen</i>	
Ekologisuus ja kohtuullinen elämäntapa (ort.).....	78
<i>Heikki Huttunen</i>	
Ekologisuus ja kohtuullinen elämäntapa (lut.).....	86
<i>Antti Raunio</i>	

III Dialogi helluntaiherätyksen ja Vapaakirkon kanssa

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen yhteinen neuvottelukunta: Kertomus toimikaudelta 2006-2010.....	97
---	----

Suomen ev.-lut. kirkon ja Suomen vapaakirkon yhteinen neuvottelukunta: Kertomus toimikaudelta 2006-2010.....	99
---	----

Luterilaisen ehtoolliskäsityksen peruspiirteitä..... <i>Tomi Karttunen</i>	101
---	-----

Herran pyhä ehtoollinen – helluntailainen näkökulma..... <i>Klaus Korhonen</i>	107
---	-----

Suomen ev.lut. kirkon ja Suomen Vapaakirkon ekumeenisten neuvottelujen arviointikokous - 30 vuotta neuvottelujen alkamisesta..... <i>Risto Ahonen</i>	110
---	-----

IV Kertomukset ja matkaraporttien tiivistelmät

Kirkko ja juutalaisuus-työryhmä: Toimintakertomus 2008-2010.....	115
--	-----

Kirkon Itä-Euroopan työryhmä 1986—2010: tehtävä, vaikutukset ja tulevaisuus.....	117
--	-----

Anglican-Lutheran Societyn kokous Lontoossa 13.3.2010..... <i>Jaakko Rusama</i>	121
--	-----

Maailmanlähetyksen 100-vuotisjuhlakonferenssi Edinburghissa 2.-6.6.2010..... <i>Timo Vasko</i>	122
---	-----

Anglo-Scandinavian Pastoral Conference Virossa, 9-14.9.2010..... <i>Ilpo Rannankari</i>	123
--	-----

Tanskan kirkon liittymisjuhla Porvoon kirkkoyhteisöön 2.-3.10.2010 ja Porvoon yhteydenpitoryhmän kokous Madridissa 4.-7.10.2010 <i>Tomi Karttunen</i>	123
---	-----

Wittenbergin LML-keskuksen 2. ekumeeninen ja kansainvälinen seminaari 30.10-13.11.2010 <i>Kaisu Hirvonen</i>	124
--	-----

Pohjoismaiden ja Baltian ekumeenisten sihteerien kokous Islannin Skalholtissa 25.-28.1.2011..... <i>Tomi Karttunen</i>	124
--	-----

V Stipendiasiat.....	125
-----------------------------	------------

Pääkirjoitus

Augsburgin tunnustus, UT:n varhaiskatolisuus ja ekumenia

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston esite on jo pitemmän aikaa otsikoitu sanoin ”luterilainen ja ekumeeninen”. Sama sanapari on usein kuultu myös Luterilaisen maailmanliiton pääsihteerin suusta. Yhtäältä luterilaisuus on katolisen kirkon ohella ehkä selkeimmin jäsentänyt normatiivisen uskon sisällön tunnustuskirjojensa kautta. Toisaalta luterilaisuuden perusolemukseen kuuluu ekumeenisuus, pyrkimys kristittyjen yhteyteen ja kirkon näkyvään ykseyteen. Ei ole sattumaa, että Kirkkojen maailmanneuvoston presidentti on Brasilian luterilainen Walter Altmann ja pääsihteerinä Norjan luterilainen Olav Fykse Tveit.

Jo luterilaisen kirkon Tunnustuskirjat ja niiden päätunnustus, Augsburgin tunnustus, viittaavat siihen, että luterilainen kirkko liittyy kirkon yhteiseen apostoliseen uskoon, evankeliumiin kolmiyhteisen Jumalan armosta Kristuksessa. Augsburgin tunnustuksen loppuyhteenvedossa todetaan: ”Esille on tuotu vain se, mikä näytti välttämättömältä, jotta tulisi selväksi, ettei meikälaisten keskuudessa ole opissa eikä seremonioissa omaksuttu mitään Raamatun tai katolisen kirkon vastaista.” Kyseessä ei ole pois pyyhkiminen vaan uudistaminen ”muotoon palauttamalla” (re-formaatio). Sekä raamatullisuus että kirkollisuus vahvistuvat, kun kristillisen sanoman täyteys on läsnä kirkossa, joka on lähetetty ”kaikkeen maailmaan”.

Liittyminen isien ja äitien uskoon ennen ja nyt johtaa vakavasti otettuna ekumeeni-

suuteen. Aikanaan tämä kristilliseen uskoon sisäänrakennettu lähtökohta johti myös modernin ekumeenisen liikkeen syntyyn ja teologisiin oppikeskusteluihin. Keskeisen sysäyksen teologisille dialogeille antoivat ortodoksien mukaantulo ekumeeniseen liikkeeseen sekä Vatikaanin toinen konsiili. Kirkkomme käymistä ekumeenisista dialogeista on pitkäaikaisin oppikeskustelu Venäjän ortodoksien kirkon kanssa vuodesta 1970 lukien. Näiden keskustelujen metodologiaa pohtineessa valmisteluseminaarissa 11.2.1974 Tuomo Mannermaa totesi: ”Tässä peruskysymyksessä Lutherin ja Melancthonin ratkaisut lienevät viime kädessä samalla kannalla: oppi ja sana kuuluvat yhteen erottamattomasti. Oppi on oikea vain julistettuna oppina, mutta julistus ilman oppia on mahdollonta. ... Kun otetaan vanhurskauttaminen pois, yleinen oppi, siis Augustanan kaikki artikkelit häviävät, mutta myös päinvastoin: jos muut artikkelit poistetaan, poistetaan myös vanhurskauttaminen. Kaiken kaikkiaan ei voitane hylätä Uuden testamentin ns. varhaiskatolista mallia, jonka mukaan on olemassa kirkko, sakramentit, virka ja evankeliumin oppi. ... luterilaisten tunnustuskirjojen teologia nojaa itse perusrakenteeltaan vanhan kirkon dogmaan, siis kolminaisuusoppiin ja kristologiseen dogmiin.”

Tätä linjaa voidaan kutsua Augustanan historialliseksi tulkinnaksi sen omista lähtökohdista käsin, ja se on sävyttänyt suomalaista luterilaista ekumeenista ajattelua

Kyseinen tulkinta ei nojaa vain joidenkin teologiien esittämiin näkökohtiin vaan ankkuroiduu syvästi itse luterilaisuuden ja jakamattoman kirkon sekä lopulta Uudesta testamentista esiin piirtyvään sanomaan. Siinä otetaan vakavasti Augustanan teksti, mutta myös sen tarkoituksellisuus valottava teologian- ja kirkkohistoriallinen tausta sekä selvästi ilmaistu tahdon suunta, kirkon yhteys yhteisen, trinitaariskristologisen uskon pohjalta. Uskon ja kirkon katolisuuden, eli sanoman täyteyden ja kirkon universaalisuuden, arvostamisessa on taustalla jo Uudessa testamentissa esiin tuleva varhaiskatolisuus tapana elää kristittyjen yhteisönä Kristuksen lähettämänä maailmassa.

Jumala-uskoa tarkastellaan luterilaisessa teologiassa olennaisesti pelastuksen näkökulmasta, mutta korostetaan myös sitä, että usko ei ole sisällyksetöntä vaan historiaan ankkuroituvaa ja kolmiyhteisen Jumalan ilmoitukseen pohjaavaa. Luominen, lunastus ja täyttymys ovat kaikki samaa kokonaisuutta. Kirkon ekumeenisessa strategiassa vuoteen 2015, Meidän kirkko – ykseyttä etsivä yhteisö, tämä linja ilmaistaan tavoitteen 1. ”Tavoittelemme kirkon näkyvää ykseyttä” yhteydessä näin: ”Sitoudumme jakamattoman kristikunnan yhteiseen perintöön ja etsimme kristittyjen yhteyttä luterilaisen identiteettimme pohjalta.”

Neuvotteluilla Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa on urauurtavina ja perusteilisina neuvotteluina ollut keskeinen merkitys luterilaisen identiteetin pohdinnalle ekumeenisten pyrkimystemme välttämättömänä osana. Tietty peruslähtökohta, jossa on korostettu uskon sisällöllistä

ulottuvuutta, on tarjonnut hedelmällisen lähtökohdan myös muissa vastaavissa dialogeissa. Kansainvälisellä tasolla hyvinä esimerkkeinä riittävään oppikonsensusseen nojaavista ekumeenisista asiakirjoista ovat Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista ja Porvoon julistus, joihin molempiin myös suomalainen luterilainen teologia on antanut oman panoksensa.

Tässä Reseptio-lehden numerossa esitellään aluksi luterilaista teologiaa ekumeenisessä kontekstissa ja osoitetaan siltoja reformaatioajan, vanhakirkollisen teologian ja nykyajan teologian välillä sekä julkaistaan tätä pohdintaa havainnollistavaa dokumentaatiota vuoden 2010 aikana Suomen ortodoksien, helluntaiherätyksen ja Suomen vapaakirkon kanssa käydyistä neuvotteluista. Esitelmät ja keskusteluyhteenvedot kertovat omalta osaltaan, miten luterilaista tunnustusta ja teologiaa sovelletaan ekumeenisissa yhteyksissä etsittäessä ja lausuttaessa julki sitä mikä meitä yhdistää sekä käsiteltäessä myös avoimia kysymyksiä ja eroja. Ekumeenisessa strategiassammehan oppikeskustelujen päämääräksi todetaan: ”...löytää läheinen yhteys toisiin kirkkoihin ja kristittyihin.” Luottamuksen rakentaminen edellyttää avoimuutta, nöyryyttä ja rehellisyyttä, totuuden ja rakkauden yhteyttä.

Teologisen dialogin päämääränä on edistää kirkon tehtävän toteutumista. Ekumeenisessa dialogissa hengellinen ulottuvuus on luovuttamaton, kuten Ykseyttä etsivä yhteisö toteaa: ”Ekumenia on mahdollista vain siellä, missä uskotaan Kristukseen ja Pyhään Henkeen.” Yhteinen rukous ja jumalanpalveluselämä, myös ehtoollisyhteyden vielä puuttuessa, todis-

taa yhteisestä uskosta ja muistuttaa kaiken perustasta. Puuttuva ehtoollisyhteys ei suinkaan estä yhteistoimintaa ja yhteyden rakentamista myös ruohonjuuritason kohtaamisten kautta, vaikka se haastaa kaikin voimin etsimään riittävää yhteisymmärrystä uskon perustotuuksista myös ehtoollispöydän jakamiseksi veljien ja sisarten kanssa.

Luterilainen ekumenia on sanasta ja sakramenteista lähtevää ja niihin palavaa ekumeniaa, kuten yleensä kirkon elämä ja toiminta. Kyse on kokonaisvaltaisesti ihmisestä ja elämästä. Siksi luterilainen teologia on myös ekumeenisessa kontekstissa

uskon ja rakkauden teologiaa. Niinpä ekumeenisen strategiamme kakkostavoite on: ”Huolehdimme heikoimmista ja kannamme maailmanlaajaa vastuuta.” Kyse on Sanan tulemisesta lihaksi tietyssä ajassa ja paikassa. Jatkuvuutta korostetaan tämän toteutumista silmällä pitäen. Yhtäältä rakkauden korostaminen ilman armoa muuttuu moralismiksi; toisaalta armon ja uskon korostaminen ilman rakkautta johtaa silmien sulkemiseen todellisuudelta. Lain ja evankeliumin välillä on tehtävä ero, mutta niitä ei pidä eristää toisistaan tai elämän dynamiikka katoaa.

Tomi Karttunen

I Luterilaisen teologian ekumeeninen perussuunta eilen ja tänään

Augsburgin tunnustuksen ekumeeninen relevanssi¹

Jari Jolkkonen

Juhannuspäivänä, kun Suomen lippu liehuu salossa ja suomalaiset heräävät kohmelossa, vietetään Augsburgin tunnustuksen (Confessio Augustana) luovuttamisen vuosipäivää. Juhannuksena 2010 tuli kuluneeksi tasan 480 vuotta siitä, kun uppiniskaiset evankeliset ruhtinaat lukivat ja luovuttivat tunnustuksen katoliselle keisarille Kaarle V:lle. Siinä he kieltäytyivät noudattamasta keisarillista käskyä, jonka mukaan evankelisissa seurakunnissa paikallisen esivallan tuella, mutta ilman kirkollisen auktoriteetin lupaa toteutetut kirkolliset uudistukset on peruutettava ja palattava takaisin tuon ajan katolisiin jumalanpalvelustapoihin ja sen mukaiseen saarnaan.

Tunnustuksen lukeminen keisarille kesti kaksi tuntia, ja tilannetta edelsi poliittinen väentö. Keisari halusi asialle mahdollisimman vähän julkisuutta. Niinpä hän siirsi lukemistapahtuman suuresta istuntosalista pieneen keisarillisen residenssin kappeliin ja edellytti latinan kielen käyttöä. Evankeliset joutuivat suostumaan paikan vaihtoon, mutta käyttivät saksaa, kansan kieltä, ja avasivat vielä kappelin ikkunat kuuluvuuden parantamiseksi. Kiusa se on pienikin kiusa.

Augsburgin tunnustus herättää väistämät-

tä kysymyksen, keitä luterilaiset kristityt ovat. Mikä yhdistää luterilaisia vaikkapa reformoituihin, helluntailaisiin, anglikaaneihin, katolilaisiin ja ortodokseihin? Millaisia eroja heillä on? Onko luterilainen tunnustus lähempänä katolilaisuutta vai protestantismia? Mistä asioista luterilaiset pitävät kiinni maailman tappiin asti, missä he taas joustavat rennosti ja vapautuneesti? Entä onko nykyluterilaisten identiteetti sama vai eri kuin ensimmäisten luterilaisten?

Augsburgin tunnustuksesta tuli 25. kesäkuuta 1530 lukemisen jälkeen nopeasti kaikkia luterilaisia yhdistävä dokumentti. Saman vuoden joulukuussa siitä tuli myös Schmalkaldenin liiton eli evankelisia alueita suojelevan sotilasliiton perusasiakirja – sittemmin Saksin alue kuului Varsovan liittoon, jonka doktriinissa evankelisen uskon puolustamisen tilalla oli kommunistisen valtioateismin puolustus.

Augsburgin tunnustus on säilynyt yksiselitteisesti tärkeimpänä luterilaiset perusvakaumukset kiteyttävänä tunnustuksena. Schmalkaldenin kokouksessa 1537 evankeliset säädyt vahvistivat siihen sitoutumisen allekirjoituksillaan. Augsburgin uskonrauhassa 1555 ja Westfalenin rauhassa 1648 siihen liittyminen toimi erot-

¹Eiselmä Kirkon ulkosuomalaistyön koulutuspäivillä Kokkolassa 6.8.2010.

teluperusteena katolisen ja ei-katolisen osapuolen välillä: virallisen uskonnon annettiin juuri ”Augsburgin tunnustukseen liittyneille”. Eri luterilaiset tunnustukset kokoavan Yksimielisyyden kirjan esipuheessa vuodelta 1580 se nostetaan pää-tunnustukseksi. Allekirjoittajina ovat ”me Augsburgin tunnustuksessa pysyvät” vaaliruhtinaat ja säädyt. Juuri Augsburgin tunnustuksen sanotaan olevan se universaalin kristinuskon selitys, johon evankeliset kirkot ja akatemiat ovat tunnustuksen luovuttamisesta lähtien ”kristillisessä yhteisymmäryksessä, kiistelemättä ja epäröimättä vedonneet”. Augsburgin tunnustus määriteltiin Suomessakin päätunnustukseksi Ruotsin vallan ajalta periytyvissä kirkkolaeissa aina vuoteen 1869 asti. Pää-tunnustuksen asemaa vahvistaa myös se seikka, että vuonna 1947 perustetun Luterilaisen maailmanliiton tunnustusperusta rakentuu Augsburgin tunnustuksen ja Lutherin katekismusten varaan.

Onkin vähän yllättävää, että luterilaisissa kirkkoissa tunnustuksen luovuttamisen muistoa ei vietetä pyöreinä vuosina, jollainen myös vuosi 2010 oli. Tässä esitelmässä yritän pohtia, millainen luterilainen identiteetti hahmottuu historiallisesti Augsburgin tunnustuksen synnystä ja sisällöstä ja millaisen ekumeenisesta vastaanoton, reseption, se on saanut 1500-luvulla ja nykyaikana.

Augsburgin tunnustus kristinuskon kertomuksena

Ensiksi on hyvä palauttaa mieleen, mitä Augsburgin tunnustuksessa sanotaan. Esipuheen lisäksi tunnukseen sisältyy kaksi

osaa, opillisia vakaumuksia esittelevä I-osa ja konkreettisia kirkollisia uudistuksia esittelevä II-osa. Oikeastaan ensimmäinen osa muodostaa kertomuksen, jossa kristinuskon kertomuksen keskeiset kohdat on esitetty opillisten artiklojen muodossa. Kertomuksen muotoon muutettuna I-osa etenee suurin piirtein seuraavalla tavalla (artiklojen numerot on laitettu sulkuihin). Jumala on kolmiyhteinen, hän on luonut kaiken hyväksi ja pitää luomastaan maailmasta huolta (1). Ihminen on langennut ja vieraantunut alkuperästään. Perisynti on todellinen synty, joka vaikuttaa kaikissa, erottaa ihmisen Jumalasta ja johtaa ilman armoa iankaikkiseen kuolemaan (2). Jeesus Kristus on tosi ihminen ja tosi Jumala. Kristuksessa Jumala itse voittaa synnin ja kuoleman, toteuttaa lunastuksen ja avaa tien pelastavaan yhteyteensä (3).

Pelastus ei perustu siihen, mitä ihminen on tehnyt, vaan siihen mitä Kristus on tehnyt. Tämä pelastus on siksi ilmaista, ja se otetaan vastaan uskolla. Teoilla sitä ei voi koskaan ansaita (4).

Jotta ihminen saisi pelastavan uskon, tarvitaan välttämättä sana ja sakramentit. Vain niiden välittämänä usko voi säilyttää lahjaluonteensa, vain niiden kautta Pyhä Henki toimii. Koska nämä armonvälineet eivät ole yksityistä, vaan kirkon yhteistä omaisuutta, Jumala on asettanut pappisviran hoitamaan näitä välineitä (5).

Pyhä Henki varustaa kristityt hyviin tekoihin. Oppi pelastuksen ilmaisesta lahjasta ei saa johtaa hengelliseen ja eettiseen välinpitämättömyyteen, vaan se velvoittaa kristityt tekemään hyvää. Pelastavaan us-

koon kuuluu aina kuuliaisuus Jumalan sanalle ja Kristuksen tahdolle, vaikka hyvät teot eivät olekaan pelastuksen syy (6).

Pyhä Henki kokoaa kristityt myös yhdeksi kirkoksi. On vain yksi kirkko (*una ecclesia*), ei monta. Sen tärkeimmät tunto-merkit ovat puhdas evankeliumin oppi ja oikea tapa toimittaa pyhät sakramentit.² Kirkon pyhyys ja sakramenttien vaikutavuus eivät perustu ihmisten pyhyteen, vaan Jumalan sanan voimaan, ja siksi on hyväksyttävä, että tosi kirkossa pyhät ja jumalattomat elävät toisiinsa sekoittuneina. Kristuksen asetuksen voimasta sakramentit² vaikuttavat silloinkin, kun niitä sattuu hoitamaan kelvoton pappi (7-8).

Sakramenteilla on perustava merkitys kirkolle ja kristitylle. Kasteessa Pyhä Henki tekee ihmisestä kristityn ja liittää hänet Kristuksen kirkkoon. Ehtoollisessa Kristus on todellisesti läsnä ja vahvistaa ihmisen uskoa. Ripissä ihminen tunnustaa syntinsä, saa syntinsä anteeksi ja pääsee todellisesti sovintoon Jumalan kanssa. Ihminen voi langeta pois uskosta, mutta hän on aina tervetullut takaisin uskon ja kirkon yhteyteen, kun hän kääntyy ja uskoo. Sakramenttiin osallistuminen ei ole oman uskovaisuuden esittelytilaisuus, vaan niissä Jumala itse toimii ja vaikuttaa, ja siksi sakramentin oikea käyttö tapahtuu tässä luottamuksessa (9-13).

Kirkossa on säilytettävä autenttinen traditio ja hyvä järjestys. Koska sakramentit eivät ole yksityisomaisuutta, niitä saa hoi-

taa ja julkisia saarnoja pitää vain se, jonka kirkko-yhteisö on laillisen järjestyksensä mukaisesti kutsunut tuohon tehtävään. Kirkossa on myös säilytettävä hyvää järjestystä palveleva hallinto ja hengellisen elämän syventymistä palvelevat jumalanpalvelustavat. Niitä tarvitaan järjestyksen vuoksi, ei pelastuksen ansaitsemiseksi (13-15).

Pyhä Henki kokoaa kristityt palvelemaan maailmaa, ei eristäytymään siitä. Jumalan tahto on, että kristityt elävät kristillistä uskoa ja rakkautta todeksi arjen keskeinä, työssä ja perheessä. Naimisiin sopii mennä, lapsia kasvattaa, kauppaa käydä ja hyvää yhteiskuntaa rakentaa. Pahan estämiseksi tarvitaan myös tuomareita ja sotilaita. Kristityillä on lupa hoitaa kaikkia yhteiskunnan laillisia tehtäviä, koska myös niiden välityksellä Jumala toimii ja jakaa lahjojaan (16).

Tällä ajalla on loppu. Aika täyttyy, kun Kristus ottaa vallan ja tuomitsee toiset ikuisen elämään ja toiset ikuisen kadotukseen. Kristityillä on toivo, mutta heidän ei pidä haaveilla tuhatvuotisista valtakunnista eikä muista maallisen herruuden ajoista (17).

Ihmisen tahdon vapaudella on rajat. Hän voi kyllä synnyttää tahtonsa ponnistuksilla esimerkiksi hyvää tiedettä ja toimivaa yhteiskuntaa, mutta ei pelastavaa uskoa eikä Jumalalle kelpavaa vanhurskautta (18). Haluamme muistaa pyhäksi julistettujen henkilöiden esikuvallisuutta, mutta emme

2 Jatkuvan uudistamisen sijasta korostus on enemmänkin kirkon pysyvyydessä ja jatkuvuudessa. Tunnustuksessa ei missään sanota *ecclesia semper reformanda est*, vaan *una ecclesia semper mansura sit*, yksi kirkko on pysyvä ikuisesti.

kääntä heidän puoleensa rukouksissa. Mieluummin osoitamme rukoukset suoraan Kristukselle (19).

Tässä ovat oppimme pääpiirteet. Uskomme, ettei siinä ole mikään ristiriidassa Raamatun, katolisen kirkon tai edes roomalaiskatolisen kirkon kanssa. Harmittelemme, että paavillisten hevosmiesten uutistoimistot vääristelevät opetuksiamme ja uudistuksiamme (oppiartiklojen yhteen-veto).

Toisessa osassa halutaan sanoa suurin piirtein seuraavaa.

Olemme halunneet poistaa joitakin historiallisesti varsin uusia kirkollisia tapoja tai hengellisen elämän muotoja, koska koemme ne sekä Raamatun ja Kristuksen evankeliumin vastaisiksi että sielunhoidollisesti ongelmallisiksi (22-26):

- kielto jakaa konsekroitu ehtoollisviini maallikoille
- pappeja koskeva kielto solmia avioliitto
- tapa, jossa pappi yksinään toimittaa messun jonkin asian puolesta korvausta vastaan ja tapa toimittaa seurakunnan messu yksinomaan latinan kielellä
- vaatimus, että ripissä on tunnustettava kaikki synnit, muutoin synninpäästö ei ole täydellinen
- käsitys, jonka mukaan paastoaminen olisi hyödyllistä armon hankkimiseksi ja syntien sovittamiseksi

Olemme myös luopuneet tavasta antaa luostarilupauksia, koska emme löydä niistä Jumalan käskyä ja koska niihin liittyy lukuisia sielunhoidollisia ongelmia. ”Jumalaa tulee palvella niiden käskyjen mu-

kaan, jotka Jumala on asettanut, eikä niiden, jotka ovat ihmisten keksimiä” (27).

Emme vaadi kumoamaan piispan virkaa, mutta arvostelemme viran hoitamisen tapaa. Piispojen ei tule sekaantua maalliseen valtaan, vaan hoitaa seurakuntia sanalla ja sakramenteilla. Pappien kurinpidossa ei tule käyttää maallista valtaa eikä väkivaltaa vaan yksin sanan valtaa (28).

Katsomme, että seurakuntiemme opillisissa vakaumuksissa ja jumalanpalvelustavoissa ei ole mitään Raamatun tai katolisen kirkon vastaista. Olemme paitsi säilyttäneet katolisen uskon myös pyrkineet estämään uusien harhojen leviämistä. Haluamme yhtä aikaa pitää kiinni tekemistämme uudistuksista ja elää katolisen kirkon yhteydessä (esipuhe ja yhteenveto). Seuraavaksi esitän keskustelun virittämiseksi joitakin teesinomaisia väitteitä ensimmäisten luterilaisten identiteetistä. Ajatuksena on, että niillä on merkitystä myös tänään sekä ekumeenisesta näkökulmasta että luterilaisten sisäisen yhteyden näkökulmasta.

1. Luterilaisuus on reformikatoilaisuutta

Ensimmäiset luterilaiset eivät ajatelleet muodostavansa omaa luterilaista kirkkokuntaa eivätkä he samaistaneet itseään edes osaksi Euroopassa kehkeytyvää yleisprotestanttisuutta. Augsburgin tunnustukseen liittyneet näyttävät mieltäneen itsensä enemmänkin katolisen kirkon sisäiseksi uudistusliikkeeksi, joka halusi korjata sellaisia opetuksia ja kirkollisia käytäntöjä, jotka olivat uusia, epäautenttisia ja ristiriidassa evankeliumin kanssa. Tässä mielessä luterilaiset väittivät ole-

vansa katoliselle opille vielä paaviakin uskollisempia. Syntyminen Augsburgin tunnustuksen syntysyihin ja kirjoittamis-motiiveihin voi valaista asiaa.

Tunnustuksen yhtenä poliittisena taustasyynä oli katolisen keisari Kaarle V:n kirstynyt uskontopoliittikka 1520-luvun lopulla. Vielä 1520-luvun alussa reformaatio pystyi toimimaan paikallisruhtinaiden suojeluksessa, mutta vuosikymmenen lopussa keisari tiukensi otettaan. On esitetty, että sodan päättymisen Ranskan ja Vatikanin kanssa vapautti voimia keskittyä valtakunnan sisäpolitiikkaan ja että islamuskoisten turkkilaisten lähestyminen pakotti vahvistamaan sisäistä yhtenäisyyttä ja uskonnollis-ideologista yhteenkuuluvuutta.

Keisarin tiukentunut ote ilmeni Speyerin valtiopäivien 1529 päätöksessä, joka käski ruhtinaita tarvittaessa väkivalloin puuttumaan katolisen käsityksen vastaiseen oppiin ja jumalanpalvelustapoihin, siis muutoksiin, joita luterilaisetkin olivat tehneet. Uskonpuhdistusta kannattaneet valtakunnansäädyt esittivät ”protestin”: heidän mielestään saarnat ja uudistukset olivat Raamatun ja kirkon puhtaan opin mukaisia; teologisten kiistakysymysten ratkaisussa toimivalta kuului yleiselle kirkolliskokoukselle, ei keisarille.

Tässä paineessa reformaatio hajosi. Protestin esittäneet ”protestantit” eivät olleet yksimielisiä poliittisesti eivätkä teologisesti. Toiset kannattivat symbolistista ja toiset realistista ehtoolliskäsitystä. Toiset kannattivat yleisprotestanttista liittoa ja toiset pyrkimystä valtakunnallisen uskontokeskustelun kautta sovintoon katolisen osapuolen kanssa.

Yleisprotestanttista liittoa kannattava Hessenin maakreivi Filip sai suostuteltua reformaation osapuolet pääkaupunkiinsa Marburgiin lokakuussa 1529. Päästiin yksimielisyyteen 14 kohdassa, mutta ehtoollista koskevassa 15 artiklassa päädyttiin tiukasti eri leireihin. ”Molempien osapuolten tulisi osoittaa kristillistä rakkautta toisiaan kohtaan niin paljon kuin omatunto sallii.” Zwinglin ja Luther kannattajien ero sinetöityi lopullisesti, vaikkei sitä tuolloin vielä ymmärretty.

Tammikuussa 1530 keisari antoi käskykirjeen kokoontua valtiopäiville Augsburgiin. Evankeliset poliitikot ja teologit aavistivat pahaa. Esitiedustelun mukaan keisari ei tulisi toimimaan puolueettomana erotuomarina, vaan katolisen uskon vakaana puolustajana. Saksin vaaliruhtinas Juhana pyysi Wittenbergin teologeja laatimaan perustelut tehdyille kirkollisille uudistuksille.

Melanchthon saapui 2. toukokuuta Augsburgiin. Siellä hän muokkasi tunnustuksen ensimmäisen luonnoksen siten, että II-osassa (perustelut väärinkäytöstä poistamiseksi) käytettiin hyväksi niin sanottuja Torgaun artikkeleita ja I-osaa (opin ydinkohdat) luonnosteltiin Schwabachin artikkeleiden pohjalta. Apuna hän käytti myös Lutherin 1528 julkaiseman suuren ehtoollistunnustuksen yhteenvetoa, jossa Luther tiivisti omat opilliset vakaumusensa tilanteessa, jossa pelkäsi kuolevansa vatsavaivoihin.

Toukokuun 11. päivänä Melanchthon lähetti luonnoksen Lutherin kommentoitavaksi Saksin puolelle rajaa Coburgiin, jonne Luther oli lainsuojattomana jäänyt.

Luther palautti asiakirjan nopeasti ja antoi kaksisuuntaisen lausunnon: Se ”miellyttää minua”, toisaalta ”niin lempeästi ja hiljaa en osaa esiintyä”. Melanchthon hioi lopullisesti tunnustuksen kuukaudessa toukuun puolivälistä kesäkuun puoliväliin. Saksan rinnalle otettiin latinan kieli. Kesäkuun 25. päivänä keisarille siis luettiin saksankielinen versio, ja lisäksi luovutettiin latinankielinen versio. Molemmat alkutekstit ovat kadonneet. Nykyversiot on koottu huolellisesti eri kopioista.

Tunnustuksen syntytilanne osoittaa, että luterilaiset eivät halunneet muodostaa omaa kirkkokuntaa, mutta eivät myöskään antikatalista liigaa tai yleisprotestanttista vastapuoluetta. Tämä käy ilmi ensinnäkin siitä, että keisarille luovutettiin yhden yleisevangelisen tunnustuksen sijasta kolme. Etelä-Saksan kaupungit jättäytyivät Augsburgin tunnustuksen ulkopuolelle ja luovuttivat oman tunnustuksensa (Confessio tetrapolitana). Lisäksi Zwingli lähetti oman tunnustuksen (Ratio fidei). Poliittinen paine protestanttien liitolle oli valtava, mutta uskonvakaumuksia koskevien erimielisyyksien takia Saksan ja Sveitsin reformaation tiet erosivat.

Vieläkin selvemmin luterilaisten pyrkimykset kävivät ilmi vaaliruhinaan Brücknimisen neuvonantajien luonnostelemasta Augsburgin tunnustuksen esipuheesta. Esipuheen viesti on se, että luterilaiset haluavat pyrkiä kirkolliseen yksimielisyyteen ja yhtenäisyyteen, johon keisarikin pyrki:

”Sitten on myös tarkoituksena, että molempien osapuolten mielipiteet ja näkökannat tässä uskonasiassa tulisivat kuulluiksi, ymmärretyiksi ja punnituiksi keskinäisessä rakkaudessa, lempeydessä ja ystävyydessä, jotta näissä asioissa -- sen jälkeen kun molemmien puolin esitetyt yksipuoliset kirjalliset lausunnot on oikaistu -- saataisiin aikaan yksinkertainen ja totuudellinen ratkaisu ja kristillinen sovinto, niin että meidän keskuudessamme tulevaisuudessa *yksi ja sama, aito ja tosi uskonnon muoto saisi olla käytössä ja harjoituksessa*. Toivomme on, että niin kuin me elämme ja taistelemme yhden ainoan Kristuksen alaisina, *me voisimme myös elää yhdessä ja yksimielisinä yhdessä ainoassa kristillisessä kirkossa.*”

Väliin ankarasta Rooman ja paavin kriitikkistä huolimatta varhaisin luterilaisuus oli identiteetiltään reformikatalilaisuutta. Vuotta myöhemmin Melanchthon määritteli Augsburgin tunnustuksen olevan *pia et catholica confessio*³. Sama käsitys ilmaistiin myös vuonna 1580 hyväksytyn tunnustuskirjojen kokonaisuuden esipuheessa. Sen mukaan Augsburgin tunnustuksessa ilmaistu oppi on ”alkuperäinen, Kristuksen koko katolisen, oikeauskoisen kirkon uskoma yksimielinen käsitys” kristinuskosta, joka perustuu Raamattuun ja joka on suppeasti ilmaistu vanhan kirkon uskontunnustuksissa. Myös tunnustuksen yleismaailmallisuus tiedostetaan, kun (melko totuudenmukaisesti) sanotaan, että ”se on tullut yleisesti tunnetuksi koko kristikunnassa ja levinnyt kaikkialle maailmaan”.

³ Augsburgin tunnustuksen puolustus XIV, 3.

2. Luterilaisten opillisella kiivaudella on sielunhoidollinen intressi.

Nykyisessä populaarissa keskustelussa ei ole aivan harvinaista asettaa evankeliumia ja oppia vastakkain. Kirkkopoliittisessa retoriikassa käy joskus niin, että evankeliumiin liitetään hyväksymisen ja vapautumisen kaltaisia positiivisia affekteja, kun taas oppia pidetään ahdistavana rautahäkinä, joka tarjoaa pikkusieluisille kirkonmiehille loistavan välineen alistaa pientä ihmistä ja kahlita luovaa uskonnelistä ajattelua.

Reformaatiossa oli toisin. Evankeliumia ja oppia pidettiin pitkälti synonyymeinä. Oppi ilmaisee ymmärrettävällä ja sisäisesti johdonmukaisella tavalla kristillisen ilosanoman Jumalan armahtavasta rakkaudesta. Siksi puhuttiin ”evankeliumin opista” (*doctrina evangelii*). Luterilaiset halusivat etsiä innokkaasti ja puolustaa kiihkeästi ”puhdasta” evankeliumin oppia, koska vain puhdas evankeliumi voi tuoda hyvän omantunnon ja sielunrauhan. Sama koskee pyrkimystä toimittaa sakramentit oikein.

Raamatun ja kirkon tradition lisäksi Augsburgin tunnustuksessa ja sen Puolustuksessa vedotaan useassa kohdin myös kokemukseen ja sielunhoidollisiin näkökohtiin. Katsottiin, että väärä oppi tekojen vanhurskaudesta, vaatimus kaikkien syntien luettelemisesta synninpäästön ehtona, pappien selibaattipakko, luostarilupausten asettaminen avioliiton yläpuolelle ja tiettyjen paastosääntöjen noudattaminen pelastuksen ehtona ovat ”omientuntojen vai-vaamista, pelottelemista ja raastamista”. Vastaavasti katsottiin, että oikean opin ja

hyvän kirkollisen järjestyksen seurauksia olivat sielunrauhan ja itsehillinnän tapaiset hyveet.

Luterilaisuudessa ajateltiin, että puhdas evankeliumi voi vääristyä sisällöllisesti ainakin kolmella tavalla, joilla kaikilla on myös sielunhoidollisesti ei-toivottavia seurauksia: 1) pelastus tehdään riippuvaiseksi ihmisen teoista, jolloin ihminen joutuu ahdistukseen ja epätoivoon (legalismi) tai 2) suhtaudutaan välinpitämättömästi hyviin tekoihin, kuten rukoukseen, synnin kuolettamiseen ja lähimmäisen rakkauteen, jolloin ajaututaan vääraan varmuuteen (antinomismi) tai 3) alistetaan Kristuksen evankeliumi oman ajan filosofisille ja ideologisille muotivirtauksille (esim. aristotelismi), jolloin viisastelu ja oman oppineisuuden ylpeä esittely korvaavat nöyrän kuuliaisuuden yksinkertaiselle evankeliumille – viimeksi mainittua pidettiin jo keskiajalla erityisesti yliopistoteologiien kiusauksena.

Opilliseen puhtauteen katsottiin kuuluvan aina vapautumisen, lohdutuksen ja aidon ilon kaltaisia affekteja. Yksi tällainen on myös varmuus ja vakuuttuneisuus siitä, että juuri tällainen oppi ja hengellisyys ovat alkuperäistä, tervettä ja raitista, olkoonkin, että varmuus voi vääristyä myös hengelliseksi ylemmyydetunnoksi. Lutherin mielestä Pyhä Henki ei ole ”skeptikko”, vaan ”didaktikko”, joka opettaa varmoja lauseita. Vastaavasti hän katsoi epävarmuuden ja siihen liittyvän surumielisyyden olevan kirjaimellisesti Perkeleestä, Murhehengestä (*spiritus tristitiae*). Oikeaoppisuuden mielenterveydellisten vaikutusten analyysi voi kuulostaa hullunkuriselta ja metodisesti arveluttavalta,

mutta siitä ei päästä mihinkään, että opillisilla vakaumuksilla katsottiin olevan välittömiä sielunhoidollisia ja emotionaalisia vaikutuksia. Näitä vaikutuksia myös herkästi tunnistettiin ja käytettiin argumentaation yhtenä osana.

3. Augsburgin tunnustus tulee ymmärrettäväksi lopusta käsin.

Vaikka Augsburgin tunnustus alkaa oppia käsittelevillä artikloilla, sen perimmäinen tarkoitus avautuu lopusta eli jumalanpalvelusta ja kirkollisia tapoja koskevista seremonia-artikloista (22-28). Itse asiassa poistettuja väärinkäytöksiä koskevat artikkelit kirjoitettiin ensin; alussa oleva oppi-artikkelit (1-21) ovat ikään kuin pitkä johdanto seremonia-artikkeleihin (22-28). Tunnustuksen syntytilanteessa kiistelyn kohteena oli nimenomaan se, että luterilaiset olivat poistaneet väärinkäytöksiksi ja evankeliumin vastaisiksi koettuja tapoja ja tehneet muutoksia jumalanpalvelukseen. Maksetut ja yksityisesti toimitetut messut oli kielletty, ehtoollisviini jaettiin myös seurakuntalaisille, ehtoollisrukous ja pappien selibaattipakko oli poistettu, paastosääntöjä lievennetty, luostareista tehty kouluja ja suorasta pyhien avuksi huutamisesta luovuttu. Näitä poistoja perusteltiin sillä, että ne perustuivat väärälle, ihmiskeskeiselle vanhurskauttamisopille ja loukkasivat Kristuksen sovitusyön kunniaa. Oppi-artikkelit pyrkivät osoittamaan, että oppimme on katolista ja oikeaa ja toisaalta perustelemaan seremonia-artikloissa esitellyt muutokset.

Katolilainen osapuoli koki nämä uudistukset omavaltaisuudeksi ja pyhityselämän vähättelyksi. Heidän näkökulmastaan

luterilaiset edustivat kirkollista anarkiaa toimimalla vastoin kirkon järjestystä ja edistivät hengellistä välinpitämättömyyttä luopumalla keskeisistä uskon harjoituksen tavoista. Jonkinlainen ajaton laki näyttää olevan, että kirkolliset kiistat eivät juuri koskaan synny pelkästä opillisesta erittelystä tai teologisista mielipide-eroista, vaan jostakin konkreettisesta jumalanpalvelukseen tai kirkon hengelliseen elämään liittyvästä *käytännöstä*. Voi olla, että kirkko kestää paremmin harhaoppia kuin skismaa, vaikka teologiassa edellistä pidetään yleensä vakavampana. Yksittäisten teologioiden mielipiteet tulevat ja menevät, mutta kokonaisten ryhmien irtaantumista on sosiologisesti ja psykologisesti vaikeampi korjata. Lähes aina irtaantumisen syynä on jokin jumalanpalvelukseen tai kirkon järjestykseen liittyvä konkreettinen muutos. Niin oli reformaatioissa ja niin oli tänäänkin.

4. Luterilaisuus liittyi lännen kirkon jumalanpalvelusperinteeseen ja kehitti sitä.

Tutkimuksessa luterilaisen reformaation liturgista uudistuksia kuvataan tutkimuksessa yleensä ”konservatiiviseksi”, säilyttäväksi. Jumalanpalvelukseen liittyy luterilaisen reformaation ensimmäinen sisäinen konfliktitilanne. Kun Luther oli vedetty piiloon Wartburgin linnaan, Wittenbergissä kehittyi ryhmä, joka hävitti kirkosta kuvia, hajotti patsaita ja kaatoi maahan piispan siunaaman krismaöljyn. Perinteisesti eli latinankielellä toimitettuja ja munkkien johtamia messuja häirittiin, urkuja vaadittiin häädettaviksi teattereihin, polyfonisen musiikin tilalle vaadittiin yksinäistä laulua ja jotkut papit halusivat

korostaa maallikkouttaan toimittamalla jumalanpalveluksia sulkahattu päässä. Pappisviran lisäksi jotkut halusivat kieltää myös lapsikasteen.

Kaupunginraadin kutsusta Luther palasi piilopaikastaan takaisin julkisuuteen ja ohjasi kahdeksan päivän saarnasarjassaan Wittenbergin takaisin maltillisiin uomiin. Lutherin mielestä uskoa ei saanut irrottaa rakkaudesta. Sellainen ei ollut edes oikeauskoisuutta. Oikeaan uskoon liittyy aina rakkaus ja rakkauteen puolestaan yhteisöllisyys. Rajanveto radikalismiin tuli selväksi. Väärinkäytöksiä on poistettava ja uudistuksia tehtävä maltillisesti, pastoraalisesti vastuullisesti ja pakottamisen sijasta opettamalla.

Tuossa kriisissä ratkaistiin myös se, että reformoiduista suunnista poiketen luterilaisuus suhtautuu myönteisesti kuvien, urkujen ja polyfonisen musiikin käyttöön jumalanpalveluselämän kaunistajana. Samalla on haluttu puolustaa lapsikastetta ja säilyttää pappisvirka. Vasemman laidan reformoiduista poiketen luterilaisuus säilytti liturgisen jumalanpalveluksen: messu muistutti rakenteeltaan hyvin pitkälle katolista messua. Uutta oli se, että saarnan asemaa, virsilaulua, kansankielen osuutta ja seurakunnan osallistumista vahvistettiin. Nämäkään ideat eivät olleet uusia, vaan traditiosta ammennettuja. Jumalanpalvelusta koskevat Lutherin teologiset näkemykset ovat saaneet myöhemmin suurta kannatusta myös muiden kirkkojen piirissä. Sen sijaan jotkut hänen liturgiset ratkaisunsa, kuten ehtoollisrukouksen poistaminen, olivat kömpelöjä, eikä niitä ole myöhemmin aina seurattu.

5. Augsburgin tunnustuksen keskeinen sanoma on se, että pelastus ei perustu siihen, mitä me olemme tehneet, vaan siihen mitä Kristus on tehnyt meidän puolestamme.

Reformaation diagnoosin mukaan keskiajan kirkon ongelmien varsinainen syy on väärä, tekoihin perustuva vanhurskautamisoppi. Siksi oppi uskonvanhurskautamisaikasta sai keskeisen aseman Augsburgin tunnustuksessa. Toisaalta vanhurskauttamista koskevaa IV artiklaa ei voi erottaa muista opinkohdista. Luterilaisuus ei liittynyt klassiseen kolminaisuus- ja sakramenttioppiin vain kohteliaisuussyistä tai poliittisen tarkoituksenmukaisuuden sanelemana, kuten jotkut liberaaliprotestantit tuntuivat vihjaavan 1900-luvun vaihteen molemmin puolin (Schleiermacher, von Harnack, Diltthey).

Itse asiassa tunnustuksessa liitetään klassiseen dogmaan ja sakramenttioppiin, koska vain siten oppi uskonvanhurskautamisaikasta voi tulla mahdolliseksi ja pysyä sisäisesti johdonmukaisena. Tunnustuksen näkökulmasta pelastus voi pysyä ilmaisena lahjana vain, jos hyväksytään oppi Jumalan kolmiyhteydestä, oppi Kristuksen kahdesta luonnosta ja oppi sanan ja sakramenttien kautta uskoa vaikuttavasta Pyhästä Hengestä. Pelastus on mahdollista ymmärtää ilmaiseksi vain, jos Jumala itse toteuttaa sen Kristuksessa, kuten perinteinen triniteettioppi ja kristologia edellyttävät. Pelastus voi alkaa ja säilyä ilmaisena vain, jos pelastuksen vastaanottava usko tulee ulkopuolelta, sanan ja sakramenttien välittämänä. Klassinen kolminaisuusoppi, kristologia ja sakramenttioppi takaavat inkarnaation, Jumalan konkreettisen läs-

näolon maailmassa ja meidän keskelläme. Samalla sana ja sakramentit antavat voimaa kilvoitukseen ja pyhitykseen. Vastaavasti ilman kolminaisuuskäsitystä, kaksiluonto-oppia ja sakramenteja Jumala tunnustuksen näkökulmasta henkistyy, muuttuu abstraktiksi ja etääntyy luomakunnasta pois omaan olemiseensa. Tällöin myös pyhitys muuttuu helpommin ihmis-keskeiseksi.

6. Nykyluterilaisten tulisi olla paremmin tietoisia Augsburgin tunnustuksen ekumeenisesta jälkivaikutuksesta ja luottaa sen ”yh-teiskristillisyyteen”.

Joskus kuulee väitettävän, että oppi erottaa, mutta rakkaus yhdistää. Ajatellaan, että kirkkojen erityistunnustukset erottavat kirkot ja kristityt toisistaan, kun taas diakonia ja eettiset vakaumukset yhdistävät. Tietenkin oppia voidaan käyttää lyömäaseena, jolla syyllistetään niin sanottua ”tavallista ihmistä” (mitä se tarkoittaa-kaan) tai ampuma-aseena, jolla tulitetaan toisia kirkkokuntia omasta poterosta. Mutta on myös toinen, ekumeeninen lukutapa, joka on historiallisesti yhtä pätevä, ellei pätevämpi kuin eroja korostava konfessionalisismi.

Augsburgin tunnustuksen jälkivaikutus on tästä hyvä esimerkki. Ensinnäkin kalvinistiset teologit käyttivät sitä yhtenä keskeisenä lähteenään, kun he muotoilivat reformoidun kirkon tunnustuksia eri maissa.

Jean Calvin suostui allekirjoittamaan *variatan* eli Augsburgin tunnustuksen vuoden 1540 version, jota Melancthon oli tosin mennyt ropeloimaan häivyttämällä siitä reaaliapresenssin. Wittenbergissäkin Melancthonin oppilaana ollut Zacharias Ursinus käytti Augsburgin tunnustusta, kun hän muotoili *Heidelbergin katekismusta*, reformoitujen tärkeintä tunnustustekstiä. Myös kalvinistiset Belgialainen tunnustus (1561) ja Skotlannin tunnustus (1560) muistuttavat sekä rakenteellisesti että sisällöllisesti Augsburgin tunnustusta, kun ne esittävät kristinuskon kertomuksen alkaen Jumalasta, Jeesuksesta ja Pyhästä Hengestä ja päätyen kirkkoon, sakramenteihin, kristityn yhteiskunnalliseen kutsu-ukseen ja viimeisiin tapahtumiin.⁴

Tietenkin erojakin löytyy. Kun luterilaiset argumentoivat Augsburgin tunnustuksessa Raamatulla, kirkolliskokousten päätöksillä ja kirkkoisien teksteillä, Heidelbergin katekismuksessa on pelkkiä raamattuviitteitä. Heidelbergin katekismuksessa suh- taudutaan luterilaisia tylymmiin kuvien käyttöön ja luotetaan luterilaisia vähem- män vapaaseen tahtoon. Luterilaisesta nä- kökulmasta myös sakramenttien vaikutus esitetään liian laimeasti.

Selvästi luterilaisuudesta poikkeavat vas- ta myöhäisemmät Dortrechtin kaanonit (1618-1619), jotka edustavat reformoituja erityiskorostuksia. Niihin kuuluvat ihmi- sen totaalinen turmelus (total depravity), Jumalan edellytyksetön valinta (uncon-

⁴ Keskeiset reformoidut tunnustustekstit, Englannin Kirkon uskontoartiklat ja Augsburgin tunnustuksen paavillinen kumoamus on julkaistu suomeksi Risto Saarisen toimittamassa teoksessa *Kirkkojen tunnustukset* (STKSJ 264).

ditional election), Kristuksen sovitustyön rajautuminen valittuihin (limited atonement), vastustamaton Jumalan armo (irresistible grace) ja pyhien kestävyys armossa (perseverance of the saints). Termien englanninkieliset alkukirjaimet muodostavat sattuvasti hollantilaiseen kukkaan viittaavan sanan TULIP. Tällainen kalvinismi heijastaa pohjatonta Jumalan kaikkivaltiuuden ja tutkimattoman tahdon kunnioitusta. Toisaalta siinä ihminen uhkaa jäädä kokonaan statistiksi hengellisessä elämässään. Jos Jumala on valinnut minut etukäteen taivaaseen, enkä voi vastustaa armoa enkä edes langeta siitä pois, on helppo kokea itsensä ulkopuoliseksi koko pelastuksen asiassa. Sama koskee luonnollisesti sitä vaihtoehtoa, jossa minut on predestinoitu hiilihanko-osastolle.

Englannissa Thomas Cranmer ja Matthew Parker käyttivät Augsburgin tunnustusta yhtenä lähteenään, kun he muotoilivat Roomasta irtaantuneen Englannin kirkon keskeistä tunnustustekstiä, *Kolmeakymmentä yhdeksää uskontoartiklaa*. Jos eroja halutaan hakea, anglikaanien tunnustus tuntuu edustavan kaksinkertaista predestinaatio-oppia ja luterilaisesta näkökulmasta liian laimeaa luottamusta sakramenttien vaikutukseen. Lisäksi siinä vannotaan uskollisuutta kuninkaalle ja kannatetaan kuolemantuomiota, minkä vuoksi artikkelit eivät ole säilyttäneet nykyajan anglikaanikirkossa varauksetonta arvovaltaa. Mutta muilta osin anglikaanien tunnustusteksti edustaa samaa kristillistä oppia kuin esikuvansa Augsburgin tunnustus.

Ortodoksisella puolella Augsburgin tunnustuksen ekumeeninen vastaanotto on ollut monimutkaisempi. Melancthon käänsi Augsburgin tunnustuksen kreikaksi, mitä on pidettävä käsittämättömänä suorituksena umpilatinalaisessa ympäristössä. Tübingenin yliopiston teologien lähetystö esitteli sen kymmenisen vuotta myöhemmin Konstantinopolissa ekumeeniselle patriarkalle. Syntyi pitkä, hedelmällinen ja rehellinen teologinen kirjeenvaihto Tübingenin ja Konstantinopolin välille.⁵

Dialogi ei kuitenkaan johtanut läpimurtoihin. Patriarkka puhui äärimmäisen kunnioittavasti luterilaisten oppineisuudesta, mutta ei voinut ymmärtää, miksi Augsburgin tunnustuksessa korostettiin uskoa ilman tekoja, varoitettiin luottamasta vapaaseen tahtoon ja arvosteltiin luostarilaitosta ja pyhien avuksi huutamista. Jäljelle jäi lähinnä kiinnostava historiallinen dokumentti ortodoksien ja luterilaisten ensimmäisestä välienselvittelystä.

Yhteisiksi näkemyksiksi todettiin muun muassa käsitykset Raamatun auktoriteetista, inspiraatiosta ja tarpeesta kääntää kansan kielelle, Jumalaa ja Kolminaisuutta koskevat kohdat yleensä, alkusynti ja sen vahingollinen vaikutus koko ihmiskuntaan, oppi Kristuksen persoonasta, käsitys pahan alkusyystä ihmisessä ja Perkeleessä (eikä Jumalassa), käsitys Kristuksesta (eikä paavista) kirkon Herrana, viimeisiä tapahtumia koskevat opit tuomiosta, ikuisesta elämästä ja kadotuksesta, käsitys

⁵Kirjeenvaihdosta, ks. George Mastrantonis: Augsburg and Constantinople: The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession (Brookline, MA: Holy Cross Press, 1982).

ehtoollisen vastaanottamisesta kahdessa muodossa sekä tiettyjen katolisten käytäntöjen (aneet, oppi pyhien ansioiden varastosta, kiirastuli, pappien selibaatti) torjuminen. Erottavat näkökannat koskivat muun muassa Raamatun ja kirkon tradition suhdetta, uskontunnustuksen Filoque-lisäystä, vapaata tahtoa, vanhurskauttamista, sakramenttien lukumäärää, kasteen tapaa (upotus vai valelu), öljyn käyttöä konfirmaatiossa (krismaatiossa), ehtoollisen jakamista lapsille, ehtoollisen muuttumisen tapaa, kysymystä kohotetusta ehtoollisleivästä, pyhien, ikonien ja reliikkien kunnioittamista ja niiden edessä rukoilemista, eräitä kirkollisia juhlia sekä sitä, onko Vanhan testamentin ohjeellisenä alkutekstinä pidettävä masoreettista tekstiä vai Septuagintaa. Nämä ovat pysyneet luterilaisen-ortodoksisen dialogin agendalla myös modernina aikana, ja niissä on tapahtunut paljon edistystä.

1900-luvulla John Meyendorff, yksi merkittävimmistä ortodoksiteologeista toteaa Augsburgin tunnustuksen pyrkimyksen aitoon katolisuuteen: "Luther selvästikin kantoi huolta kirkon katolisesta traditiosta ja myös Augsburgin tunnustus väittää olevansa pelkästään varhaisen apostolien uskon puhdistus kaikenlaisista inhimillisistä filosofisista malleista."⁶

7. Augsburgin tunnustus ymmärtää olevansa oikea, mutta ei tyhjentävä Jumalan sanan selitys.

Augsburgin tunnustuksen itseymmärryksen näkökulmasta se pyrkii ilmaisemaan tiiviisti yleisen, Raamattuun ja vanhan kirkon uskontunnustuksiin perustuvan kristillisen uskon, mutta ei käsitä olevansa kristillisen uskon ainoa oikea tai edes tyhjentävä selitys. Se ei ota kantaa esimerkiksi raamattukäsitykseen, koska Raamatun arvovallasta ei ylipäänsä ollut erimielisyyttä. Käsitys Raamatusta Jumalan sana ja kirkon uskon ja elämän ylimpänä ohjenuorana ei ollut luterilaisten keksintö eikä monopoli, mikä käy hyvin ilmi esimerkiksi katolisten teologien vastineesta Augsburgin tunnustukseen.

Tunnustusta on kritisoitu sekä katolilaisella että luterilaisella puolella myös siitä, että se vaikenee vaikeimmasta eli paavin virasta. Sen johdosta Melanchthon kirjoitti myöhemmin paavin ja piispojen asemaa käsittelevän traktaatin, joka tosin jätti paljon tulkinnanvaraa. Varsinainen sensaatio liittyy Schmalkaldenin artikloihin, jossa Luther ja Melanchthon ajautuvat eri linjalle suhtautumisessa paavin virkaan. Lutherin mielestä koko virka on turha ja tarpeeton, mutta Melanchthon jätti allekir-

⁶ "Luther's main intention was to go back to the New Testament, to revive the sense of the God of the Bible, the living God, the Creator and the Sovereign. He recovers the primitive concept of salvation as a drama, a battle between God and the evil powers of sin and death which have usurped God's sovereignty over the world... Lutheran theology was indeed a re-establishment of the basic Biblical and Patristic elements in this drama. His concern for the catholic tradition of the church was obvious, and the Augsburg Confession itself claims to be nothing else than a reestablishment of the ancient apostolic faith liberated from all human philosophical systems." John Meyendorff: *Catholicity and the Church*, 68-69 (Crestwood, NY: SVS Press, 1983).

joitukseen eriävän mielipiteen, jonka mukaan hän hyväksyy paavin viran *iure humano* eli inhimillisenä järjestyksensä, jota perustellaan kirkon traditiolla, ei Jumalan käskyllä. Erilaisesta näkemyksestä huolimatta heidän ystävyytensä kesti. Lisäksi tunnustusta voidaan arvostella siitä, että se kyllä korostaa hyvien tekojen kuuluvan kristityn elämään, mutta antaa melko vähän johtoa siihen, mitä uskon mukaiseen elämään kuuluu ja miltä pohjalta oikeaa ja väärää arvioidaan. Siksi tarvitaan jatkuvasti Raamattua, oppia, jumalanpalvelustapoja ja etiikkaa koskevaa dialogia.

8. Augsburgin tunnustus muodostaa hyvän pohjan luterilaisten ja katolilaisten väliselle yhteydelle.

Augsburgin tunnustus on sekä sisällöltään että ilmaisutavaltaan ”ekumeeninen”. Siksi se sopii ekumeenisen työskentelyn pohjaksi paremmin kuin esimerkiksi Lutherin 1537 kirjoittama Schmalkaldenin opin kohdat.

Voisi kuvitella, että kireässä tilanteessa katolinen osapuoli tyrmäsi täydellisesti Augsburgin tunnustuksen. Katolinen keisari hyväksyi 3. elokuuta 1530 katolilaisten teologiin laatiman vastineen, joka oli poleemisesti *Confutatio Pontifica*, Augsburgin tunnustuksen paavillinen kumoamus. Sen nojalla keisari päätyi hylkäämään Augsburgin tunnustuksen. Tosi-asiassa keisari oli itse vaatinut korjaamaan varhaisten luonnosten poleemista kieltä ja tuomaan esille myös yhdistäviä seikkoja. Aivan briljanttina tekstinä katolinen osapuoli ei sitä ilmeisesti pitänyt, koska kopiota ei julkaistu. Sitä ei haluttu luovuttaa evankelisille ja kirjapainoonkin teksti an-

nettiin vasta parin vuosikymmenen päästä.

Kovista sanoista huolimatta Kumoamuksessa torjutaan vain muutama kohta. Lähes kaikissa oppia koskevissa artikloissa kiitellään tunnustusta oikeaoppisuudesta. Konkreettiset erot alkavat enemmänkin vasta jälkiosassa. Kumoamuksessa puolustetaan niitä katolisia tapoja, joita tunnustuksen seremonia-artikloissa arvostellaan: pelkän ehtoollisleivän jakamista maallikoille, pappien selibaattia, yksityismessuja ja latinan kielen käyttöä. Toisaalta myönnetään, että näissä asioissa alkukirkossa oli toisin. Samalla puolustetaan tiukasti paaston, luostarilaitoksen, kirkon antamien säädösten ja piispojen hallintavallan myönteistä merkitystä kirkon yhtenäisyydelle ja hengelliselle elämälle. Luterilaisia arvostellaan omavaltaisuudesta ja lihallisen vapauden suosimisesta. ”Kristityn vapaus ei ole ristiriidassa kirkollisten säädösten kanssa, jotka palvelevat hyvää ja on annettu synnin orjuutta vastaan,” Kumoamuksessa argumentoidaan.

Monet valovoimaiset luterilaiset teologit, kuten saksalaiset Friedrich Heiler, Wolfhard Pannenberg ja Peter Manns ja amerikkalaiset John Neuhaus, Robert Jensen ja Carl Braaten ovat katsoneet, että Augsburgin tunnustuksen tarkoituksena on olla nimenomaan yhteisen katolisen uskon oikea selitys ja että se muodostaa yhä kestävän perustan luterilaisten ja katolilaisten ykseyspyrkimyksille. Katolisella puolella vastaavaa ovat esittäneet Walter Kasper ja Avery Dulles.

Konkreettisen ehdotuksen katolisella puolella teki vuonna 1976 Joseph Ratzinger, joka esitti, että roomalaiskatolinen kirk-

ko tunnustaisi Augsburgin tunnustuksen ”katolisuuden” eli sen, että tunnustus on aidon katolisen uskon todistus ja dokumentti.

”Tutkija ovat viime aikoina vakuuttaneet, että Luterilaisen tunnustuksen perusdokumenttina CA:ta on mahdollista pitää tuon ajan lakienkin mukaan katolisena tunnustuksena, ei vain sen diplomaattisten pyrkimysten takia, vaan myös siksi, että sen kirjoittaminen tapahtui sisäisestä vakaumuksesta etsiä evankelistaa katolisuutta. Sen perusteellisena pyrkimyksenä oli suodattaa varhaisen reformaatioliikkeen kupliva kattila tavalla, joka antaisi liikkeelle aidon katolisen reformin muodon. Siksi tällä hetkellä pyritään CA:n katoliseksi tunnustamiseksi (catholic recognition) tai paremminkin sanoen CA:n katolisuuden tunnustamiseksi (recognition of the CA as catholic). Siihen perustuisi CA:han liittyneiden kirkkojen katolisuus, mikä tekisi mahdolliseksi yhteyden tiettyjen erojen säilymisestä huolimatta. Tällainen CA:n tunnustaminen katolisen kirkon puolelta olisi paljon enemmän kuin pelkkä kirkkohistorioitsijoiden ja kirkkopoliitikojen muotoilema teoreettis-teologinen hanke. Se olisi hyvin konkreettinen historiallinen askel molempien kannalta.”⁷

Tämän ekumeenisen projektin päävastustajia oli katolilainen Luther-tutkija Peter Manns. Yleinen käsitys on, että Mannsin mielestä Ratzingerin projekti oli väärä

yritys tehdä Melanchthonista luterilaisuuden ”normaaliteologi” ja sivuuttaa Luther. Kärjistetysti sanottuna Manns ilmeisesti ajatteli, että Melanchthon oli opportunistinen kirkkopoliitikko, kun taas Luther oli poleemisuudestaan huolimatta *Vater im Glauben* ja kärjistyksistään huolimatta myönteinen haaste katolilaisille. Henkilökohtaisesti en ole koskaan ymmärtänyt Mannsin vasta-argumenttia. Herääkin kysymys, oliko Ratzingerin projektin torppaamisessa kyse saksalaisten professorien arvovaltaistelusta.

Jossakin mielessä Ratzingerin visio silti toteutui. Luterilaisen maailmanliiton yleiskokous totesi Dar-es-Salaamissa 1977, että ”Augsburgin tunnustuksen katolisuuden tunnustaminen voisi raivata tietä yhteydelle, jossa molemmat kirkot voisivat omaa erillisyyttään ja identiteettiään menettämättä kehittyä kohti täyttä kirkollista yhteyttä sisarkirkkoina”.

Myöhemmin LML:n asettama luterilaisen ja katolilaisten ykseyskomissio totesi vuonna 1980 *All under one Christ* –asiakirjassa, että Augsburgin tunnustus osoittaa tunnustusteksteistä kirkkaimmin luterilaisen reformaation ”ekumeenisen päämäärän ja katolisen intention”. Tunnustuksen tarkoitus on todistaa yhteisestä katolisesta ja apostolisesta uskosta ja sitä voidaan pitää yhteisen uskon dokumenttina: ”Augsburgin tunnustuksen tietoisena tarkoituksena on todistaa yhden, katolisen

⁷Avery Dulles: The Catholicity of the Augsburg Confession. In: The Journal of Religion, Oct. 1983, p. 337. Alkuperäinen sitaatti: Joseph Ratzinger: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus. In: Bausteine 17, no. 65, 1977. Uudelleen painettuna Ratzinger: Theologische Prinzipienlehre (1982).

ja apostolisen kirkon uskosta... Katolilaisten ja luterilaisten teologien yhteiset tutkimukset osoittavat, että Augsburgin tunnustuksen artiklojen sisältö myös vastaa hyvin pitkälle tätä tarkoitusta ja siinä mielessä Tunnustusta voidaan pitää yhteisen uskon ilmauksena.”⁸

Katolilainen Avery Dulles on realistisesti muistuttanut, että tunnustuksen hyväksymisen jälkeen lähes 500 vuodessa sekä roomalaiskatolisessa että luterilaisissa kirkkoissa on tapahtunut paljon muutoksia, joista kumpikaan osapuoli tuskin haluaa tinkiä. Siksi Augsburgin tunnustus ei tarjoa mitään nopeaa taikakeinoa ykseyden palauttamiseksi. Se tarjoaa kyllä objektiivisen pohjan ja polun päin, mutta Dullesin mukaan molempien kirkkojen on tultava tavalla tai toisella vastaan, jotta ykseyden esteet voitaisiin voittaa.

Rohkaiseva esimerkki on Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista. Sitä jatkaa keväällä 2010 julkaistu *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä*, joka on Ruotsin ja Suomen luterilais-katolilaisen dialogiryhmän tulos. Luultavasti siinä esitetään tähän mennessä pisimmälle menevä yksimielisyys kirkkojen yhteisistä perusvaakaumuksista.

9. CA muodostaa haasteen luterilaisille itselleenkin.

Kirkko ei elä tyhjiössä eikä se voi olla tarvaravasto, joka jähmettyy tietylle vuosi-

sadalle. Emme voi palata 1500-luvulle tai muullekaan vuosisadalle. Historiallisena dokumenttina ja luterilaisia halki vuosisatojen yhdistävänä päätunnustuksena Augsburgin tunnustus tarjoaa kuitenkin yksityisiä ja moderneja visioita objektiivisemman pohjan luterilaiselle identiteetille. Siksi se myös pakottaa nykyluterilaisia arvioimaan, ovatko he olleet uskollisia sille tunnustukselle, joka on elähdyttänyt, innostanut ja yhdistänyt lähes puoli vuosituhatta.

Kaikuuko luterilaisissa puhtaana 4. artiklassa mainittu evankeliumi pelastuksen ilmaisesta lahjasta? Toimitammeko sakramentit oikein, kuten 7. artiklassa vaaditaan? Kehotammeko itseämme ja toisiamme 6. artiklan hengessä rukoukseen, hyviin tekoihin ja siihen, mistä tuolloin käytettiin termiä *mortificatio carnis*, ”oman lihan kuoletus”, nykykielellä vaikkapa ”impulssikontrolli”? Pyrimmekö jatkuvasti etsimään alkuperäistä ja kaikkia kristittyjä yhdistävää evankeliumia? Ymmärrämmekö, että kristillistä rakkautta tulee harjoittaa maailmaan sitoutumalla, eikä siitä vetäytymällä? Mitä tarkoittaa tänään se 16. artiklan periaate, että ristiriitailanteissa Jumalaa tulee totella enemmän kuin ihmistä? Arvostammeko avioliiton hengellistä merkitystä? Annammeko naimattomuuden kutsumukselle samanlaisen arvon kuin vielä ensimmäiset luterilaiset olivat valmiita antamaan? Toimitammeko ehtoollisen joka sunnuntai, osallistummeko siihen säännöllisesti? Entä pidämmekö

⁸All under One Christ, X-IX. Asiakirjan otsikko All under One Christ on saanut nimensä Kaarle V:n kutsusta Augsburgin valtiopäiville 1530 ja samaa ilmausta käytetään Augsburgin tunnustuksen esipuheessa.

riippiä säännöllisenä uskon harjoituksen muotona?

Näitä ”kiusallisia” kysymyksiä voi kohdistaa myös hieman suuremmin omaan itseensä ja omiin joukkoihin. Onko väljä kansankirkollisuus sivuuttanut 6. artiklan, joka kehottaa kuuliaisuuteen ja hyviin tekeihin? Jos pitää paikkansa se 25. artiklan väite, että ”riippiä ei ole poistettu seurakunnissamme”, miksi edes papit eivät säännöllisesti ripittäydy? Miksi Luther-säätiö toimii vastoin 13. artiklaa, jonka mukaan pappisvirkaan tullaan vain kirkon järjestyksessä määrättyllä tavalla? Miksi jotkut luterilaiset Saksassa ja vähän muuallakin ovat luopuneet piispan virasta, vaikka 28. artikla kannattaa piispuuden säilyttämistä, ei sen kumoamista? Ovatko lestadiolaiset opit kasteesta, seurakun-

nasta ja sakramenttien vaikuttavuudesta sopusoinnussa 8. ja 13. artiklojen kanssa? Eikö viidesläisyydelle tyypillinen vaatimus henkilökohtaisen uskonratkaisun välttämättömyydestä ole ristiriidassa niin uskon syntymistä koskevan 5. artiklan kuin sidottua ratkaisovaltaa koskevan 18. artiklan kanssa? Entä mitä opittavaa kirkollisilla vallankäyttäjillä on 28. artiklan valtakriittisestä latauksesta?

Edellä sanottu merkitsee, että Augsburgin tunnustus voi olla parhaimmillaan myös luterilaisille itselleen katumuksen, parannuksen ja sisäisen uudistumisen, siis evankeliumiin palaamisen lähde.

Jos luterilaiset pitävät kiinni Augsburgin tunnustuksesta, he ovat ja myös pysyvät ekumeenisina luterilaisina. Muissa asioissa on sitten varaa olla fleksiibeli ja ottaa rennosti niin kuin ne kuuluisat ellun kanat.

Melanchthon, reformaatio ja ekumenia suomalaisessa luterilaisuudessa¹

Tomi Karttunen

1. Reformaatio ei merkinnyt suurta traditiokatkosta Suomessa

Philipp Melanchthonin muistovuoden teema ”reformaatio ja koulutus” on osuva ja merkityksellinen myös suomalaisen reformaation ja sen vaikutushistorian näkökulmasta. Jo Suomen reformaation esihistoriaan kuuluu opiskelu: lahjakkaita nuoria lähetettiin ulkomaille opin tielle. Keski-ajalla oli suomalaisia opiskelijoita esimerkiksi Pariisiin ja Prahan yliopistoissa ja myöhemmin esimerkiksi Wittenbergissä.

Mikael Agricola (u. 1510–1557), suomalainen reformaattori ja Suomen kirjakielen isä, opiskeli Wittenbergissä syksystä 1536 helmikuuhun 1539 toisen suomalaisen, Martinus Teitin kanssa. Sekä Martti Luther että Philipp Melanchthon kirjoittivat Agricolalle tämän opintojen jälkeen suosituskirjeen kuningas Kustaa Vaasa varten. Mikael Agricolan reformatorisen ohjelman keskeinen osa oli liturgisen kirjallisuuden kääntäminen suomeksi. Siinä hän myös suuressa määrin onnistui: yhdeksän käännöstyötä valmistui. Huomattavimmat ovat Uuden testamentin käännös ja Rukouskirja. Agricola oli luova kääntäjä ja kirkonjohtaja. Hän oli Turun ensimmäinen luterilainen piispa ja lisäksi diplomaatti,

sekä Erasmus Rotterdamilaisen että Lutherin ja Melanchthonin oppilas. Agricolan suunnitelmassa opettaa kansa lukemaan voi hyvällä syydä Melanchthonin vaikutusta humanistina ja koulutusihmisenä, vaikka luonnollisesti myös Lutherille oli tärkeää, että jokainen saattoi lukea Jumalan sanaa äidinkielellä.

Tyypillisenä esimerkkinä Suomen reformaation konservatiivisesta kulusta ja tšekäläisen luterilaisen reformaation itseymmärryksestä voidaan mainita Agricolan Rukouskirja: hän käytti – ekumeeniseen tapaan – paljon keskiaikaisia ja vanhan kirkon ajalta peräisin olevia rukouksia, mutta, niin sanotusti, puhdisti niitä tuomalla rukouksiin reformatorisia korostuksia. Esimerkkinä toimintalinjasta on Agricola-sitaatti esipuheesta Uuteen testamenttiin suomeksi: *Voidaan sanoa: Ah, jos vain tietäisin, miten ja milloin tästä Suomen kansasta tuli kristillinen! Siihen voidaan lyhyesti vastata, että inkarnaation vuonna 1150 Ruotsissa valittiin Erik Jedwardson-niminen kuningas, jota nyt kutsumme pyhäksi Erikiksi, ja joka samaan aikaan, kun hänestä tuli kuningas, alkoi ajatella Kristuksen uskon levittämistä myös tänne Suomeen. Niinpä hän tuli suuren sotajoukon kanssa tähän maahan*

¹Tomi Karttunen kääntänyt suomeksi saksaksi laatimastaan, tuhkapilven vuoksi pitämättä jääneestä paneelin alkupuheenvuorosta Wittenbergissä 19.4.2010 pidettyä Philipp Melanchthonin kuoleman 450-vuotisjuhlaa varten. Kirjallisuutena on käytetty mm. teoksia Kristinuskon historia 2000 sekä Suomen kirkon historia.

ja otti p. Henrikin mukaansa, joka oli Upsalan piispa, kävi sotaa suomalaisia vastaan, voitti heidät, osoitti heille armoa ja ystävyyttä ja antoi saarnata heille Jumalan sanaa. Kun hän palasi takaisin, hän antoi heille p. Henrikin piispaksi ja saarnaajaksi täällä, mutta joka pian toisena vuotenaan täällä lyötiin kuoliaaksi. Koska hän oli englantilaista alkuperää, on sen jälkeen yhä edelleen tässä hiippakunnassa ja muissa käytetty ja harjoitettu kirkoissa, seurakunnissa ja jumalanpalveluksessa säännöllisesti ja enimmäkseen latinaa. Tästä todistavat kirkkojen vanhat kirkkokuvat yhä edelleen julkisesti. Siten suomalaisista tuli aluksi kristittyjä. ... Mutta jokaisen viisaan ja oppineen neuvotaan, olkoon hän pappi, kappalainen, oppinut, koko yhteisen kansan ja jokaisen ammattissaan, että hän tarkastelee tarkasti ja pitää aina silmiensä edessä niitä Jumalan sanoja, jotka on kirjoitettu tähän kirjaan – niitä ajattelee, muistaa ja elää aina niiden mukaan ikuiseen elämään asti, jonka Jeesus Kristus meille kaikille suokoon. Amen.²

Suomalaista reformatorista traditiota jatkoi Lutherin, Melanchthonin ja Agricolan jalanjäljillä Viipurin ensimmäinen piispa, Paavali Juusten (u. 1520–75). Kirkkohistorioitsijat korostavat useimmiten, että Melanchthonin vaikutus, erityisesti niin kutsuttu vanhamelanchthonilainen vaikutus oli Suomessa aluksi voimakkaampi kuin Lutherin. Suomalaiset reformaattorit, erityisesti piispa Juusten, painottivat kato-

lisen konsensuksen, yhteisen kristillisen uskon merkitystä kirkolle. Kirkkohistorioitsija Martin H. Jung kertoo artikkelissaan seuraavasti: Kun [Melanchthon] vieraili 1529 viimeisen kerran ennen äitinsä Barbara Schwartzertdin kuolemaa tämän luona Brettenissä, tämä valitti hänelle, ettei kirkossa tapahtuneiden muutosten vuoksi tiedä enää, mitä pitää uskoa ja miten pitää rukoilla. Melanchthon kuunteli äitinsä rukouksia, joka ei Brettenin kaupungin asukkaana kuulunut mihinkään reformatoriseen kirkkoon, eikä löytänyt niistä mitään sopimatonta. Hän suosittelee äidilleen uskomista ja rukoilemista kuten ennenkin ilman että antaa vanhauskoisten ja reformaattorien vastakkainasettelujen suistaa itseään raiteilta.

Ruotsi-Suomessa Laurentius Petrin kirkkojärjestys kytkeytyi keskiaikaiseen traditioon. Keskiaikainen liturgia säilytettiin pääosin. Pappien liturgiset vaatteet säilytettiin ja jopa historiallinen piispuus sekä siihen liittyvä apostolinen vihkimystraditio (successio), jos apostolisen seuraannon ymmärretään välittyvän piispalta piispalle kätten päällepanon kautta.

Luterilaiset kirkot Ruotsissa ja Suomessa ovat erityistapaus verrattuna useimpiin muihin luterilaisiin kirkkoihin siinä, että uudistukset jäivät useimmissa tapauksissa vähäisiksi ja reformaatioajan Suomessa jopa vähäisemmäksi kuin Ruotsissa. Suomessa Agricolan varhaisten luterilaisten liturgisten kirjojen, *Missale Aboensis* vuo-

² Esipuhe painettu ensimmäisen kerran saksaksi Jaakko Gummeruksen kirjassa Michael Agricola. Der Reformator Finnlands (1941, 125). Lainatun tekstin kääntänyt Tomi Karttunen suomeksi saksankielisestä tekstistä.

delta 1549 ja *Manuale Aboensis*, perusta on Turun keskiaikaisessa praksiksessa. Sisältöä kuitenkin uudistettiin reformatiivisten peruspainotuksien pohjalta. Myös Paavali Juustenin messukirja vuodelta 1575 oli konservatiivisempi kuin ruotsalaiset kirjat. Oletetaan, että suomalainen kansa teki enemmän vastarintaa Ruotsin kuninkaan Kustaa Vaasan johtamaa reformaatiota kohtaan kuin Ruotsissa oli asian laita.

Piispat Laurentius Petri ja Johannes Rudbeckius Ruotsissa ja Isaak Rothovius Suomessa painottivat kirkon itsenäisyyttä. Reformaatio saikin omintakeisen suunnan keskieurooppalaiseen verrattuna, vaikka kuningas Kaarle yhdeksannen kautta vaikuttivat kalvinistiset ja kuningas Sigismundin kautta katoliset tendenssit. Aluksi Ruotsissa hyväksyttiin vuonna 1593 vain Augsburgin tunnustus. Myöhemmin keskellä 1600-luvun poleemisia tendenssejä julisti kuningas 1663 Yksimielisyyden ohjeen Ruotsin, ja sitä kautta myös Suomen, kirkon ”selittäväksi tunnustukseksi”.

Yleisesti ottaen siis suomalainen luterilaisuus otti todesta vanhamelanchthonilaisen, vuoden 1530 Augsburgin tunnustuksen linjan – yhteisymmärryksessä Lutherin kanssa – siten kuin se muotoiltiin tunnustuksen päätössanoissa: ”...*ettei meikäläisten keskuudessa ole opissa eikä seremonioissa omaksuttu mitään Raamatun tai katolisen kirkon vastaista. On ilmi-selvää, että me olemme mitä suurimmalla huolella pyrkinneet estämään uusien epä-kristillisten oppien leviämisen seurakun-nissamme.*”

2. Reformaatio ja koulutus

Piispa Iisak Rothoviuksesta alkaen suomalainen luterilaisuus painotti tiukemmin puhtasoppista luterilaista positiota, joka vaikutti paljolti myös Turun Akatemiasa ja tunnetaan täysortodoksiana. Tähän traditioon kuului myös kansanopetuksen painottaminen. 1665 piispa Johannes Gezelius organisoi kirkollisen kansanopetuksen järjestelmän uudelleen. Nyt papit alkoivat säännöllisesti kontrolloida, miten hyvin seurakunnan jäsenet osasivat lukea ja kirjoittaa. Gezeliuksen pedagogian mukaan oppimisen perusta ei ollut pelko vaan oma kokemus siitä, että oppiminen on hyödyllistä. Kirkko huolehti koulujärjestelmästä 1800-luvun jälkipuoliskolle asti. Erityisen kirkollisen koulutuksen muodoiksi kehitettiin 1700-luvulla rippikoulu ja pyhäkoulu.

Vuodesta 1809 vuoteen 1917 Suomi oli autonominen osa Venäjää. Suomen luterilaisesta kirkosta, joka toisaalta jatkoi ruotsalaisen luterilaisuuden perinnettä, tuli itsenäinen kirkko ja valtiokirkosta kansankirkko, koska kirkon ylin pää oli nyt ortodoksinen tsaari ruotsalaisen monarkin jälkeen. Monet papit tulivat tunnetuiksi suomen kielen esitaistelijoina. Suomi alkoi olla valmis myös valtiolliseen itsenäisyyteen. Reformaatiojuhlien aikaan vuonna 1817 Venäjän tsaari nimitti Jakob Tengströmin Suomen ensimmäiseksi arkkipiispaksi. Tämä merkitsi, että Suomen luterilainen kirkko oli nyt viimein itsenäisen kirkkoprovinsi.

Yksi osa kirkollista panosta kulttuuriin oli myös se, että 1800-luvun herätysliikkeet vahvistivat Raamatun lukemista sekä lau-

lukirjojen ja hartauskirjallisuuden käyttöä. 1866 organisoitiin valtiolliset kansakoulut. Aluksi monet papit tekivät vastarintaa, mutta uskonnolla ja kirkolla oli pitkään suuri rooli valtiollisissa kouluissa, ja myös nykyään meillä on yleisissä kouluissa uskonnonopetusta, joka ei kuitenkaan enää ole tunnustuksellista. 1900-luvun alkuun mennessä erilaisten sanoma- ja aikakauslehtien lukumäärä ja suosio olivat kasvaneet voimakkaasti. Myös tänä päivänä suomalaiset lukevat varsin paljon. On selvä, että koulutuksen ja opettajan ammatin arvostus on johtanut hyviin tuloksiin kansainvälisesti tunnetuissa niin sanotuissa PISA-tutkimuksissa. Toisaalta olisimme voineet omaksua enemmän alkuperäiseen reformatoriseen traditioon kuulunutta elämän yhteisöllisen, sosiaalisen luonteen arvostamista.

3. Reformaatio ja ekumenia

Kuten sanottua, reformaatioajan suomalainen luterilaisuus oli tietoisesti integroitunutta keskiaikaiseen katoliseen traditioon luterilaiselta pohjalta. Ei tapahtunut dramaattista katkosta. Sovitteleva vanhamelanchthonilainen orientaatio yhdistettynä tosiasialliseen maantieteelliseen ja henkiseen idän ja lännen välissä olemiseen on johtanut siihen, että meillä on luterilaisen identiteettimme pohjalta hyvät suhteet niin ortodoksisten kirkkojen, katolisen kirkon ja anglikaanien kuin evankelisten ja protestanttisten kirkkojen kanssa. Suurena enemmistökirkkona tavoittemme on olla samanaikaisesti luterilainen ja ekumeeninen.

Arvostamme Suomessa Melancthonian nähdäkseni erityisesti oppineena huma-

nistina ja Lutherin reformaatiokollegana, jolla on ollut suuri vaikutus reformaattoreihimme ja reformaatioajan kirkonjohtajiin. Kuitenkin uudempi suomalainen Luther-tutkimus on tarkastellut Melancthonian myös kriittisesti Karl Hollin, Dietrich Bonhoefferin ja Wolfhart Pannenbergin tapaan. Oleellista on, että haluamme ylläpitää hyviä suhteita kaikkiin kristillisiin kirkkoihin, vaikka toiset traditiot ovat meitä lähempänä kuin toiset. Tämä lähtökohta, josta käsin tähtäämme kirkon näkyvään ykseyteen, ilmaistaan kirkkomme ekumeenisessa strategiassa esimerkiksi näin:

- Pyrimme kristittyjen yhteyden toteutumiseen jumalanpalveluksessa ja yhteisessä ehtoollisessa.

- Sitoudumme jakamattoman kristikunnan yhteiseen perintöön ja etsimme kristittyjen yhteyttä luterilaisen identiteettimme pohjalta.

- Tavoittelemme yksimielisyyttä uskon perustotuksista kaikkien kristittyjen kanssa.
- Rukoilemme kristittyjen ja koko kirkon ykseyden puolesta.

- Toimimme yhteistyössä kaikkien Suomessa toimivien kirkkojen ja kristillisten yhteisöjen kanssa.

Konkreettinen merkki suomalaisessa kontekstissa toteutuneen reformaation velasta reformaation saksalaisille isille on Helsingin tuomiokirkko, jossa Lutherin, Melancthonin ja Agricolan patsaat seisovat yhdessä samassa kirkossa, joka rakennettiin aikanaan Nikolain kirkoksi ortodoksien tsaarin alaisessa suurherttuakunnassa.

Kontekstiamme kuvaakin sattuvasti myös ekumeenisen strategiamme kannessa oleva kuva Helsingin tuomiokirkosta ja ortodoksisesta Pyhän kolminaisuuden kirkosta.

Tänä keväänä (2010) julkistettiin suomalais-ruotsalaisen luterilais-roomalais-katolisen ekumeenisen dialogin tulokset teemanaan Vanhurskauttaminen kirkon elämässä. Dialogin tuloksena suositellaan, että poikkeuksia voitaisiin laajentaa ehtoollisen vietossa luterilaisten ja katolisten kesken ja että luterilaiset kirkot ja katolinen kirkko ainakin Suomessa ja Ruotsis-

sa voisivat kutsua toisiaan sisarkirkoiksi. Toivomme, että sisarkirkko-konseptiota voitaisiin nykyistä laajemminkin käyttää ekumeenisesti hedelmällisesti. Ehtoollisen luonnetta ja piispan virkaa koskevan merkityksellisen yhteisymmärryksen pohjalta dokumentissa katsotaan, että kirkkojemme tehtävä on arvioida, mitä mahdollisuuksia dialogikertomus tarjoaa ja mitä esteitä on vielä näkyvän ykseyden tiellä. Toivomme, että vuoden 2017 näkökulmasta myös tämä dialogi ja sen tulokset voivat osaltaan edistää hyvää ekumeenista lopputulosta.

Piispanvirka kirkon apostolisessa missiossa¹

Matti Repo

I

Tampereen piispantalossa on suuri seinämaalaus, jonka aihe on otettu Luukkaan evankeliumin 5. luvusta. Siinä Jeesus kutsuu kalastajia opetuslapsikseen. Hän sanoo Pietarille: ”Älä pelkää, tästedes saat saaliiksi ihmisiä.” Tuon maalauksen edestä ovat lukemattomat uudet papit lähteneet hoitamaan virkaansa. Olen usein viitannut siihen pappisvihkimyksen jälkeisillä kirkkokahveilla pitämässäni puheissa. Kuva sopii piispantaloon; esittäähän se apostolien saamaa tehtävää, joka kirkolla edelleen on ja joka palautuu aina itse Kristukseen asti.

Markuksen evankeliumin kuudennessa luvussa kerrotaan Jeesuksen lähettäneen kaksitoista opetuslastaan. He saavat tehtäväkseen julistaa kääntymystä, parantaa sairaita, ajaa ulos henkiä ja aterioida ihmisten kanssa. Kun opetuslapset palaavat takaisin, heitä ensimmäisen kerran evankeliumeissa kutsutaan ”apostoleiksi” eli lähetetyiksi. Heti tämän jälkeen Jeesus opettaa koko päivän suurta ihmisjoukkoa, jota hänen käy sääliksi, koska *”he olivat kuin lammaslauma paimenta vailla”*. Jeesus antaa apostoleille tehtäväksi ruokkia heidät, mutta tekee itse ruokkimisihmeen siunaamallaan viidellä leivällä ja kahdella kalalla. Apostoleille annetuissa tehtävissä

on kirkko nähnyt yhteyden paitsi opettamisen, parantamisen ja ruokkimisen myös eukaristian sakramentin viettämisen välillä (Mark. 6:30-44).

Evankeliumeissa on monia muitakin kuvauksia siitä, miten Jeesus lähettää omansa. Uuden testamentin todistuksen mukaan kirkko, Jumalan uusi kansa, on kokonaisuudessaan missionaalinen eli sen olemukseen kuuluu lähetettynä oleminen. Missio ei siten ole kirkon itselleen valitsema tehtävä, vaan se pohjautuu itse kolmiyhteisen Jumalan toimintaan, josta kirkko on osallinen. Kirkonkin olemus perustuu Kolmiyhteisen Jumalan työhön Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä. Isä lähettää Pojan, Poika lähettää kirkon ja rukoilee Isää lähettämään sille Pyhän Hengen.

Johanneksen evankeliumissa Jeesus puhalttaa apostoleihin päin ja sanoo heille: *”Ottakaa Pyhä Henki. Jolle te annatte synnit anteeksi, hänelle ne ovat anteeksi annetut. Jolta te kiellätte anteeksianton, hän ei saa syntejään anteeksi.”* (Joh. 20:22-23) Evankeliumin julistaminen on kirkon tehtävä, josta erityisesti apostolit ovat vastuussa. Heidän seuraajinaan piispoilla on vastuu kirkon lähetystehtävästä.

¹Luento pidetty Helsingin yliopiston systemaattisen teologian osastolla 16.2.2010.

II

Uudessa testamentissa ei esiinny vielä sel- laista valmista virkarakennetta, joka tun- netaan välittömästi apostolien jälkeisiltä vuosisadoilta. Vaikka esim. pastoraalikir- jeissä esiintyy käsite ”kaitsija” (*episko- pos*), ei voida vielä sanoa kyseessä olevan sellaisen piispanviran, jonka me tunnem- me. Uudessa testamentissa ei vielä tehdä selkeää eroa kaitsijoiden ja vanhimpien välillä. Apostolit asettivat seurakuntiin kaitsijoita, mutta kirkon itäisessä osassa seurakuntien hallintoa hoitivat juutalai- sen synagogan mallin mukaiset vanhim- mistot (*presbyterion*). Aluksi *episkopos* oli vastuussa yhden kaupungin yhdestä seurakunnasta. Hänen apunaan toimi kir- kon läntisissä osissa diakonos. Varsin pian piispanvirka kuitenkin kehittyi vastuul- liseksi laajemman alueen seurakunnista, joita hoitivat piispan valtuuttamat presby- teerit. Pappisvirka, jonka me tunnemme, on siten kehittynyt vanhimman virasta.

Apostolisten isien kirjoituksin kuuluvissa Ignatios Antiokialaisen kirjeissä esiintyy jo kehittynyt kolminainen piispan, papin ja diakonin virka. Ignatios kärsi marttyy- rinkuoleman n. 110, joten hänen kirjoituk- sensa ovat lähes Uuden testamentin ajalta. Ignatios kirjoittaa smyrnalaisille:

Seuratkaa kaikki piispaa niin kuin Jeesus Kristus Isää, ja vanhimpia niin kuin apos- toleja. Diakoneja taas kunnioittakaa kuin Jumalan käskyä. Älköön kukaan ilman piispaa toimittako mitään seurakunnallis- ta toimitusta. Sellaista ehtoollista pidettä- köön pätevänä, joka tapahtuu piispan tai hänen valtuuttamansa henkilön toimesta. Minne piispa ilmaantuu, siellä olkoon lau-

ma, samoin kuin katolinen kirkko on siel- lä, missä Jeesus Kristus on. Ilman piispaa ei ole lupa toimittaa kastetta eikä rakkau- denateriaa. Mutta minkä hän hyväksi nä- kee, on Jumalallekin otollista, jotta kaikki, mitä te teette, olisi turvallista ja pätevää. (Smyrn. 8:1-2)

Varhainen kirkko omaksui jo varhain vir- karakenteen, jossa piispalla oli keskeinen asema kirkon missiossa. Piispan tehtävä- nä on edustaa Kristusta ja kaitsea kirkkoa kuin paimen laumaansa. Kristuksen edus- taminen ei kuitenkaan tapahdu suoraan tai välittömästi, vaan apostolien saamassa tehtävässä. Piispan vihkimisessä hänelle rukoillaan Pyhää Henkeä, että hän voisi toimittaa apostolista virkaa, johon sisältyy seurakunnan kaitseminen evankeliumin sanalla, eukaristisen jumalanpalveluksen johtaminen sekä uusien viranhaltijoiden vihkiminen. Nämä osa-alueet näkyvät hy- vin 200-luvun alusta säilyneessä Rooman kirkkojärjestyksessä, jota kutsutaan Hip- polytuksen apostoliseksi traditioksi (*Tradi- tio apostolica*). Siinä annetaan ohjeet paitsi jumalanpalveluksen viettämiseen myös eri virkoihin valitsemiseen ja vihki- miseen. Piispan vihkirukouksessa rukoil- laan kätten päällepanemisen yhteydessä Pyhän Hengen lahjaa vihittävälle:

Suo hänelle valta antaa ylimmäisen papin hengessä syntejä anteeksi käskysi mukai- sesti ja asettaa virkoihin säädöstesi mu- kaisesti, sekä apostoleille antamallasi val- lalla vapauttaa kaikista kahleista. Olkoon hän lempeänä ja sydämeltään puhtaana sinulle mieliksi ja kantakoon hän sinul- le tuoksuva uhria palvelijasi Jeesuksen Kristuksen välityksellä, hänen jonka kaut- ta sinulle, Isä ja Poika ja Pyhän Hengen

kanssa kuuluu kirkkaus, valta ja kunnia nyt ja iankaikkisesta iankaikkiseen.

(Trad. ap. 3:10-13)

Piispan tehtävänä on uskon vastaanottaminen ja eteenpäin antaminen (lat. tradere) sellaisena kuin se saatiin poisnukkuneelta apostolien sukupolvelta. Alun perin tehtävän saivat ne, jotka olivat nähneet Herran, mutta nyt traditio on annettu koko kirkon säilytettäväksi kaikissa paikalliskirkoissa. Sitä varten tarvitaan piispan virka. Irenaeus Lyonilainen kirjoittaa piispan saavan Hengeltä erityiset ”totuuden lahjat” (*Adv. haer.* IV, 26, 5).

Viran keskeisen aseman tarkoituksena ei ole korostaa inhimillistä hierarkiaa, vaan taata, että sakramenttien vietossa itse Kristus on läsnä. Piispan vastuulla on paitsi kirkon pysyminen apostolisessa uskossa myös kirkolle annettujen erilaisten hengellisten lahjojen yhteen kokoaminen, jotta kirkko eläisi keskinäisessä yhteydessä eli kommuuniossa. Piispa opettaa evankeliumin sanomaa, vaalii oikeaa uskoa ja kokoaa yhteen. Siksi hänen tulee johtaa eukaristian viettoa ja olla itse Kristuksen läsnäolon palveluksessa.

Missä piispa johtaa eukaristiaa, siellä tulee näkyviin kirkon todellinen luonne ja rakenne: kirkko on tällä paikkakunnalla elävien kaikkien kristittyjen koinonia kaikkine lahjoineen yhdessä ja samassa Kristuksen ruumiissa. Ellei piispa johda eukaristiaa, sen tekee joku hänen valtuuttamansa pappi. Siksi paikallisseurakuntien messuissa myös rukoillaan aina piispan puolesta, jopa nimeltä mainiten. Yhteinen rukous liittää seurakunnan yhteen Kristuksen ruumiissa.

III

Keskiajan loppua kohti tultaessa piispanvirka ei enää ollut samalla tavalla kirkon missiosta vastaavassa asemassa, vaan kirkon perusviraksi muodostui paikallista jumalalpalvelusta viettävän papin virka. Piispanvirasta oli tullut organisaation edellyttämä ylärakenne, jolla oli hallinnollinen vastuu hiippakunnan asioissa. Reformaatio peri keskiajan kirkolta seurakuntakeskeisen virkakäsityksen, mikä näkyy *Augsburgin tunnustuksessa* (1530). Augustanan V ja VII artikkelit kirkon virasta sekä kirkon ykseydestä asettavat painon paikalliseen seurakuntaan sekä siinä tapahtuvaan evankeliumin julistamiseen ja sakramenttien toimittamiseen. Piispanvirkaa ei näissä artikloissa mainita, ei myöskään asianmukaista virkaan kutsumista (vihkimistä) käsittelevässä artiklassa XIV.

Mutta voidaan perustellusti väittää, että paikalliset kirkon tuntomerkit (virka, saarna, sakramentit) asettuvat oikeaan kokonaisuuteen vain piispanviran yhteydessä, sillä piispojen vastuulla on edelleen reformaattoreidenkin mielestä kirkon ykseys sekä pysyminen evankeliumin opissa. Augustanan viimeinen artikla ”Kirkollisesta vallasta” on tunnustuksen pisin, ja voidaan väittää koko asiakirjan huipentuvan siihen, sillä juuri piispanviran tehtävänä on jumalallisen oikeuden perusteella (*jure divino*) harjoittaa kokonaiskirkollista seurakuntien johtamista Jumalan sanalla. Seurakuntien tulee suostua kaitsentaan:

Kun siis on kysymys piispojen tuomio- ja hallitusvallasta, on tehtävä ero maallisen käskyvallan ja kirkollisen vallan välillä. Tämän johdosta evankeliumin mukaan,

tai kuten on tapana sanoa, jumalallisen oikeuden mukaan, tämä tuomio- ja halitusvalta kuuluu piispoille piispoina, ts. henkilöinä, joille on uskottu sanan ja sakramenttien virka. Se sisältää oikeuden antaa anteeksi syntejä, hylätä evankeliumin kanssa ristiriidassa olevat opit sekä erottaa seurakunnan yhteydestä sellaiset, joiden jumalattomuus on yleisesti tunnettua, pelkällä sanalla ilman inhimillisiä pakkokeinoja. Seurakuntien tulee välttämättä jumalallisen oikeuden perusteella osoittaa siinä heille kuuliaisuutta tämän sanan mukaisesti: Joka kuulee teitä, hän kuulee minua.

(CA XXVIII)

Augustanan artiklassa XXVIII tehdään ero piispojen evankeliumin oppiin kuuluvaa sanan vallan sekä inhimillisen joht aseman välillä. Piispoilla ei ole oikeutta vaatia jumalallista arvovaltaa ohjeille, joilla omatuntoja sidotaan evankeliumin kanssa ristiriidassa oleviin tapoihin. Sitä vastoin Augsburgin tunnustuksen julki lukemisen jälkeen laadittu katolinen vastakirjoitus *Kumoamus (Confutatio, 1530)* nimenomaan argumentoi, ettei näitä kahta puolta voi erottaa piispan vastuusta. Siksi myös näille ohjeille kuuluu sama arvovalta kuin sanan julistukselle ja sakramenttien toimittamiselle:

Näistä ja monista muista kirjoituksista käy selvästi ilmi, että piispoilla ei ole ainoastaan valtaa jakaa sanaa ja sakramentteja, vaan myös valta johtaa, rangaista ja opastaa alamaisiaan, jonka perusteella he lopulta tulevat autuaiksi. Siellä missä on valta johtaa, on välttämättä oltava myös valta tuomita, tehdä päätöksiä, tutkia ja antaa säädöksiä, jotka ovat hyviä ja järke-

viä ikuisen autuuden saavuttamisen kannalta.

(Confutatio XXVIII)

Tarkkaan lukien *Kumoamus* ei käsittele lainkaan piispan virkaa sen hengellisestä tehtävästä vaan määräysvallasta käsin. Kun lähtökohdaksi ei oteta apostolista missiota vaan apostolinen auktoriteetti, päädytään vaatimaan piispan kaikelle tuomiovallalle jumalallisen oikeuden asemaa. – Debatti jatkuu *Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa*. Sen mukaan piispoilla on oikeus antaa sääntöjä, mutta ei niin, että niiden väitettäisiin olevan välttämättömiä oikean jumalanpalveluksen kannalta, vaan rauhan ja järjestyksen säilyttämiseksi (AC XXVIII).

IV

Luterilaisten tunnustuskirjojen seurakuntakeskeisyys asettaa painon papinviralle kirkon perusvirkana. Tunnustuskirjoissa argumentoidaan sen puolesta, että papin ja piispan virka on pohjimmiltaan sama; kummallakin on sama jumalallinen auktoriteetti, joka koskee evankeliumin julistamista ja sakramenttien jakamista. Tosin piispan viralla myönnetään virkaan kuuluvan kirkkokurin ulottuvan yhtä paikallisseurakuntaa laajemmalle. Luterilaiset olisivat halunneet säilyttää viran kolmijakoisuuden, mutta reformaation kotimaassa piispat eivät tulleet reformaation puolelle. Siksi luterilaiset ovat korostaneet papin ja piispan virkojen olemuksellista ykseyttä. Melanchthon kirjoittaa monessa kohdin sanan ja sakramenttien viran olevan pohjimmiltaan yksi ja sama, *unum et idem misterium*.

Sitä vastoin katolinen vastareformaatio korosti piispuuden eroavan papeudesta. Trenton konsiiliin (sessio XXIII v. 1563) mukaan piispan, papin ja diakonin kolmijako perustuu jumalalliseen säätämykseen (*divina ordinatione*, DS 1776). Oikeastaan vasta tässä on katolisessa teologiassa lukittu piispanviran lähtökohtainen ero pappisvirkaan nähden. Tosin ”jumalallista säätämystä” koskeva sanamuoto on lievempi kuin mitä olisi ”jumalallinen oikeus”. Neljä vuosisataa myöhemmin valitsi Vatikaanin toinen konsiili varovaisemman tien ja pidättyi perustelemasta virkojen eroa jumalallisella järjestyksellä ja viittaasi sen sijaan traditioon: virkaa on ammoisista ajoista alkaen (*ab antiquo*) hoidettu diakonin, papin ja piispan kolmessa vihkimyksessä (LG 28).

Myöskään luterilaisille ei ole aivan selvää, missä mielessä apostolinen sanan ja sakramenttien virka on yksi ja missä mielessä papin ja piispan välillä on ero. Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa virkojen eron puolesta puhuu se, että piispan virkaan ”vihitään” eikä ”aseteta” (Saksassa ja Yhdysvalloissa on käytössä virkaan asettamiseen eikä vihkimiseen viittaava termi). Jos vihitty piispa siirtyy hiippakunnasta toiseen, häntä ei enää vihitä, vaan hänet asetetaan virkaan (KJ 18:2 §). Toisaalta virkaan vihkimisen ja asettamisen eroa ei ole liturgisesti määriteltä, vaan *Kirkollisten toimitusten kirjan* mukaan myös jälkimmäisissä tapauksissa tulee käyttää virkaan vihkimisen kaavaa ”soveltuvin osin”. Varsinaisen eron tulisi ilmetä siinä, mitä vihkirukouksessa pyydetään; siinähan rukoillaan Pyhän Hengen lahjaa eli viran karismaa. Mikäli kirkolla on olemuksellinen eikä funktionaalinen

käsitys virasta, se ei rukoile kahta kertaa samaa viran lahjaa, mutta se voi rukoilla tämän karisman palamista täydellä liekillä (vrt. 2 Tim. 1:6). Kätten päällepaneminen siunaamistoimituksena on toistettavissa, vaikka samaan virkaan ei voi vihkiä kahta kertaa. Pappisvirkaan vihitty voidaan asettaa kappalaisen tai kirkkoherran virkaan ja rukoilla hänelle viisautta, voimia ja Pyhän Hengen johdatusta, mutta piispan virkaan vihittäessä hänelle rukoillaan Pyhän Hengen lahjaa.

Luterilaisille tuntuu olleen myös epäselvää, kuuluuko piispuus kirkon olemiseen (*esse*) vai sen hyvinvointiin (*bene esse*). Näyttää siltä, että Pohjoismaissa, etenkin Ruotsissa ja Suomessa on vahvempi käsitys piispuudesta kuin Saksassa; meillähän piispanvirka säilyi reformaation yli, kun taas Saksassa se palautui vasta ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Ekumeeninen kehitys on sittemmin 1900-luvulla vaikuttanut paljon niin luterilaisten kuin muidenkin kirkkojen piispuuden ymmärtämiseen. Liikkeen piirissä käyty kirkkopillinen keskustelu on ensinnäkin vahvistanut missiologista keskustelua ja sen myötä myös virkateologiaa. On tapahtunut syvenemistä kirkon missionaalisen olemuksen ymmärtämisessä sekä piispanviran näkemisessä kirkon apostolisesta missiosta vastaavana virkana.

V

Katolisen kirkon piirissä kehitys on nähtävissä selvimmin Vatikaanin ensimmäisen ja toisen konsiilin välillä. Ensin mainittu korosti (tietyn poliittisen kehityksen tuloksena) paavin asemaa. Koko kirkon ja kristillisyyden kannalta avainasemaan

nostettiin Rooman piispa, jonka korostettiin olevan uskonasioissa erehtymätön, kun hän antaa oppia tai moraalia koskevan lausunnon *ex cathedra*. Vatikaanin ensimmäisen konsiilin asiakirjan *Pastor aeternus* (1870) otsikko viittaa Kristukseen iankaikkisena paimenena, mutta kirkon ajallisen hahmon lähtökohdaksi asetetaan Pietari, apostolijoukon pää. Hänen seuraajansa Rooman piispa on paitsi piispojen ja pappien, myös kaikkien uskovien välisen ykseyden pysyvä alku, näkyvä merkki ja perusta (DS 3051).

Toisenlaisilla äänenpainoilla puhuu Vatikaanin toisen konsiilin kirkko-opillinen asiakirja *Lumen Gentium* (1964). Lähtökohtana koko kirkkoa koskevalle tarkastelulle ei ole Kristuksen antama valtuutus Pietarille vaan Jumalan työ Isänä, Poikana ja Pyhänä Henkenä jo ennen apostolien aikaa. Jumalalla, Isällä on aikojen alusta lähtien pelastussuunnitelma koota kaikki yhteen. Kristus, joka perustaa kirkkonsa, kutsuu Jumalan kansan, antaa sille monia lahjoja ja lähettää sen kokonaisuutena. Isä lähetti Pojan maailmaan toteuttamaan Jumalan suunnitelmaa koko ihmiskunnan hyväksi.

”Kirkko on ikään kuin sakramentti eli mitä lähimmän Jumala-yhteyden ja ihmiskunnan ykseyden merkki ja välikappale” (LG 1). Maailma on luotu tulemaan yhteyteen Jumalan kanssa Kristuksessa. Sitä varten Hän lähetti myös Poikansa, sillä Jumala oli jo ennen maailman perustamista valinnut meidät lapsikseen. Kirkolla on sakramentaalinen, eukaristinen tehtävä maailmassa; se toteuttaa Pyhässä messussa lunastusta nykyistämällä Kristuksen antaman uhrin maailman puolesta (LG 3). Kuten Kristus

sanoi, ”kun minut ylennetään maasta, niin minä vedän kaikki tyköni” (Joh 12:32), niin ehtoollisen sakramentissa toteutetaan sitä, mitä Kristus ristillä on antamallaan uhrilla saanut aikaan. Niin eukaristiassa myös se leipä, joka kohotetaan nähtäväksi, ei ole ainoastaan Kristuksen sakramentiaalinen vaan myös ekklesiaalinen ruumis eli kirkko, jonka hän kokoaa ja nostaa luokseen. Pojan tehtävän tultua täytetyksi Isä lähetti Pyhän Hengen tekemään eläväksi ja johdattamaan kirkkoa.

Lumen gentium viittaa piispojen keskinäiseen yhteyteen Rooman piispan kanssa kuten *Pastor aeternus*, mutta siitä eroten se tarkastelee Jumalan kansaa paikalliskirkkoissa, joita piispat kaitsevat Kristuksen sijaisina. Jokainen paikallinen kirkko, jossa vietetään oikeaa eukaristiaa, on katolinen kirkko (LG 26, 27). Piispojen sanotaan saaneen ”pyhän vallan”, mutta heidänkin tähdennetään olevan ”veljiensä palveluksessa, jotta kaikki, jotka kuuluvat Jumalan kansaan ja siten nauttivat todellista kristityn ihmisen arvoa, pyrkisivät yhdessä vapaasti ja järjestystä noudattaen samaan päämäärään ja saavuttaisivat pelastuksen” (LG 18). Piispojen keskeiset tehtävät koskevat evankeliumin julistamista:

Piispojen tärkeimpien tehtävien joukossa nousee evankeliumin julistaminen ensisijalle. Piispathan ovat uskon sanansaattajia, jotka johdattavat uusia opetuslapsia Kristuksen tykö, ja he ovat virallisia eli Kristuksen arvovallan saaneita opettajia, jotka saarnaavat heille uskotulle kansalle uskon- ja elämänohjeita, valistavat uskovia Pyhän Hengen valolla tuomalla Ilmoituksen aarreitasta esille uutta ja

vanhaa (vrt. Matt. 13:52), saavat uskon kantamaan hedelmää ja varjelevat valppaasti laumaansa uhkaavilta erehdyksiltä (vrt. 2 Tim. 4:1-4). Piispoja, jotka opettavat yhteydessä Rooman piispaan, kaikkien tulee kunnioittaa jumalallisen ja katolisen totuuden todistajina. (25)

Kristus lähetti kirkkonsa lähettämällä ensin apostolikollegion, jonka johtajaksi hän asetti Pietarin. Pietarilla on johtoasema, mutta ei erillään apostolikollegiosta, eivätkä apostolit edusta Pietaria vaan Kristusta. Apostolien jälkeen kaikki piispat kuuluvat kollegioon, heitä ei voida vihkiä kollegion ulkopuolella, vaan heillä tulee olla keskinäinen yhteys. Tätä edellyttää nimenomaan kirkon saama apostolinen tehtävä yhteisessä evankeliumissa, missio yhteisessä uskossa. Siksi myös piispat vihitään kollegiaalisesti; jokaisessa piispanvihkimyksessä tulee ekumeenisen tavan mukaan olla vähintään kolme piispaa laittamassa kätensä vihittävän pään päälle. Nämä edustavat naapurihippakuntia eli naapurikirkkoja, jotka ottavat uuden piispan kollegionsa.

Kirkko on paikalliskirkkojen eli hiippakuntien kommuunio, ei ylhäältä alas Pietarin seuraajan hierarkkisesti hallitsema monoliitti, vaan paikalliskirkkojen elävä yhteys. Tästä tosin vallitsee erilaisia tulkintoja; nykyinen paavi korostaa universaaliutta ennen paikallisuutta, kokonaisuutta ennen osia ja kommuuniota Pietarin seuraajan kanssa ennen piispojen keskinäistä yhteyttä. Perustava sakramentti on näet kaste, joka yhdistää Kristukseen, mutta toinen lähtökohta olisi korostaa kutakin paikallista kirkkoa ja piispan johtamaa eukaristian sakramenttia.

Piispojen kollegio on perinyt apostoleilta lähetystehtävän, jonka Kristus on antanut koko kirkkolleen. Piispuus kuuluu näin olleen kirkon missionaaliseen kokonaisuuteen. Piispoilla on erityinen vastuu kirkon lähetystehtävästä, kuten käy ilmi Vatikaanin toisen konsiilin lähetysteologisesta asiakirjasta *Ad gentes* (1965):

Kirkolla on siis velvollisuus levittää uskoa ja Kristuksen pelastusta, ja tämä velvoitus perustuu ensiksikin nimenomaiseen käskyyn, joka apostoleilta on periytynyt piispainkollegiolle, jonka avustajina toimivat papit ja joka on yhteydessä Pietarin seuraajaan, Kirkon ylimmäiseen paimeneen; toiseksi velvoitus perustuu siihen elämään, jonka Kristus antaa virrata jäseniinsä. (AG 5)

Piispainkollegion – apostolikollegion seuraajan – jäsenenä ovat kaikki piispat saaneet vihkimyksen ei vain jotain määrättyä hiippakuntaa vaan koko maailman pelastumista varten. Kristuksen antama tehtävä evankeliumin saarnaamisesta kaikille luoduille (Mark 16:15) koskee Pietarin kanssa ja hänen alaisinaan ennen kaikkea ja välittömästi juuri heitä. (AG 38)

VI

Vatikaanin toisen konsiilin kirkko-opillisilla ja missiologisilla asiakirjoilla *Lumen gentium* ja *Ad gentes* on ollut huomattava vaikutus ekumeenisen liikkeen kehitykseen. Ne ovat näyttäneet muidenkin tunnustuskuntien piirissä suuntaa kohti syvempää kirkon itseymmärrystä lähetettynä yhteisönä sekä piispan viran näkemistä kirkon apostolisessa missiossa. Piispan tehtävä on ennen muuta hengellinen, ei

hallinnollinen. Hänen kutsumuksensa on yhdessä piispojen kollegiossa pitää koossa uskovien koinonia, kaikkien kastettujen osallisuus Kristuksesta yhteisessä sakramenttaalisessa elämässä. Kaikkien paikalliskirkkojen tulee pyrkiä ykseyteen, ”jotta maailma uskoisi” (Joh. 17:21).

Piispanviran tarkastelu kirkon apostolisen mission kannalta on antanut myös uuden näkökulman ns. apostoliseen jatkumoon (*successio apostolica*). Piispan vihkiminen apostolisessa jatkumossa ei ole irrotettavissa piispojen keskinäisestä kollegiosta eikä koko kirkon yhteydestä. Sitä ei tule tarkastella kapeana putkena, jota pitkin aito apostolisuus virtaa kuhunkin aikaan (*“pipeline-theory”*), vaan apostolinen usko varjeltuu koko kirkon yhteydessä, jossa piispat ovat ykseyden ja jatkuvuuden merkkejä niin historiassa taakse- ja eteenpäin kuin samassa ajassa toisiin paikalliskirkkoihin nähden. Kirkon apostolisuutta kannattelee useampi kuin vain yksi tekijä; sellaisia ovat mm. tunnustukset, sakramentit, liturgia.

Piispan vihkiminen historiallisessa jatkumossa on ”merkki, ei takuu” kirkon pysymisestä apostolisena. Tämä näkökanta nousi alun perin esiin *Faith and Order*-komission työskentelyssä (Accra 1974), ja se kristallisoitui asiakirjassa *Kaste, ehtoollinen ja virka* (BEM, Lima 1982). Piispaallinen suksessio voi sen mukaan sekä olla merkki kirkon ykseydestä että palvella ykseyden saavuttamista. Vaikka kaikilla kirkoilla ei ole piispan virkaa, niillä on kuitenkin joitain kaitsentaa (*episkopé*) varten asetettuja virkoja tai sitä palvelevia rakenteita. BEM ehdotti piispattomille kirkoille vapautta omaksua

itselleen piispaallinen järjestys ilman, että niiden pitäisi samalla hyväksyä näkemys, jonka mukaan niiden tähänastisen käytännön mukaan harjoitettu virka olisi jollain tavalla epäpätevä (BEM III/38). Piispanvirka tuli nähdä nimenomaan kirkon apostolisen mission, ykseyden ja jatkuvuuden palveluksessa:

Piispat saarnaavat Jumalan sanaa sekä valvovat sakramenttien hoitoa ja kirkkokuria siten, että he toimittaessaan tätä paimenvirkaa edustavat kirkossa johtajuutta, jatkuvuutta ja ykseyttä. Heidän on huolehdittava pastoraalisesta johtamisesta sillä alueella, johon heidät on kutsuttu. He palvelevat toiminnallaan kirkon opetuksen, jumalanpalveluselämän ja sakramenttien hoidon apostolisuutta ja ykseyttä. Heillä on vastuu kirkon lähetystehtävän johtamisesta. He asettavat oman alueensa kristillisen seurakunnan koko kirkon laajempiin yhteyksiin ja suhteuttavat vastaavasti universaalisen kirkon heidän omien paikallisseurakuntiensa elämään. Yhteistyössä presbyteerien, diakonien ja koko seurakunnan kanssa he vastaavat siitä, että kirkon virka ja siihen liittyvä valta annetaan asianmukaisessa järjestyksessä uusille henkilöille. (BEM III/29)

Pohjoismaiden ja Baltian luterilaisia sekä Britannian ja Irlannin anglikaaneja yhdistävä Porvoon yhteinen julkilausuma tuli mahdolliseksi BEM-asiakirjan luomalla pohjalla. Porvoo korostaa piispuutta ”koordinaation” virkana. Se on olemassa Jumalan moninaisten lahjojen yhteen saatamiseksi. Piispanvirka palvelee kirkon ykseyttä Pyhän Hengen karismojen moninaisuudessa. (Oikeastaan sama koor-

dinaation haaste ulottuu Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa nykyään yhä polttavampana myös kirkkoherroille, niin suuria ovat seurakuntien työyhteisöt.) Tätä tehtävää varten on Porvoon mukaan asetettu ”kaitsennan virka”, *episkopé*. Kaitsenta on koko yhteisön elämästä huolehtimista, pastoraalista hoitoa ja Kristuksen lauman ruokkimista niin kuin Kristus on käskennyt. Sitä hoidetaan yhteydessä muiden seutujen kristittyjen kanssa. Kaitsenta on välttämätöntä koko kirkolle, ja sen uskollinen harjoittaminen evankeliumin valossa on olennaisen tärkeää sen elämälle (Porvoo 42). *Lumen gentium* ja BEM ovat näyttäneet tietä sellaiselle piispan viran kuvaukselle, jonka myös Porvoo antaa ja jossa painottuu piispan hengellinen vastuu evankeliumin julistajana ja sakramenttien toimittajana sekä ykseyden ja jatkuvuuden palveluksessa:

Kirkon ja sen tehtävän kaitsenta on piispan erityinen velvollisuus. Piispan viran tehtävänä on palvelu ja yhteyden ylläpitäminen uskovien yhteisön sisällä ja koko yhteisön kanssa maailmaan päin. Piispat saarnaavat sanaa, toimittavat sakramenteja ja harjoittavat kirkkokuria. Siten he ovat kaitsennan, jatkuvuuden ja ykseyden viran edustajia kirkossa. Heillä on pastoraalinen vastuu alueesta, johon heidät on kutsuttu. He palvelevat kirkon opetuksen, jumalanpalveluksen ja sakramenttielämän apostolisuutta, katolisuutta ja ykseyttä. Heidän vastuullaan on johtajuus kirkon toteuttaessa lähetystehtävänsä. Mitään näistä tehtävistä ei pitäisi hoitaa erillään koko kirkosta.
(Porvoo 43)

Piispan virka kuuluu koko kirkon yhtey-

teen, ja sitä tulee hoitaa paitsi henkilökoh-
taisesti myös yhdessä muiden vihittyjen
kanssa sekä koko kristittyjen yhteisön
yhteydessä. Tästä syystä niin BEM-asia-
kirjan kuin Porvoon sopimuksen piiris-
sä useimmissa kirkoissa myös maallikot
osallistuvat kirkon hallintoon ja sen mis-
sion hoitamiseen. Mutta jälleen piispalla
on erityinen tehtävä kaiken yhteen koko-
amisessa kirkon apostolisen jatkuvuuden
tähden:

*Kaitsennan virkaa hoidetaan henkilökoh-
taisesti, kollegiaalisesti ja yhteisöllisesti.
Se on henkilökohtaista, koska Kristuksen
läsnäolon merkinä kansansa keskuu-
dessa voi parhaiten olla henkilö, joka on
vihitty julistamaan evankeliumia ja kut-
sumaan yhteisöä palvelemaan Herraa
elämän ja todistuksen ykseydessä. Se on
kollegiaalista, ensiksi koska piispa kokoaa
virkaan vihityt hoitamaan yhdessä viran
tehtäviä ja edustamaan yhteisöä sen asi-
oissa; toiseksi koska piispojen kollegiaa-
lisuuden kautta paikallinen kristittyjen yh-
teisö on yhteydessä laajempaan kirkkoon
ja universaalikirkko tähän yhteisöön. Se
on yhteisöllistä, koska vihityn viran hoita-
misen juuret ovat yhteisön elämässä ja se
tarvitsee yhteisön aktiivista osallistumista
Jumalan tahdon ja Hengen johdatuksen
löytämiseen. Useimmissa kirkoissamme
tämä tapahtuu nykyisin synodaalisesti eli
kirkolliskokouksen muodossa. Piispat,
yhdessä muiden viranhaltijoiden ja koko
yhteisön kanssa ovat vastuussa siitä, että
viran valtuutus välittyy kirkossa eteenpäin
järjestyneessä muodossa.*
(Porvoo 44)

Porvoon julkilausuma kykeni ratkaise-
maan sen ongelman, joka oli noussut

esiin jo Suomen ja Englannin kirkkojen neuvotteluissa 1933-34: miten saavuttaa keskinäinen piispanvirkojen yhteys ilman että saatetaan kyseenalaiseksi tähänastista historiallista ja apostolista jatkuvuutta? Tunnetusti Suomessa oli tiukasti määritelty piispanviran historiallinen jatkuvuus katkennut 1884, kun uuden arkkipiispan oli vihkinyt virkaansa pappi, dogmatiikan professori Axel Fredrik Granfelt. Nyt oli mahdollista nähdä, että myös anglikaanien mukaan apostolisuutta kannattelevat useimmat tekijät, kun koko kirkkoa tarkasteltiin Kristuksen antamasta apostolisesta missiosta käsin.

VII

Luterilaisessa maailmanliitossa on tapahtunut merkittävää kehitystä sitten sen perustamisen 1947. Yhä useammat luterilaiset kirkot ovat omaksuneet piispallisen rakenteen; esimerkiksi Afrikan kirkoista ainoastaan Etiopiassa ei ole piispoja. Tämä kehitys tulee kokonaisuudessaan nähdä toisen maailmansodan jälkeisen ekumeenisen liikkeen yhteydessä, ja sen edellytyksenä on ollut syvenevä ymmärrys kirkon missionaalisesta olemuksesta sekä piispanvirasta sen palveluksessa. Monet luterilais-anglikaaniset sopimukset sekä luterilais-katoliset neuvottelut ovat tuottaneet myös huomattavaa ekumeenista yhteisymmärrystä. Niiden pohjalta laadittiin v. 2002 asiakirja *The Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church*, jonka tarkoituksena oli koota ekumeenisen työskentelyn tuottamat hedelmät. Asiakirja annettiin Winnipegin yleiskokouksessa 2003 jäsenkirkoille tutkittavaksi ja kommentoitavaksi. Saadun palautteen perusteella siitä muokattiin uusi versio, jonka

LML:n neuvosto hyväksyi maailmanliiton 60-vuotisjuhlakokouksessa Lundissa v. 2007.

Uusi asiakirja, joka tunnetaan myös lisänimellä Lund Statement, on merkittävin osin erilainen kuin alkuperäinen. Siinä vahvistettiin synodaalisten rakenteiden osuutta kirkon hallinnossa, mutta samalla etäännytettiin ”kaitsennan virkaa” (*episkopé*) sen persoonallisesta ulottuvuudesta vähentämällä sanan ”piispa” esiintymiä ja laittamalla piispallinen jatkuvuus ja apostolinen jatkuvuus eri koreihin. Näiden muutosten takana lieenee kritiikki erityisesti piispattomilta luterilaisilta kirkkoilta tai sellaisilta piispallisilta kirkkoilta, jotka ovat läheisessä yhteydessä reformoituihin, presbyteriaalisesti hallittuihin kirkkoihin. Vaikuttaa siltä, että joidenkin luterilaisten kirkkojen ekumeeniset sitoumukset estävät niitä hyödyntämästä koko sitä potentiaalia, jota LML:n neuvotteluista anglikaanien ja katolilaisten kanssa olisi saatavissa. Asiakirja kuitenkin tähdentää piispallisen viran avainasemaa kirkon apostolisen mission jatkuvuudessa:

The continuity of the episcopal ministry is important for the apostolic mission of the church. To serve the continuity of the church's apostolic mission is the primary purpose and meaning of "episcopal succession." This succession is witnessed to in the handing on of the faithful oversight of the apostolic mission, manifesting the church's trust that God will maintain the church in faithfulness. The laying on of hands is a prayer for the exercise of the office which is conferred, and the church is confident that God has answered that prayer over the centuries and will conti-

nue to do so. Continuity in episcopal ministry shall bear witness to the church's faithfulness to its apostolic mission, but is no guarantee thereof. Even when episcopal ministry proves unfaithful, which it can do and has done, God's faithfulness holds the church in the truth.
(Lund 56)

BEMin ja Porvoon tapaan Lundin asiakirja laajentaa apostolisen jatkuvuuden käsitettä piispallisesta virasta myös muihin tekijöihin, mutta antaa samalla suuren painoarvon vihkimysten ajalliselle (diakroniselle) jatkuvuudelle sekä samassa ajassa tapahtuvalle (synkroniselle) jatkuvuudelle toisten piispojen ja paikalliskirkkojen kanssa:

Continuity with Christ and the apostles in the church's mission through time and space (diachronically and synchronically) is the fundamental concern in what is generally referred to as "apostolic succession" of the church. This notion also commonly designates the continuity in the ordained ministry through the successive participation in installations (consecrations) of ministers of episkopé by other such ministers. The expression of continuity cannot be historically proved to be an unbroken chain back to Christ and the apostles. The reality of apostolic succession in the church of Christ is not limited to a succession of episcopal ministry. Nevertheless, the fact that installations (consecrations) of episcopal ministers take place with the participation of other such ministers from the same region and from other regions of the world is a way in which churches express their commitment in faith to the unity, catholicity and apostolicity of the

church of Christ in history.
(Lund 57)

Luterilaisia kirkkoja sävyttää siten yhtäältä kehitys vahvemmin piispallisiksi, mutta samaan aikaan niissä on vahva ”demokratiaihanne”, jonka mukaisesti korostetaan kirkon kaikkien jäsenen osallistumista hallintoon ja kirkon johtoon. Niissä on episkopaalis-synodaalinen rakenne.

Luterilaisen maailmanliiton sekä Paavilisen ykseyskomission v. 2006 valmistanut yhteinen asiakirja *The Apostolicity of the Church* ei muodostanut varsinaista läpimurtoa luterilais-katolisessa yhteisymmärryksessä. Sitä näyttää vaivaavan sama rajoittuneisuus kuin LML:n Lundin kokouksessa hyväksyttyä julkilausumaa; pidättäydytään sanomasta liian paljon piispoista ja tähdennetään samalla synodaalisia rakenteita. Vaikuttaakin siltä, että koska luterilaisilla kirkkoilla ei ylipäätään ole yhteistä käsitystä piispanvirasta, niillä on vaikeuksia sanoa mitään jäntevää piispanvirasta kirkon apostolisessa missiossaan. Kun kaitsennan persoonallista ulottuvuutta vähätellään yhteisöllisen hyväksi, tuloksena on sinänsä kaunista demokrati-aa ja byrokrati-aa ja tarvittaessa sähköistä kirkkopolitiikkaakin, mutta ei ole aivan selvää, kirkastuuko samalla kirkon mission hengellinen sisältö vai muuttuuko se hallinnoinniksi.

VIII

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on piispaa koskeva lainsäädäntö kehittynyt suuntaan, jossa korostuu piispan hengellinen vastuu valvojaviranomaisen sijasta. Kehityksen taustalla voidaan pe-

rustellusti väittää olevan se ekumeeninen kehitys, josta kirkko on tullut osalliseksi kansainvälisten kontaktiensa myötä. Myös vanha *Kirkkolaki* lähti liikkeelle piispan tehtävästä kaitsijana, mutta kuvasi sitä lähinnä seurakunnissa tapahtuvan valvonnan kategorioissa:

Piispa, kukin hiippakunnassaan, on seurakuntain ja pappien ylin kaitsija.

Piispa on velvollinen valvomaan, että Jumalan sanaa saarnataan puhtaasti ja väärentämättä kirkon tunnustuksen mukaisesti, sakramentteja oikein jaetaan Kristuksen asetuksen mukaan, jumalanpalvelukset toimitetaan määräysten mukaisesti, kristinopin opetusta sekä seurakunnissa että oppilaitoksissa hoidetaan uskollisesti, hyvää kuria ja siveyttä pidetään voimassa, lähetys- ja diakoniatyötä harjoitetaan, seurakuntain taloutta hoidetaan asianmukaisesti sekä kirkon ja seurakuntain hallinnossa muutoinkin noudatetaan lakia, että papit ja muut viranhaltijat ovat oppinsa puolesta nuhteettomia ja käyttäytyvät elämässään arvokkaasti ja kristillisesti, niin myös että kaikki muukin, mikä kuuluu kirkon sielunhoitoon ja kristilliseen järjestykseen, tapahtuu oikein. (VKL 397 §)

Vuonna 1993 voimaan tullut *Kirkkojärjestys* sen sijaan avaa kaitsennan funktioita useamman verbin avulla. Nyt korostuu piispan henkilökohtainen kutsumus kirkon ykseyden hoitajana sekä hänen vastuunsa seurakuntien ja niiden työntekijöiden auttamisessa heidän tehtävissään. Piispa ”vaalii”, ”tukee”, ”ohjaa” ja ”edistää”. Uusi kirkkojärjestys kiinnittää piispan ja kirkon mission tiiviimmin toisiinsa kuin vanha kirkkolaki:

Piispa, kukin hiippakunnassaan, on seurakuntien ja pappien ylin kaitsija.

Piispan tehtävänä on

1) vaalia kirkon ykseyttä ja edistää kirkon tehtävän toteutumista hiippakunnassa;

2) valvoa, että kirkon tehtävään kuuluvia toimia hoidetaan seurakunnissa uskollisesti kirkon tunnustuksen, kirkkolain, kirkkojärjestyksen ja kirkon vaalijärjestyksen sekä niihin perustuvien määräysten ja ohjeiden mukaan;

3) tukea ja ohjata hiippakuntansa pappeja heidän työssään sekä valvoa, että he hoitavat pappis- ja papinvirkansa velvollisuudet;

4) edistää hyvää työyhteyttä seurakunnissa ja valvoa, että papit ja seurakuntien muut viranhaltijat ja työntekijät ovat oppinsa puolesta nuhteettomia ja käyttäytyvät elämässään kristillisesti,

5) edistää seurakuntien yhteistyötä ja talouden ja hallinnon tarkoituksenmukaista hoitamista sekä valvoa, että näissä toimis- sa noudatetaan voimassa olevia säädöksiä,

6) suorittaa hiippakunnassa vihkitoimitukset ja virkaan asettamiset tai määrätä muun papin suorittamaan tällaiset toimitukset, jollei 5 luvun 1 §:n 2 momentista muuta johdu; sekä

7) suorittaa muut tehtävät ja päättää ne asiat jotka kirkkolain ja kirkkojärjestyksen mukaan hänelle kuuluvat.

(KJ 18:1 §)

Piispan hengellinen vastuu seurakunnista ja työntekijöiden tukeminen heidän tehtävissään nojaavat siihen, että piispa vihitään virkaansa. Vihkimyksen perusteella piispa voi toimia henkilökohtaisella, kollegiaalisella ja yhteisöllisellä tavalla, sillä virkaan vihkimiseen osallistuva piis-

pojen kollegio sekä koko kirkko rukoilevat hänelle Pyhän Hengen lahjaa. Uuden Kirkollisten toimitusten kirjan mukaisen piispanvirkaan vihkimisen rukouksissa korostuvat yksilöllisen opettamisen sijasta yhteisöllisyys, Jumalan kansan palveleminen ja seurakunnan työntekijöiden tukeminen:

*Pyhä Isä, iankaikkinen Jumala.
Me kiitämme sinua siitä,
että suuressa rakkaudessaasi
meitä ihmisiä kohtaan
lähetit ainoan Poikasi
Jeesuksen Kristuksen
meille Vapahtajaksi, sielujemme
paimeneksi ja ylipapiksi.
Kiitämme sinua siitä, että perustit
kirkkosi maan päälle
ja annoit sille kaitsijan viran.*

*Me rukoilemme: Anna Pyhän Hengen
lahja palvelijallesi NN:lle,
joka nyt on vihitty piispan virkaan.
Anna hänelle kestävyyttä ja uskollisuutta,
nöyryyttä ja viisautta kansasi
palvelemissa.
Rohkaise häntä julistamaan
evankeliumia puhtaasti
ja puolustamaan totuuttasi.
Auta häntä tukemaan seurakuntien
työntekijöitä ja muita vastuunkantajia.
Täytä hänet rauhallasi ja anna
hänelle luottamus siihen,
että sinä olet hänen kanssaan.
Vahvista hänen uskoaan, toivoaan
ja rakkauttaan.
Tätä pyydämme Poikasi
Jeesuksen Kristuksen kautta,
joka sinun ja Pyhän Hengen kanssa
elää ja hallitsee iankaikkisesta
iankaikkiseen.*

Dietrich Bonhoeffer ja Jumala-puhe tänään¹

Tomi Karttunen

“...jumalihminen Jeesus Kristus, tämä on se pyhä salaisuus, jota suojelemaan ja säilyttämään teologia on tarkoitettu. ... säilyttää Jumalan ihme ihmeenä, ymmärtää Jumalan salaisuus salaisuutena, sitä puolustaa, sitä ylistää. Siten eikä mitenkään muuten vanha kirkko sen tarkoitti, kun se paneutui väsymättömällä palolla triniteetin ja Jeesuksen Kristuksen persoonan salaisuuteen. ... Tuon ajan kovat käsitteet ovat kuin kivet, joista lyödään tulta. ...

...Luterilaisen kirkon anti vanhakirkolliseen kristologiaan oli ... genus majesticum -opissa, eli inkarnaatiossa tapahtuneessa jumalallisen luonnon ominaisuuksien välittämisessä inhimilliselle luonnolle. ... Kirjoitukset opettavat niin ja siten ilmaistaan Jumalan syvin ja viimeisin yhdistyminen ihmisen kanssa, niin että voimme sanoa Lutherin kanssa: ... 'Heramme Jumalan kunnia on, että hän antaa itsensä niin syvälle lihaan [Fleisch]'. ... Vasta tästä käsin avautuu pyhän ehtoollisen ja Herran sanojen ymmärtäminen: 'Tämä on minun ruumiini!'”

Tämä lainaus Dietrich Bonhoefferin kirjeestä kouluttamilleen papeille joulukuulta 1939 osoittaa, miten syvästi hän modernin teologian klassikkona on ankuroitunut luterilais-vanhakirkolliseen traditioon ja trinitaaris-kristologiseen raamatuntulkintaan.

teologian, jumalapuheen lähtökohtana. Oppi Kristuksesta Jumalana ja ihmisenä on hänelle selvästi perusta sille, miten teologiassa puhutaan Jumalan läsnäolosta maailmassa ja yleensä elämäntodellisuudessa. Kristologinen paradoksi muodostaa pohjan sen pohdinnalle, miten kristillisessä sanomassa muuttuva ja muuttumaton, Jumalan todellisuus ja historiallinen todellisuus suhtautuvat toisiinsa eri aikoina ja eri paikoissa. Tavoite on sanan lihaksi tuleminen eri konteksteissa, niin ettei transkontekstuaalinen yhteys elämää antavaan todellisuuteen katkea. Bonhoefferiä onkin kutsuttu ensimmäiseksi globaaliksi teologiksi. Ehkä postmodernina aikana erityisen kiintoisaa on, miten hän voisi viitoittaa tietä ajasta irrottautuvan fundamentalismin ja ajan virtaan hukkuvan relativismin Skyllan ja Kharybdiksen ohi.

Kirkko teologian lähtökohtana

Bonhoefferin teologisen tuotannon keskuksessa on kirkko Kristuksen ruumiina, yhteisönä, jossa kukin on yksilönä kutsuttu seuraamaan Kristusta maailmassa, muttei maailmasta. Väitöskirjansa *Sanctorum Communio* johtopäätöksissä 21-vuotias Bonhoeffer toteaa: “Kirkkoon uskotaan yhtenä, *una*, sillä se on ‘seurakuntana ek-sistoiva Kristus’, ja Kristus on yksi Herraniille, jotka kaikki ovat yhtä hänessä,

¹ Esitelmä Tampereen hiippakunnan synodaalikokouksessa 29.9.2010.

pyhänä, *sancta*, sillä Pyhä Henki on siinä toiminnassa, *katolisena*, koska sillä on Jumalan kirkkona kutsu kaikkeen maailmaan, ja missä Jumalan sanaa saarnataan maailmassa, siellä se on. Kirkkoon ei uskota näkymättömänä, toisin sanoen vielä toteutumattomana realiteettina, vaan läsnä olevana realiteettina.” (DBW 1, 191)

Dosenttiväitöskirjassaan *Akt und Sein* Bonhoeffer pyrki löytämään filosofisteologiset välineet ilmaista, miten Jumalan ilmoitus on kirkossa läsnä ja mitä siitä voimme tietää julistajina, teologeina ja uskovina. Hän korostaa Lutheriin viitaten ja abstraktia teologiaa kritisoiden, että Jumalan vapaus ei ole vapautta meistä vaan ”vapautta meitä varten”. Jumala on sitoutunut olemaan läsnä sanassa ja sakramentissa. Se on jumalapuheen perusta. Rudolf Bultmannin ja Karl Barthin sekä mm. Bonhoefferin Berliinin opettajien yritykset ilmaista ilmoitus jäivät individualistiksi eivätkä tee oikeutta inkarnaation ihmeelle. Bonhoeffer muotoilee:

“...ihminen ei todellisuudessa ole koskaan vain yksilö... vaan aina jo yhteisössä, ‘Aadamissa’ tai ‘Kristuksessa’; Jumalan sana on annettu ihmiskunnalle, evankeliumi Kristuksen seurakunnalle.” Jumalan ilmoitus on “kirkon persoonayhteisön olemista, joka on Kristuksen persoonan rakentama ja sulkema ja jossa yksilö on jo aina uudessa eksistenssissään.” (DBW 2, 110) Jumalasta puhuminen on siis aina yksilöllistä ja yhteisöllistä. Onhan pyhä Kolmiyhteys kolmen persoonan ykseyttä erilaisuudessa ja rakkauden yhteydessä.

Individualismi protestantismin ongelmana

Lutherin jälkeisen luterilaisuuden ja yleensäkin protestantismin ongelmana oli Bonhoefferin mukaan individualismi, joka oli lopulta näivettänyt uskon sisällöt ja samalla kirkon elinvoiman ja saanut Jumalan ja hänen läsnäolonsa katoamaan näköpiiristä. Uskonto nähtiin yksityisasiaksi ja uskosta oli tullut korkeintaan ”sunnuntain asia”, jolla ei ollut merkitystä julkisessa keskustelussa. Kirkko halusi olla läsnä kaikkialla, mutta sisällön puuttuessa se ei ollutkaan läsnä missään. Tähän asiain tilaan Bonhoeffer halusi muutosta ja etsi sitä kirkastamalla juuri ajatusta kirkosta Jumalan läsnäolon paikkana. Tulisi palauttaa mieliin unohtunut vanhakirkollinen ajatus, jonka mukaan kirkko on läsnä oleva Kristus ja sellaisena maailman kriittinen keskipiste: kyllä ja ei kaikille paikoille, armon ja totuuden ykseyttä. Bonhoeffer kirjoittaa ristinteologisesti: “Missä ollaan aivan ilman jalansijaa, missä ollaan periferiassa, siellä on maailman keskipiste (Galilea Rooman valtakunnassa tai Wittenberg).” (DBW 12, 248-249)

Kirkon julistus tarvitsee hyvää teologiaa ja uskollisuutta teoissa ja sanoissa. Bonhoeffer muotoilee v. 1932: “Kristillisen kirkon ensimmäinen tunnustus maailman edessä on teko... “ ja toisaalta: “Oikea sananjulistus vaatii ensimmäisenä kirkonulkosena tehtävänä kirkon rinnalla teologiaa, kirkon kokousta (konsiilia), joka päättää teologiasta (heresia), ja konsiilin luomaa dogmia.” (DBW 12, 285) Kyse on yhteisen uskon juuriin ulottuvasta tosissaan ottamisesta, siinä mielessä radikaaliudesta.

Raamatun hengellinen lukeminen ja ”ei-uskonnollinen tulkinta”

Ihmisen oma ajattelu ei itsestään käsin tavoita Jumalaa. Vaikka filosofia ja tieteet ovat hyödyllisiä ja tarpeen, perustaksi tarvitaan Jumalan todellisuus, joka on ymmärrystä ennen ja sen yläpuolella. Jumala ei ole Bonhoefferille kuitenkaan ”aukkojen Jumala”. Häntä ei tule etsiä siitä, mitä emme tiedä vaan siitä mitä tiedämme. Jumala ei halua Bonhoefferin mukaan olla löydettävissä ratkaisemattomissa vaan ratkaistuissa ongelmissa. Tähän perustuu tieteen ja uskon suhteen ymmärtäminen. Ilmoitus Kristuksessa näyttää keskuksen ja rajat, joiden viitoittamana ihminen on vapautettu elämään täydesti.

Kristillisen teologian kirjallisena perustana on Raamattu ja sen meditatiivinen, rukoileva lukeminen. Ekumeeniset dogmit ja tunnustus, oppi, muodostaa tulkintahorisontin, mutta Raamattu on lähteiden lähde. Bonhoeffer kirjoittaa: *”Raamattua ei voida lukea yksinkertaisesti niin kuten muita kirjoja. ...Vain jos odotamme siltä viimeistä vastausta, se antaa sen meille. Tämä perustuu siihen, että Raamatussa Jumala puhuu meille. Eikä Jumalaa voida noin vain itsestä käsin ajatella, vaan häneltä tulee kysyä. Vain kun me etsimme häntä, hän vastaa”* (Theologenausbildung, s. 145; Müller 2010, 81-82).

Kyseessä ei kuitenkaan ole naiivi biblisismi, vaan se lähtökohta, että Raamattu ei ole vain historiallista Kristus-tapahtuman kuvausta vaan Jumalan ilmoitus ihmis-sanassa, Kristuksesta käsin luettavissa. Tärkeätä oli myös Vanhan testamentin elämänläheisyys. Tavoitteena on elämän

ja Raamatun välitön yhteys. Historialliskriittinen tietämys voi antaa taustatietoa, mutta se ei Bonhoefferin mukaan avaa Raamatun olemusta, vain ainoastaan pinnan. Horst Georg Pöhlmann tulkitsikin Bonhoefferin opettaneen sukupolvelle, että voidakseen puhua Jumalasta tulee ensin puhua Jumalalle. Hän oli myös rukouksen, sanaan sidotun rukouksen opettaja, Psalmit ja Isä meidän perustana.

Kaiken natsi-Saksassa koetun raakuuden ja modernin pakanuuden keskellä sekä pitkän aatehistoriallisen kehityskaaren analyysin tuloksena hänessä heräsi kuitenkin kysymys: ”Kuka tätä vielä uskoo?” Vaikka sanoma ravitsi itseä, kyse ei ole vain omasta rakentumisesta vaan toisia varten olemisesta, ei uskonnollisista suorituksista vaan Jumalan armosta Kristuksessa kaiken lähtökohtana.

Bonhoeffer eteni kyselyssään sen perään, mitä kristinuskota tai Kristus tuon ajan ihmisille merkitsi ja miten sanomaa olisi heille julistettava lopulta Vankilakirjeiden muotoiluun ”raamatullisten käsitteiden ei-uskonnollisesta tulkinnasta” ja ”ei-uskonnollisesta kristinuskosta”. Nuo muotoilut perustuivat olennaisesti jo hänen varhaisteoksissaan esittämiinsä ajatuksiin Kristuksen läsnäolosta ja hänen seuraamisestaan. Niinpä on valitettavaa, että vieläkin, vaikka tutkimus osoitti tämän jo 60-luvun lopulla, toisinaan yhä käytetään Bonhoefferiä väärin irrottamalla ajatuksia hänen ajattelunsa kokonaisuudesta ja laukaisemalla paradoksit väärin puolelle taikka toiselle.

”Ei-uskonnollisessa tulkinnassa” kyse oli raamatullisten käsitteiden itse asian

- ilman siis mitään myyteistä riisumisen ideologista ohjelmaa - tosissaan ottavasta tulkinnasta, niin että sanoma inkarnoituisi nykyihmisen elämäntodellisuuteen sellaisena kuin se rehellisesti ottaen on - sanalla sanoen todellisuushakuisuudesta. Kontekstia ei enää useinkaan määritä kristillinen yhtenäiskulttuuri julistuksen taustana. Tästä Raamatun lukemisen tavasta, ”alhaalta käsin katsomisesta” sanomälähtöisesti ammensi sittemmin klassisemman spiritualiteetin viljelyn ohella mm. vapautuksen teologia ja Taizé-liike. Bonhoefferillä kyse oli khalkedonilaisesta tulen iskemisestä vanhoista järeistä kivistä eletyn elämän ja luetun valossa. Hän kyseili auttaakseen muita eikä tarkoittanut pohdinnoillaan uskonnon katoamista sinänsä. Siitähän kertoi jo kansallissosialistisen pseudouskonnon suosio. Täysin hän ei toki voinut tulevaa nähdä.

Bonhoefferin pohdintojen ydintä ajatellen vertailukohta tulee mieleen Jaakko Tapanisen (2010, 77) kuvauksessa emerituspiispa Eero Huovisen saarnateologiasta: *”Huovisen saarnan ydin on sen sisältämän todellisuuden läsnä olevaksi tekeminen. Jos saarna kadottaa suhteensa todellisuuteen, jota se kuvaa, se kadottaa voimansa.... Huovisen käsitystä todellisuudesta kuvaa hyvin hänen käsityksensä siitä, mitä rukouksessa tapahtuu. ...usko siihen, että puhe kohdistetaan olemassa olevalle ja persoonalliselle Jumalalle, tekee siitä totta. ... Todellisuus avautuu paradoksien kautta.”*

Sanojen menetettyä uskottavuutensa kirkon lankeemuksen myötä Kolmannessa valtakunnassa uutta uskottavuutta tuo Bonhoefferin mukaan vain ”rukous ja oi-

kein tekeminen”, Kristuksen kärsimysten jakaminen maailmassa. Toisaalta on hyvä huomata, että Ethik-teoksessaan Bonhoeffer kirjoittaa myös ihmisen mahdollisuuksien rajoista: *”Tehtävänä ei voi olla mulistaa maailmaa vaan tehdä todellisuuteen nähden välttämätön annettu paikka.”* (DBW 6, 260, 267)

Jotta kirkon ja kristityn kutsumusta voitaisiin hoitaa, ei pidä siis heikentää vaan pikemminkin vahvistaa omaa hengellistä identiteettiä, joka ei johda eristäytymiseen vaan elämään Kristuksen seurassa ihmisiä ja elämää varten tässä elämässä ja tulevassa. Rohkaisuksi Bonhoeffer vakuutti yhdessä viimeisistä kirjeistään: *”Jumala ei täytä kaikkia meidän toivomuksiamme, mutta kyllä kaikki lupauksensa, so. hän pysyy maanpiirin Herrana, hän pitää voimassa kirkkonsa, hän antaa meille aina uutta uskoa eikä pane hartioillemme enempää taakkaa kuin minkä jaksamme kantaa, hän ilahduttaa meitä läheisyydellään ja avullaan, kuulee meidän rukouksemme ja johtaa meidät parasta ja suorinta tietä luokseen. Kun Jumala varmasti näin tekee, hän luo meidän kauttamme itselleen kiitoksen.”* (WE 14.8.1944)

II Luterilais-ortodoksinen dialogi

Suomen evankelis-luterilaisen ja ortodoksisen kirkon väliset neuvottelut: Tiedonanto

Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntien väliset kymmenennet teologiset neuvottelut pidettiin Suomen ortodoksisen kirkon vieraana 25.–26. marraskuuta 2010 Helsingissä ortodoksisessa kulttuurikeskuksessa Sofiassa.

Suomen ortodoksisen kirkon valtuuskuntaa johti metropoliitta Ambrosius ja sen jäsenet olivat pää-sihteerinä Heikki Huttunen, TT Mikael Sundkvist, TT Pekka Metso, arkkimandriitta Andreas Larikka ja TM Jonas Bergenstad. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskuntaa johti piispa Seppo Häkkinen ja jäseninä olivat TT Sammeli Juntunen, TM Hannele Karpinen, tuomiorovasti Matti Poutiainen, professori Antti Raunio, teologisten asiain sihteerinä Tomi Karttunen ja työalasihteerinä Kaisamari Hintikka.

Tarkkailijoina neuvotteluihin osallistuivat yleisvikaari Wieslaw Swiech SCJ, Katolinen kirkko Suomessa ja Suomen ekumeenisen neuvoston puolesta pastori Soile Salorinne, Suomen Metodisti-kirkko.

Neuvottelussa oli kaksi aihetta, ”Raamatun tulkinta kirkon opetuksessa” sekä ”Ekologisuus ja kohtuullinen elämäntapa”.

Avaussanoissaan metropoliitta Ambrosius muistutti paikallisen dialogin kytkeytymisestä kansainvälisiin luterilais-ortodoksi-

siin neuvotteluihin, joista on ollut suurta hyötyä kansalliselle keskustelulle. Suomalaisesta ekumeenisesta näkökulmasta tarkasteltuna on yhtäältä huolestuneena seurattu itäisen Euroopan ortodoksisten kirkkojen kriittistä suhtautumista ekumeniaan sosialismin romahtamisen jälkeen. Toisaalta viime aikoina on voitu iloita siitä, että asenteet ovat kuitenkin kehittyneissä positiivisempaan suuntaan. Tämä korostaa entisestään Suomessa vallitsevan hyvän ekumeenisen ilma-piirin tärkeyttä.

Piispa Seppo Häkkinen korosti, että ekumeenisuus kuuluu keskeisesti luterilaiseen identiteettiin. Kirkkojemme välinen yhteys kuvastaa sitä, että ekumeniassa tarvitaan sekä opillista että käytännöllistä yhteistyötä. Charta Oecumenican mukaisesti kirkkojen tuleekin kysyä, mitä ne voisivat tehdä yhdessä niin, että ne parhaalla mahdollisella tavalla kansankirkkoina todistavat yhteisestä uskosta ja Kristuksesta.

Raamatun tulkinta kirkon opetuksessa

Aiheesta alustivat TT Sammeli Juntunen ja TT Mikael Sundkvist.

Alustuksessaan Juntunen esitteli luterilaisen raamatuntulkinnan periaatteita ja niiden muuttumista kirkon historian eri vaiheissa. Prosessi on johtanut Juntusen mukaan nykypäivässä – myös Suomessa – joiltakin osin vieraantumiseen perin-

teisestä lukutavasta, jossa Raamattu on uskon ja elämän ylin auktoriteetti. Esi-
telmänsä lopuksi Juntunen kysyi ja myös
antoi muutamia ehdotuksia siihen, miten
Jumalan kirjoitettu sana voitaisiin palaut-
taa luterilaisessa traditiossa alkuperäiselle
paikalleen, kuitenkin niin, ettei sorruta
kaikinpuolisesta erehtymättömyydestä
kiinnipitävään fundamentalismiin.

Sundkvist lähestyi ortodoksisen kirkon
raamatuntulkintaa Raamatun liturgisesta
käytöstä käsin. Jumalansynnyttäjän Mari-
an juhliin liittyvien raamatuntekstien kaut-
ta hän osoitti, kuinka Raamattua kokonai-
suutena luetaan Kristuksessa saadusta
ilmoituksesta käsin. Historiallis-kriittinen
raamatuntutkimus on nostanut esiin uusia
kysymyksiä ja haasteita perinteiselle kir-
kolliselle lukutavalle. Sundkvist esitteli
ortodoksisten nykysegeettien ehdotta-
maa perinteelle uskollista ja kirkon ope-
tuksen huomioivaa raamatuntulkintaa,
joka samalla voisi olla älyllisesti ja hen-
gellisesti uskottavaa.

Yhteisesti todettiin, että Raamattu on
kirkon kirja, kolmiyhteisen Jumalan pe-
lastusteoista annettu ilmoitus, Jumalan
sana. Sen merkitys avautuu syvällisesti
kolminaisuusopillisesta, uskontunnus-
tuksen tarjoamasta näkökulmasta käsin.
Kristuskeskeinen lähestymistapa Raama-
tun kokonaisuuteen voi tarjota kirkkojen
perinteestä nousevan tavan vastata tämän
päivän ihmisen ja yhteiskunnan ky-sy-
myksiin.

Viimeaikainen Raamattua ja sen tulkintaa
koskeva suomalainen keskustelu haastaa
kirkkoja selkeyttämään Raamatun merki-
tystä kristilliselle uskolle. Tämä tarve ei

koske vain näiden neuvottelujen osapuo-
lia, vaan kristillisten kirkkojen tulisi laa-
jemminkin käydä raamatuteologista kes-
kustelua ja kiinnittää nykyistä enemmän
huomiota raamattuopetukseen. Suomen
ekumeenisella neuvostolla voisi olla ko-
koava rooli tässä työskentelyssä.

Ekologisuus ja kohtuullinen elämäntapa

Aiheesta alustivat professori Antti Raunio
ja pääsihteeri Heikki Huttunen.

Raunio totesi kohtuuden hyveen olleen
merkittävä osa eurooppalaista teologista
ja filosofista perinnettä. Uskonpuhdistajat
ymmärsivät kohtuullisella elämällä sitä,
mikä riittää yksilön ja yhteisön hyvän
elämän perustarpeitten tyydyttämiseen.
Länsimaissa tästä kohtuusajattelusta on
sittemmin vieraannuttu, mutta ekologis-
ten ongelmien myötä kohtuullisuus on
jälleen noussut vakavasti otetta-vaksi elä-
mänasenteeksi. Kohtuullisuuden toteutta-
minen tarkoittaa omien tarpeiden sopeut-
tamista ihmisyyhteisön ja luomakunnan
voimavaroihin. Kohtuullista elämäntapaa
motivoi luterilaisen kirkon Ilmasto-ohjel-
man mukaan kiitollisuus Jumalan lahjoista
ja kunnioitus luomakuntaa kohtaan, koska
pyhä ja rakastava Jumala juuri luotujensa
kautta lahjoittaa ja ylläpitää sekä ajallista
että iankaikkista elämää.

Huttusen mukaan ortodoksiset teologit
ovat olleet viime vuosikymmeninä aktiivi-
sesti mukana eko-logisessa keskustelussa
teologisten ja eettisten näkökulmien poh-
jalta. Idän kirkon traditiosta käsin keskeis-
tä ekologisen ajattelun kannalta on Luo-
jan ja luomakunnan suhde sekä ihmisen

tehtävä Luojan asettamana kaiken luodon varjelijana. Luomakunnan nykytilanteen tarkasteleminen tulisi johtaa katumukseen ja elämänmuutokseen, joka ilmenee yksinkertaisena elämäntapana. Eukaristiassa kirkko ilmaisee Jumalan, ihmisten ja kaiken luodon kesken vallitsevaa yhteyttä.

Yhteisesti todettiin, että ekologinen ja kohtuullinen elämäntapa on syvästi hengellinen kysymys. Kirkkojen ja seurakuntien tehtävänä on sekä opetuksessaan että siitä nousevissa konkreettisissa teoissaan toimia nykyistä vastuullisemmin ja profeettallisemmin, etenkin ympäristökysymyksissä. Kirkkojemme tulee ottaa vakavasti myös sellainen hyvinvoinnin kokonaisvaltainen ymmärtäminen, joka nousee hiljentymisestä, rukouksesta ja paastosta. Tehtävämme kirkkoina on rohkaista yhteiskuntaa etsimään sellaisia toimintamalleja, jotka edistävät tasapainoa yksilön, yhteisön ja luomakunnan hyvän

välillä myös globaalissa mittakaavassa.

Neuvottelujen lopussa todettiin, että olemme kiitollisia ottamistamme yhteyden askelista. Opimme kirkkoina uutta itsestämme ja toisistamme. Kristuksen kutsun mukaisesti sitoudumme yhteiseen tehtäväämme todistaa hänestä ja uskollisesti toteuttaa hänen tahtoaan tässä maailmassa.

Neuvottelujen jatko

Yhteisiä teologisia oppikeskusteluja päätettiin jatkaa. Seuraavat neuvottelut pidetään vuonna 2012 Suomen evankelisluuterilaisen kirkon vastatessa järjestelyistä. Käsiteltäviksi teemoiksi sovittiin alustavasti ”Koti kristillisenä kasvattajana” ja ”Tunnettu ja tuntematon Jumala”.

Helsingissä 26.11.2010

Raamatun tulkinta kirkon opetuksessa

Mikael Sundkvist

Ortodoksinen kirkko tuo mielellään esille liturgisen elämän merkityksen. Saman tekevät myös tämän kirkon nykyiset raamatuntutkijat¹. Liturgisessa kontekstissa luettu raamatun teksti muuttuu eläväksi Sanaksi; teksti kertoo kirkoksi kokoon-tuneen ihmisjoukon omasta historiasta, omasta uskosta, omasta päämäärästä. Ortodoksisessa perinteessä tämä tulee ehkä voimakkaimmin esille ns. Suuren lauantain ehtoopalveluksessa, jossa kirkkokansa riemuitsee – liturgisen hillitysti, tietysti – Israelin vapautumisesta Egyptistä. Kirkkokansan kuunneltua ensin pidemmän jakson toisesta Mooseksen kirjasta, jossa kuvaillaan Israelin ihmeellistä Kaislameren ylitystä, toisin sanoen poikki-kulke-mista, kuoro ja lukija laulavat Mooseksen ja israelilaisten vapauteen päästyään veisaaman kiitosvirren (2. Moos. 15:2–19). He laulavat sen aivan kuin omana kiitos-virtenään. Israelin historia, jonka raamatunluku välittää, tulee todelliseksi, omaksi ja on lisäksi ennusmerkinä siitä ihmeestä, jota ollaan juhlimassa, sillä Kristuksen kuolema ja ylösnousemus merkitsevät heidänkin kuolemaansa ja ylösnousemustaan. Liturginen konteksti samaistetaan aikamme ortodoksisessa teologiassa usein itse

kirkon olemuksen kanssa. Ainakin se on kirkon eräitä tärkeimpiä ilmenemismuotoja.² Kun ortodoksiset nykyeksegeetit vielä tuovat esille näkemyksen, että Raamattu on nimenomaan *kirkon* kirja ja että sen merkitys avautuu vain kirkon yhteydessä, tuntuu johdonmukaiselta lähteä pohtimaan Raamatun tulkintaa kirkon opetuksessa tästä kirkon keskiöstä. Tietty Raamatun käyttö liturgisessa kontekstissa merkitsee Raamatun tulkintaa.

Tämän takia aion seuraavassa ottaa esi-merkin Raamatun käytöstä ortodoksisen kirkon liturgisessa elämässä. Valitsen Jumalansynnyttäjän Marian juhlina käy-tetyt raamatunluvut. Nämä tarjoavat hyvän mahdollisuuden pohtia kysymystä, miten kirkko tulkitsee Raamattua opetuksessaan, tällä kertaa Mariasta; esimerkki johtaa vääjäämättä lisäkysymyksiin kuten siinä käytetystä hermeneutiikasta ja tämän suhteesta nykyaikamme historialliseen raamatuntutkimukseen. Kuvittelen siis, että konkreettinen esimerkki auttaa meitä havaitsemaan raamatuntulkinnallisia kysymyksiä ortodoksisen kirkon opetuksessa. Itse aion mainita niistä tässä muutaman.

¹Esim. Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective. Volume One: Scripture, Tradition, Hermeneutics* (Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1997) 62–63.

²Esimerkkinä tästä Nikolaj Afanasievin (1893–1966) ja John Zizioulaksen (1931–) teoksia 1900-luvulta.

Jumalanpalvelusten välittämä Jumalansynnyttäjä Maria

Jumalansynnyttäjän juhlien yhteydessä luetaan kuusi lukukappaletta Raamatusta: kolme ehtoopalveluksessa juhlan aattona, yksi aamupalveluksessa ja kaksi kappaletta liturgiassa. Valitut tekstit vaihtelevat hieman; valitsen elokuun 15. päivän tekstit, jolloin kirkko muistaa Marian kuolonneen nukkumista.

Aloitan loppupäästä, liturgiasta, jossa epistolatekstinä on annettu Fil. 2:5–11 ja evankeliumitekstinä kaksi Luukkaan evankeliumista otettua ja yhdeksi tekstiksi yhdistettyä perikooppia. Koottu evankeliumiteksti alkaa kertomuksella Martasta ja Mariasta (Luuk. 10:38–42) ja loppuu kohdassa, jossa ”eräs nainen väkijoukosta” ylistää autuaaksi Jeesusta kantanutta kohtua, jne. (11:27–28). Ensimmäinen kohta ei puhu Jeesuksen äidistä, mutta Jeesuksen toteamus ”Maria on valinnut hyvän osan, eikä sitä oteta häneltä pois” (j. 42) sopii hyvin yhteen toisen kohdan kanssa, jossa Jeesus puhuu äidistään: ”Niin, autuaita ovat kaikki, jotka kuulevat Jumalan sanan ja noudattavat sitä.” Tällä tavalla yhdistettyinä nämä kaksi kohtaa Luukkaan evankeliumista auttavat kuuli-jaa ajattelemaan Jeesuksen äitiä sellaisena, joka ainutlaatuisella tavalla on kuullut ja ottanut vastaan Jumalan Sanan ja on näin valinnut hyvän osan.

Esimerkki tuo esille kirkon vapauden rakentaa tekstikokonaisuus Raamatun eri osista. Konstruktiota ohjaa kirkon pohdinta Jeesuksen äidin roolista Jumalan pelastussuunnitelmassa. Sama voidaan todeta

liturgian epistolatekstistä. Filippiiläiskirjeen toisessa luvussa olevassa hymnissä jakeet kuusi ja seitsemän sopivat hyvin kirkolle, joka juhlii Jeesuksen äitiä Jumalan lihaksitulemisen ehtona ja välineenä: ”Hänellä [Kristuksella, siis] oli Jumalan muoto, mutta hän ei pitänyt kiinni oikeudesta olla Jumalan vertainen vaan luopui omastaan. Hän otti orjan muodon ja tuli ihmisten kaltaiseksi.”

Aamupalveluksen tekstinä toimii Luukkaan evankeliumin kertoma Marian ja Elisabetin kohtaaminen (Luuk. 1:39–49, 56). Elisabetin tervehdys ”Siunattu olet sinä, naisista siunatuin, ja siunattu sinun kohdusi hedelmä! Kuinka minä saan sen kunnian, että Herrani äiti tulee minun luokse- ni?” ja Marian kiitosvirsi, joka seuraa, tuo elävästi esille Marian ihmeellisen tehtävän Jumalan pelastuksen välikappaleena.

Edellisillan ehtoopalveluksen tekstit on otettu Vanhasta testamentista. Tämä tosiaan kiinnittää huomiomme hermeneuttiseen kysymykseen Vanhan ja Uuden testamentin välisestä suhteesta ja tässä nimenomaan raamattutulkinnallisena kysymyksenä.

Ensimmäisenä tekstinä esiintyy kertomus Jaakobin unesta Betelissä (1. Moos. 28:10–17). Kirkko näkee unessa kuvan Mariasta maasta taivaaseen ulottuvina portaina, joita pitkin enkelit kulkevat alas ja ylös; kyse on kuitenkin varsinaisesti teofaniasta sillä, kuten teksti jatkaa, ”Herra seisoi hänen vieressään ja sanoi: ‘Minä olen Herra, isäsi Abrahamin Jumala ja Iisakin Jumala’”. Seuraa lupaus maasta ja siunauksesta, joka tulee kaikkien kan-

sojen osaksi. Saman reaktion, kuin Jaakob pyhän edessä, kirkko kohdistaa Jumalanäitiin, Betel'iin, Jumalan asuinsijaan: ”Kuinka pelottavan pyhä tämä paikka onkaan! Tämä on varmaan Jumalan asuinsija ja itse taivaan portti.”

Maria Jumalan asuinsijana tulee esille myös seuraavassa tekstissä, joka on otettu profeetta Hesekielin kirjasta, luvuista 43 ja 44 (Hes. 43:27–44:1–4). Babylonian maanpakolaisuudessa olleen profeetan kuvaus tulevasta, jälleenrakennetusta temppelistä Jerusalemissa muuttuu kirkon juhlayöissä kuvaksi Mariasta, Jumalan temppelistä, joka täyttyy Herran kirkkaudella ja jonka portti pysyy suljettuna – sanat ”Sitä [sc. porttia] ei ole lupa avata, eikä kukaan saa kulkea siitä. Herra, Israelin Jumala, on tullut siitä temppeliin, ja siksi se pysyy suljettuna” viittaa näin kirkon uskoon Mariasta ainaisenä neitseenä (*semper virgo*), dogmiin, jota 1500-luvun uskonpuhdistajat eivät ymmärtääkseni nähneet tarpeelliseksi arvioida uudelleen.

Viimeinen Raamatusta otettu luku juhlan ehtoopalveluksessa on otettu Sananlaskujen kirjasta luvusta yhdeksän (9:1–11). Tässä kuvataan, kuinka Viisaus kutsuu ihmisiä luokseen. Ensin Viisaus on kuitenkin rakentanut itselleen talon, jossa hän valmistaa aterian. Pöydän antimet kuvaavat viisauden aarteita. Kirkon tulkinnassa Maria on se talo, joka tekee mahdolliseksi Viisauden – so. Kristuksen – isännöimät kutsut.

Kolme lukukappaletta Vanhasta testamentista välittävät klassisen, teologisessa tasapainossa olevan näkemyksen Mariasta.

Portaat, temppeli ja talo ovat kertomuksissa välttämättömät Jumalan ilmestymiselle, mutta niitä ei kuvata erillään tästä Jumalan ilmestymisestä. Portaissa, temppelissä ja talossa Herra itse ilmestyy, paljastaakseen suunnitelmansa kaikkien kansojen siunaamisesta; temppelin kirkkautena Hän ilmestyy ja talon viisautena Hän tulee ihmisten tavoitettavaksi.

Näitten raamatunlukujen kautta välittyy kirkon keskeinen opetus Mariasta: Hän on se, joka otti vastaan Jumalan Sanan, hänessä Sana otti ”orjan muodon”, tuli ihmiseksi; hän on taivaan portti, Jumalan pelottava asuinsija, Herran temppeli; hän on Jumalan Viisauden rakentama talo, jonka suojissa ”ymmärtämättömät” – kuten Sananlaskujen tekstissä sopivasti asia ilmaistaan – voivat viisastua.

Vanhaa testamenttia luetaan tässä Kristuksessa saadusta ilmoituksesta käsin. Lukutapa on mahdollinen, vaikka ei omaisikaan näkemystä, että Jaakob, Hesekiel ja ”Salomo” tietoisesti odottivat lihaksitulevaa, neitsestä syntyvää Jumalaa. Ehtoopalveluksen lukukappaleissa näemme käytännössä sen hermeneuttisen periaatteen, jonka Lyonin piispa Ireneaus ilmaisi 100-luvulla seuraavalla tavalla:

Jokainen profetia on arvoituksellinen ja moniselitteinen ihmismielelle ennen täyttymistään. Mutta kun aika on koittanut ja ennustus käynyt toteen, silloin profetiat voidaan tulkita selvällä ja yksiselitteisellä tavalla. Tästä syystä Laki, kun juutalaiset lukevat sitä tällä hetkellä, muistuttaa satua.

Heillä näet ei ole kaiken selitystä, nimittäin Jumalan Pojan saapumista ihmisenä.³

Jumalan Pojan saapuminen ihmisenä antaa tulkinta-avaimen, jonka avulla luetaan Vanhaa testamenttia. Tällainen hermeneutiikka oli, kuten tunnettua, itsestään selvyyys varhaiselle kirkolle, joskin toteutettuna vaihtelevalla tavalla eri puolilla sen ajan kirkkoa. Ehtoopalveluksen lukukappaleet Mariaan viittaavina tuskin olisivat kelvanneet Antiokian tulkintaperinteelle, jossa oltiin varauksellisempia kuin Aleksandriassa. Toisaalta lukukappaleissa toteutuu – joskaan ei kovin selkeästi – Antiokiassa harrastettu typos-alêtheia-kuvio: Vanhassa testamentissa esiintyvä kertomus vastaa pääjuoniltaan Uudessa testamentissa esiintyvää. Typos-alêtheia-kuvio näkyy myös kirkon tavassa järjestää Raamatun lukukappaleet juhlavietossaan: typoi esiintyvät aattona, illan hämärässä, kun taas alêtheia kirkastuu aamun valossa

Raamatun käyttö Neitsyt Marian kuolonneen nukkumisen juhlassa tarjoaa siis meille esimerkin Raamatun tulkinnasta ortodoksisen kirkon opetuksessa. Samalla se tarjoaa esimerkin kirkon opetuksesta oikeasta raamattutulkinnasta.

Ortodoksisen nykyeksegeettien kritiikki hyväksymäänsä historiallista metodia kohtaan

Perinteistä Raamatun tulkintatapaa, jota Raamatun käyttö Jumalanäidin kuolonneen nukkumisen juhlanä edustaa, puolustetaan myös ortodoksisen nykyeksegeettien keskuudessa. Hyvä esimerkki on bostonilainen Theodore Stylianopoulos. Eräässä Raamatun tulkintaa käsittelevässä artikkelissaan hän toteaa: ”Raamatun keskus löytyy ikuisen Kristuksen salaisuudesta, Vanhassa testamentissa kätkettynä, mutta Uudessa paljastettuna.”⁴ Stylianopouloksen sanat miltei toistavat yllä lainaamani Irenaeuksen sanat 100-luvulta. Kristuksen salaisuus avaa myös Vanhaa testamenttia.

Stylianopoulos tuo myös esille kirkon merkityksen:

Kirkko itse, Jumalan kansan jatkuva, elävä yhteisö, ei suinkaan ole pelkkä historiallinen lisäke vaan Kristuksen ruumis ja Pyhän Hengen temppeli, ja sellaisenaan ilmoituksen itse perusta. Kirkko muodostaa sen ympäristön, josta Raamattu ja traditio ilmaantuvat ja nämä, vuorollaan, yhdessä muodostavat yhtenäisen ilmoituksen lähteen.⁵

³Irenaeus, Haer. 4.26.1; teoksessa K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Sources of Early Christian Thought; Philadelphia: Fortress Press, 1984) 44.

⁴Theodore G. Stylianopoulos, ”Scripture and tradition in the Church”, Mary B. Cunningham ja Elisabeth Theokritoff, toim., *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* (Cambridge: University Press, 2008) 21-34 (21).

⁵Ibid.

Raamattu on kirkon kirja, Stylianopoulos muistuttaa, eikä sitä voida ymmärtää ilman kirkon traditiota. Theodore Stylianopoulos, amerikkalais-kreikkalaisen teologisen korkeakoulun Holy Crossin professori, ei ole jäänne menneisyydestä; hän ei puhu ilman kokemusta toisenlaisesta suhtautumisesta Raamattuun. Stylianopoulos on yliopistoteologian kasvattama ja väitteli Harvardin yliopistossa Justinus Marttyyrin näkemyksestä Mooseksen laista (*Justin Martyr and the Mosaic Law*, 1975). Työn ohjaajana toimi Krister Sten-dahl (1921-2008), omana aikanaan hyvin arvostettu Uuden testamentin eksegeetti.

Stylianopoulos hyväksyy Raamatun historiallisen tutkimisen. Niin tekevät yleisesti muutkin ortodoksiset yliopistoteologit ympäri maailmaa. Ongelmitta todetaan, että Raamatussa on myös inhimillinen puoli, jota voidaan tutkia inhimillisin keinoin. Idän korostama ajatus Jumalan ja vapaan luotunsa välisestä *synergiasta* pätee myös Ilmoituksen lähteeseen. Kaikelle ortodoksiselle teologialle niin tärkeä patristinen perintö tuodaan esille hyvänä esimerkkinä siitä, miten kirkon mielelle uskollinen ajattelija voi pelotta hyödyntää oman aikansa erilaisia filologisiasia ja filosofisia menetelmiä. Ortodoksitukijat siis hyvin avoimesti hyväksyvät sekä kirkon perinteisen hengellisen Raamatun tulkintatavan, että nykyaikamme Raamatun historiallis-kriittisen tutkimisen.

Toisaalta Raamatun historialliseen tutkimiseen suhtaudutaan myös hyvin kriittisesti.⁶ Tarkemmin sanottuna, ei itse historialliseen metodiin, vaan niihin ennakkoymmärryksiin, jotka ohjaavat tutkijoita. Tällaisina metodologisina lähtökoh-tina mainitaan olettamus, että Raamatun alkuperäinen, aito sanoma on hämärtynyt kirkollisessa perinteessä ja että tutkija kammiossaan pystyy objektiivisia menetelmiä käyttäen, oman järkensä ohjaamana, saavuttamaan totuuden Raamatun eri aineiden todellisesta merkityksestä. Tämä nähdään eräänä *sola scriptura*-periaatteen maallistuneena muotona. Toisena heikkoutena tuodaan esille historiallisen metodin tuottama tietotulva, jossa historialliset ja kirjalliset yksityiskohdat tuodaan esille ilman teologista synteisiä, siis ilman että tutkimus toisi esille sen teologisen asian-yhteyden, jota yksityiskohdat ovat alun perin palvelleet. Näin Raamatusta tulee museokokoelma eikä elävöittävä Sana.

Todetaan edelleen, että objektiivisuuden nimessä Raamatun hengellistä luonnetta usein mitätöidään. Tämä johtaa kuulijoi-ta lannistaviin, hengettömiin esityksiin. Kielteisyyttä ja kyynisyyttä omaa tutkimuskohdetta kohtaan tavataan toistuvasti. Kuten Stylianopoulos toteaa, ”tällaisen suhtautumisen takaa löytyvät tutkijan omat selvittämättömät kysymykset uskonnollisuudesta, eräänlainen alemmuuskompleksi vallitsevan intellektualismin

⁶ Ks. John Anthony McGuckin, ”Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodoxy”, Theodore G. Stylianopoulos, toim., *Sacred Text and Interpretation: Perspectives in Orthodox Biblical Studies. Papers in Honour of Professor Savas Agourides* (Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2006); Stylianopoulos, *New Testament*, 123-45.

edessä, jopa itseviha siitä tosiasiasta, että on asiantuntijana alalla, jota ei itse rakasta tai pidä arvokkaana kenellekään”.⁷

Vakavimpana heikkoutena tuodaan kuitenkin esille ne filosofiset maailmankatsomukselliset lähtökohdat, joissa suljetaan pois sellainen maailma, jossa ylikuonollinen on mahdollista, joissa itse käsitys ilmoituksesta sivuutetaan, tai, – vähän postmodernisempaan suuntaan – joissa ei ajatella, että lukija olisi tunnistamassa jo olemassa olevaa merkitystä, vaan luomassa sen itse tai joissa käsitys normatiivisesta lukutavasta, tulkinnasta, nähdään vain tekstien ja sosiaalisten järjestelmien välisenä valtapelinä.

Sanotun perusteella tulee selväksi, että ortodoksiekskegeettien kritiikki modernia raamattututkimusta vastaan kohdistuu ennen kaikkea tutkijoiden lähtöoletuksina toimiviin käsityksiin todellisuuden luonteesta. Sillä samaan hengenvetoon tuodaan esille erilaisten metodien hyödyllisyyttä ja todetaan saavutettujen tutkimustulosten hedelmällisyyttä.

Ortodoksitutkijoiden ajatuksiin tutustuesssa on vaikeaa olla ajattelematta sitä yksinkertaista historiallista tosiseikkaa, että ortodoksinen kulttuuri on peräisin modernin Euroopan ulkopuolelta, niin renessanssin, uskonpuhdistuksen kuin valistusajankin ulkopuolelta. Tämä minusta ohjaa myös nykyisiä ortodoksia ajattelijoita, vaikka onkin niin, että ortodoksinen kulttuuri on monessa otteessa ollut luovassa vuorovaikutuksessa läntisen kulttuuriperinteen

kanssa; venäläinen kulttuuri –henkinen ja hengellinen – 1800-luvun puolivälistä sadaksi vuodeksi eteenpäin, on tästä loistavimpia todisteita.

Mutta siitä huolimatta ortodoksisuus on perusluonteeltaan toista maata. Sen takia ortodoksiekskegeettien kritiikki läntisiä kollegoitaan vastaan voi ajoittain vaikuttaa epäoikeudenmukaiselta. Ortodoksit eivät tarpeeksi samaistu siihen henkiseen tilaan, jossa yliopistoteologiaa läntisessä kulttuuripiirissä harrastetaan. Ortodoksitutkijat eivät koe samanlaista sisäistä pakkoa ajatella valistusajan jälkeisiä ajatusmalleja noudattaen; ehkä heidän edes ei tarvitse tuntea, näin postmodernina aikana.

Toisaalta, jos ortodoksisuus todellakin edustaa toisenlaista henkistä kokonaiskulttuuria, eikö sille pidä suoda mahdollisuus itse asettaa ne filosofiset raamit, joiden puitteissa arvioidaan ja omaksutaan raamattututkimuksen tuloksia?

Tällaisia tulosten arviointia ohjaavia kriteereitä onkin ehdotettu; ja nämä osoittavat, että ortodoksiekskegeetit eivät kuitenkaan koe voivansa harrastaa Raamatun historiallis-kriittistä tutkimusta kuten sitä on muualla harrastettu.

Esimerkkinä yrityksestä luoda omat raamit raamatuntutkimukselle esitän seuraavassa John McGuckin, Columbia University’n Bysanttilaisen kristillisyyden professorin kolmesta tällaisesta kriteeristä koostuvan mallin.⁸ Kyse tässä ei ole siis

⁷Stylianopoulos, New Testament, 142.

⁸McGuckin, ”Biblical Hermeneutics”, 309-319.

itse Raamatun kriittisestä tutkimisesta, vaan niistä hermeneuttisista lähtökohdista, jotka ohjaavat tutkimustulosten arviointia.

Konsonanssin periaate ("principle of consonance"). Tällä McGuckin tarkoittaa, että tutkijan tulee pyrkiä asettumaan samalle aallonpituudelle raamattukirjoittajan kanssa. Hänen tulee pyrkiä omaksumaan sama jumalallinen Henki, joka ohjasi alkuperäistä kirjoittajaa. Hänen tulee samaistua kirkon yhtenäiseen mieleen ja suodattaa eri tutkimusmetodien tuloksia niin, että ne asettuvat sen puitteisiin.

Arvovallan periaate ("principle of authority"). Ortodoksinen raamatuntulkinta on tässä kohdassa avoimesti eri mieltä itsenäisen, akateemisen raamatuntulkinnan kanssa. McGuckin toteaa, että ortodoksit voivat selvästi asettua apostolisen arvovallan kannattajiksi raamatuntulkinnan ohjaajana autonomisen, akateemisen tulkinnan kustannuksella. Apostolinen arvovalta ei ole tutkimusta tukahduttava este vaan linssi, jonka läpi katsomalla tämän päivän tutkija voi osallistua yhteiseen, kirkolliseen perinteeseen. McGuckin ottaa tässä yhteydessä esille Irenaeuksen, joka käytti apostolista perinnettä kriteerinä totuuden arvioinnissa. Vertauksessaan kuningasta esittävästä mosaiikkikuvasta Ireneus kertoo, kuinka gnostikot saivat palasista aikaan Kristuksen sijaan koiran kuvan, vaikka käyttivätkin selvästi alkuperäisiä elementtejä. McGuckin vertaa esimerkkiä implisiittisesti tämän päivän hermeneuttisiin vaihtoehtoihin. Vaikka moderni raamattututkimus tunnistaa alkuperäisiä elementtejä, kokonaiskuvaa ei synny.

Hyödyllisyyden periaate ("principle of utility") on kriteeri, jonka mukaan eksegetiikka ei saisi rajoittua hengettömäksi kirjaimeksi vaan sen tulisi olla myös hengellisesti rakentavaa, kirkon kerygmaan liittyvää. Ja kun viimeksi mainittu on selvästi dogmaattista, niin eksegetiikankin tulee olla. McGuckin korostaa, että ortodoksisen eksegetiikan ei tulisi sallia itsensä eroavan dogmatiikasta ja liturgiikasta, sillä tällaisella teologisten alojen erottelulla on ollut haitallisia seurauksia läntisessä teologiassa.

Vaikka McGuckin vannottaa erilaisten varsinaisten tutkimusmetodien hyödyllisyyttä, herää kysymys, miten hänen ehdottomansa hermeneuttiset kriteerit toimisivat käytännössä, ja millä tasolla, Raamatun tutkimisessa. On helppo kuvitella, että monet tutkimuskysymykset jäisivät kysymättä, sillä niiden arvo ei vastaisi annettuja kriteereitä. Esimerkki ei ole paras mahdollinen, mutta mieleeni tulee opiskeluajoiltani eräs ortodoksiopiskelija, joka suunnitteli tutkivansa Raamatussa esiintyvien unien merkitystä kulttuuriantropologiasta lainatun tutkimusmetodin avulla. Miten tällainen lähestymistapa olisi asettunut ennalta määrättyihin kirkollisiin kriteereihin?

Ylimalkaisten hermeneuttisten periaatteiden arvoa voidaan mitata vasta käytännössä. Minkälaisia tutkimuksia syntyy? Mistä aiheista? Ovatko itse tutkimusmenetelmät muidenkin, ei-ortodoksien hyväksymiä ja tarkistettavissa? Vai onko ortodokseilla oma tiensä totuuteen? Ja vielä, onko tällainen erottelu itse tutkimusmenetelmien ja niiden omaksumisen välillä edes mahdollista?

”Historian Marian” tuoma haaste

Nämä kysymykset saavat seurata mukamme, kun nyt palaan alussa esillä olleeseen Mariaan. Tällä kertaa en tarkastele Mariaa kirkon liturgisessa elämässä vaan Mariaa ns. leikkauspöydällä, historialliskriittisessä tarkastelussa. Mitä ”uutta tietoa” moderni raamatuntutkimus on saavuttanut Jeesuksen äidistä? Aihe on minusta mielekäs, sillä se tarjoaa meille mahdollisuuden pohtia esitelmäni alkupuolella esitetyn kirkollisen raamatuntulkinnan ja historiallisen raamatuntutkimuksen suhdetta. Kysyä voi myös, olisiko historian Maria sellainen tutkimusaihe, joka kiinnostaisi ortodoksisia raamatuntutkijoita? Luultavasti sillä olisi ainakin paremmat mahdollisuudet kuin mainitsemallani, ortodoksiopiskelijan kesken jääneellä unitutkimuksella.

Moderni tutkimus Mariasta vastaa kuitenkin myös kysymykseen unien merkityksestä.⁹ Näkeehän Marian kihlattu Joosef useita unia Matteuksen evankeliumin kahdessa alkuluvussa. Unessa Herran enkeli ilmoittaa, että ”Se, mikä hänessä [sc. Mariassa] on siinnyt, on lähtöisin Pyhästä Hengestä” (Matt. 1:20); että nuoren perheen on paettava Egyptiin; ja lopulta, että sieltä on nyt turvallista palata Israelin maahan.

Luukkaan vastaavassa niin sanotussa lapsuudenkertomuksessa Joosef ei unia näe. Itse asiassa Joosefista ei puhuta juuri mitään, sillä Luukkaan kertomana Maria on

keskipisteessä. Enkeli ilmoittaa hänelle, eikä Joosefille, lapsen ihmeellisestä sikiämisestä, jne.

Jokainen lukija huomaa, että lapsuudenkertomukset eroavat paljonkin toisistaan. Nykytutkijat eivät yritä harmonisoida kuvauksia yhdeksi johdonmukaiseksi juoneksi. Sen sijaan ajatellaan, että evankeliumien kirjoittajat ovat luoneet omat, toisistaan itsenäiset kirjalliset kuvaukset näistä tapahtumista. Matteuksen kuvaus selittyy esimerkiksi siten, että Marian kihlatun erinimi, ”Joosef”, on saanut Matteuksen evankeliumin kirjoittajan kehittämään juontaan Vanhassa testamentissa esiintyvän, tunnetun Joosefin tarinan mukaan: Joosef myytiin Egyptiin; hän oli tunnettu sekä unennäkijänä että muiden unien tulkitsijana. Edelleen, samoin kuin Joosefin jälkeläinen Mooses välttyi tulemasta faaraan tapettavaksi, niin Jeesus-lapsikin pakeni Herodeksen vihaa; Herodeksen toimeenpaneman Betlehemin poikalasten murhan kuvausta olisi näin ollen muovattu faaraan vastaavan teon pohjalta.

Luukkaan kuvauksen Jeesuksen sikiämisestä ja syntymästä – kuten myös Johannes Kastajan sikiämisestä ja syntymästä – todetaan noudattavan melko tarkasti vastaavia kuvauksia Vanhan testamentin puolella. Johtopäätös on, että Luukas on käyttänyt hyväksi näitä kirjallisia esikuvia luodakseen kertomuksensa. Tästä seuraa myös, ettei mikään näistä mukavista tapahtumista olisi historiallisessa mielessä välttämättä todellinen.

⁹ Ks. erityisesti Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, John Reumann, toim., *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (New York/ Mahwah: Paulist Press, 1978).

Silti kaikki ei ole menetettyä. Ilmeisesti toisistaan riippumattomat Matteuksen ja Luukkaan kertomukset sisältävät samoja aineksia: Maria ja Joosef; neitseellinen sikiäminen, josta enkeli ilmoittaa; syntymä Betlehemissä. Näihin aineksiin eksegeetin välineet eivät tällä kertaa ylety, minkä takia niitä ei voida osoittaa ei-historiallisiksi.

Miten ortodoksiset raamatuntutkijat suhtautuvat tutkimuksen ”uuteen tietoon” Mariasta? En ole palautetta nähnyt, mutta omana arvauksena sanoisin, että ortodoksieksiegeettien ei ole vaikeata hyväksyä tällaisia johtopäätöksiä. Matteuksen ja Luukkaan Vanhan testamentin esikuvien mukaisissa septyyksissä ortodoksitutkija voi helposti tunnistaa sen Raamatun inhimillisen puolen, jonka hän on lähtökohtaisesti jo hyväksynyt.

Ehkä ongelmallisempi on tutkijoiden johtopäätös, että Uudessa testamentissa esiintyy useita käsityksiä Mariasta. Paavali ei anna minkäänlaisia osviittoja siitä, että hän olisi ollut tietoinen Jeesuksen ihmeellisestä syntymästä; ei anna Johanneskaan, vaikka itse edustaa Uuden testamentin kaanonin ehkä korkeinta ja syvällisintä kristologiaa. Johannekselle ei ehkä tullut mieleenkään, että iankaikkisen Sanan kuuluisi syntyä neitseellisesti sikiämällä; hän ei ainakaan esitä asiaansa niin. Tutkimuksessa ei tulisi antaa suurta painoarvoa *ex silentio*-perusteluille. Silti tällaiset väitteet ovat ajatuksia herättäviä.

Markuskaan, jonka evankeliumin pohjalta Matteuksen ja Luukkaan ajatellaan omat evankeliuminsa laatineen, ei kerro mitään neitseellisestä sikiämisestä. Markuksen

ajatellaan suhtautuvan kaiken lisäksi peräti kielteisesti Mariaan. Tutkijat huomauttavat, että rinnakkaisperikoopeissa sekä Matteus että Luukas muokkaavat kertomuksia Mariaa kohtaan kunnioittavampaan suuntaan. Johanneksenkin evankeliumissa Maria löytyy opetuslasten joukosta; ristin juurella hänestä tulee rakkaimman opetuslapsen, Johanneksen äiti. Tulisiko päätellä, että ortodoksinen kirkko voi jatkaa Marian juhlimista kuten tähän astikin, kun se vain valitsee Uudesta testamentista sille sopivimman Maria-kuvauksen?

Tämäkin kuitenkin edellyttäisi, että ortodoksisissa teologiassa tässä suhteessa keskeiselle kysymykselle saadaan perinteinen vastaus; ajattelen kysymystä siitä, kuka oli Jeesuksen isä. Vaikka monille tämän päivän kristityille tavallisella tavalla sinnyt ja syntynyt Jeesus kelpaisi hyvin, ortodokseille tämä tuskin kävisi. Mitä sanoo tutkimus?

Tutkimus ei tässä tapauksessa osaa sanoa paljon mitään. Yleensä otaksutaan, että Matteuksen ja Luukkaan neitseestäsikiämisen tiedon taustalla on varhaisempi perinne. Mutta mistä tällainen perinne on voinut tulla, sitä ei osata sanoa mitään varmuudella. Se, että tiedot olisivat peräisin Jeesuksen perheeltä, koetaan vaikeaksi puolustaa - miksi niin harva tiesi asiasta? Ehdotukseen, että perinne on lainannut pakanallisissa myyteissä esiintyvän jumalan ja ihmisen välisen yhdynnän, suhtaudutaan varauksellisesti; sellainen lainaus sopii huonosti juutalaisväritteeseen hurskaaseen tekstiin. Eikä Vanhassa testamentissakaan löydy sellaista ainesta, joka olisi voinut saada aikaiseksi tällaisen jälkiselittelyn Jeesuksen sikiämisestä.

Jesaja 7:14 – ”neitsyt/nuori nainen tulee raskaaksi” – ei juutalaisessa perinteessä tulkittu tällä tavalla, vaan Matteus näyttää käyttävän jaetta jo olemassa olevan perinteen sopivana todistustekstinä. On hieman huvittavaakin, että sen, ettei Vanhassa testamentissa ennusteta tällaista, koetaan nykytutkimuksessa vahvistavan neitseestä sikiämisen perinteen aitoutta: mikään ei näet pakottanut evankelistoja tulkitsemaan Jeesuksen syntymää tällä tavalla. Varhaisessa kirkossa puolestaan Vanhasta testamentista löytyvät ennusteet olivat raskain ase teologisia vastustajia kohtaan.

Lukemassani tutkimuksessa ainoana historiallisessa mielessä mahdollisena perinteen lähteenä pidetään alkuperäistä tietoa siitä, että Joosefin kihlattu Maria osoittautui raskaaksi ennen avioliiton täyttymystä. Kaksi selitystä tarjoutui: joko hän oli ollut uskon kihlatulleen tai sitten jokin ihmeellisempi selitys on löydettävä. Tutkimus siis sanoo: mikään ei näytä kieltävän neitseellistä sikiämistä, jos sellaiseen halutaan uskoa.

Loppujen lopuksi on siis valittava, luotetaanko perinteen aitouteen vai ei. Esimerkki osoittaa minusta hyvin historiallisen tiedon vajavuuden. Kun jokin asia ei ole jäljitettävissä historiallisin keinoin, silloin – viimeistään silloin – kysymys perinteen uskottavuudesta astuu esille. Tässä myös kysymys perinteen välittäjästä, kirkosta, tulee ajankohtaiseksi. Kysymys näyttää olevan, luotammeko siihen, että kirkolliset kirjoittajat Matteus ja Luukas tulkitsevat uskottavalla tavalla tapahtumaa, jota emme saavuta historiallis-kriittistä menetelmää seuraten? Ja mikä merkitys on sillä, että kirkko omaksui ja hyväksyi

heidän tulkintansa? Onko kirkolla – Pyhän Hengen synnyttämänä – totuus näistä historiallista silmää pakenevista asioista?

Oma, ortodoksinen metodi ”historian Marian” jäljittämiseen?

Esimerkki historian Marian etsimisestä voidaan nyt suhteuttaa ortodoksiteoreettikkojen peräänkuuluttamaan omaan, ortodoksisesta näkökulmasta tapahtuvaan Raamatun tutkimiseen. Jos tutkimusaihe olisi ensinkään kelvannut, olisivatko John McGuckinin kolme periaatetta – konsonanssi-, arvovalta- ja hyödyllisyysperiaatteet – vaikuttaneet tutkimukseen? Olisiko Pyhän Hengen täyttämä, kirkon helmassa toimiva eksegeetti – siis konsonanssin periaatetta vastaava tutkija – arvioinut jotakin tutkimusvaihetta eri tavalla? Olisiko hän sulkenut silmänsä Markuksen kielteiseltä suhtautumiselta? Tai olisiko hän arvovallan periaatetta noudattaen si-vuuttanut arvovallasta poikkeavat äänet Uuden testamentin aineistossa? Kysymykset ovat ehkä liiankin yksinkertaisia. Ne kuvaavat silti vilpittömästi epäilystäni, että omat ortodoksiset tutkimusperiaatteet eivät toteudu konkreettisesti, historiallisessa tutkimuksessa. Tästä seuraavaksi yksi esimerkki.

Marian vastaus enkelin ilmoitukseen Jeesuksen syntymästä on jo varhaisista ajoista lähtien aiheuttanut selittämisen tarvetta eksegeettien keskuudessa. ”Maria kysyi enkeliltä: ‘Miten se on mahdollista? Minähän olen koskematon’” (Luuk. 1:34). Marian kysymystä tässä vaiheessa kerrotaan on selitetty 300-luvulla niin, että Maria oli päättänyt elää koko elämänsä neitseellisesti. Muutenhan luulisi sen ikäi-

sen, jo miehelle kihlatun galilealaistytön tietävän, miten lapset syntyvät. Tällainen tietämättömyys pitäisi muuten postuloida, sillä enkeli ei kertomuksessa ole vielä ilmoittanut, että lapsi sikiää Pyhän Hengen voimasta, ja siten Marian kysymys ei voisi muuta tarkoittaa kuin joko päättäväisen neitsyen hämmennystä tai nuoren tytön tietämättömyyttä.

Nykytutkijoiden selitys sen sijaan on, että Marian vastauksen tuleekin olla juuri tässä kohdassa ja tämän vaatii. Kirjallinen laji näet tämän vaatii. Saman löydämme miltei kaikissa Vanhan testamentin vastavissa enkeli-ilmestyys- ja kertoo-Jumalanvalitseman-miehen-syntymästä. Vastaanottaja vastaa silloin vastaväitteellä. Näin teki Johannes Kastajan isä Sakarias, vielä samassa luvussakin: ”Sakarias kysyi enkeliltä: ‘Mistä voin tietää, että niin käy? Minähän olen jo vanha, ja vaimonikin on iäkäs’” (Luuk. 1:18). Näin tuleekin vastata; ehkä Sakariaan olisi kuitenkin pitänyt vain uskoa, että Jumala jälleen antaa iäkään pariskunnan muuttua hedelmälliseksi, kuten oli jo tehnyt useamman kerran; ja niin Sakarias olisi välttynyt rangaistukselta, mykäksi muuttumiselta.

Nykytutkijoiden selitykseen on helppo yhtyä. Asia on kuitenkin niin, että jotkut kirkkoisät – kuten Gregorios Nyssalainen ja Milanon Ambrosius – ovat Marian vastauksessa nähneet todisteen siitä, että hän oli *aeiparthénos, semper virgo*. Tämä on dogmi, jota me ortodoksit toistamme jokaisessa jumalanpalveluksessamme.

Jos nyt seuraisimme McGuckinin periaatteista kahta – konsonanssin sekä arvovallan periaatetta – emmekö joutuisi toteamaan, että kirkon yhtenäinen mieli ja arvovalta puoltavat tulkintaa, joka on epätodennäköisempi kuin vapaan, modernin tutkimuksen esittämä? On tietysti täysin mahdollista puhua sen puolesta, että Maria on ainainen neitsyt, mutta tuskin ilman kirkollisen myöhemmän perinteen kokonaistulkinnan mukaan ottamista.

Origenes, joka kuului niihin varhaisiin teologeihin jotka hyväksyivät käsityksen Mariasta ainaisena neitseenä, jäljitti kirjalliset todisteet asiasta Uuden testamentin ulkopuolisiin Jaakobin Protevankeliumiin sekä Pietarin evankeliumiin.¹⁰ Ei siis Uuteen testamenttiin. Sen takia Origenes puolsi käsitystä toisella tavalla kuin Raamattuun viittaamalla: käsitys Mariasta ainaisena neitseenä edusti sopivaa ja tervetä tapaa ajatella Mariasta, jonka ylle Pyhä Henki oli tullut ja Korkeimman Voima peittänyt varjollaan.

Esimerkki Marian vastauksesta enkelin ilmoitukseen osoittaa, – haluan sen ainakin osoittavan – että omien ortodoksisten tulkintaperiaatteiden soveltaminen on vaikeaa käytännössä. Vaihtoehtoisesti ortodoksitutkijoilta pitäisi odottaa, että heidän kysymyksensä Raamatulle ovat erilaiset ja sen takia tuottavat erilaisia vastauksia. Silti ortodoksitutkijat ovat tänään osa yhä laajenevaa läntistä yhtenäiskulttuuria – voiko tässä kontekstissa olla kysymättä historiallisia kysymyksiä? Jos ei voi, onko

¹⁰ Brown et al., Mary, 274-75.

mahdollista edetä tutkimuksessa toisella tavalla kuin esimerkkinä historian Mariasta on tuonut esille? Itse en usko näin.

Historiallisen tiedon puutteellinen luonne

Tuskin historiallista metodia saadaan koskaan ajamaan ongelmitta kirkon mieleistä hermeneutiikkaa. Tämä johtuu historiallisen tiedon luonteesta. Historiallinen tieto on aina historiallinen rekonstruktio, usein yksi hypoteesi monista mahdollisista. Tutkijan esittämää historiallista totuutta on harvoin olemassa; ja jos onkin, se voi muuttua. Kirkko taas ei voi elää alati vaihtuvien hypoteesien varassa.

Uskonnollisen todellisuuden tutkiminen on ambivalentti asia. Niin kauan kun tutkimustehtävä tyytyy kuvaamaan inhimillisiä käsityksiä tai tekemisiä, tehtävä tuntuu mahdolliselta. Hankalammaksi käy, kun tutkimuskohde on, epäsuorasti ainakin, todellisuus, joka luonteeltaan on tavoittamattomissa. Kristityille tämä osoittautuu perin vaikeaksi, kun uskon mukaan Nasaretin Jeesuksessa tämä luonteeltaan tavoittamaton on tullut ihmiseksi, näkyväksi. Mutta onko tullut tutkittavaksi? Jeesustutkimuksen monet aallot osoittavat, ettei vastaus ole selvä. Kyse historian Mariasta kuuluu samaan ongelmakenttään: ratkaisevimpiin kysymyksiin ei saada historiallisesti täysin aukotonta todistetta.

Historioitsija voi tutkia vain sellaista, joka mahtuu tavanomaiseen, inhimilli-

seen todellisuuteen. Historian rekonstruointua Jeesusta voidaan erehtyä luulemaan todelliseksi Jeesukseksi. Näin on usein tapahtunutkin.¹¹ Historiallinen metodi ei ole uskonnolliselle mielelle viaton. Vaikka tutkija tiedostaisikin, että hänen rekonstruoitu kuvansa asioista ei ole koko totuus niistä, niin miten hän voisi irtaantua mielenlänsä luomista kuvista ja astua sellaiselle synteessin tasolle, joka mahdollistaisi hänen yhtymisensä – esimerkiksi – Jeesuksen äidin ihmeellistä kuolonuneen nukkumista juhlihaan kirkkokansaan?

Näiden epäilyksieni takia en ole yhtä toiveikas kuin tässä esitelmässä lähteinäni käyttämät Stylianopoulos ja McGuckin historiallisen metodin ongelmattomasta suhteesta kirkon mielen mukaiseen eksegeettiseen kokonaistulkintaan. Synteisiin – ehkä voimme sanoa kontemplaatioon – pyrkivän ihmismieli tuntuu olevan ristiriidassa monitulkintaisen historian kanssa. Tutkimuksessa synteessin luominen tapahtuu usein historiallisen uskottavuuden kustannuksella. Silti McGuckin tuntuu esittävän periaatteensa niin, että niiden käyttö tapahtuisi itse tutkimusprosessissa. Tarkemmin sanottuna, siinä, miten tutkija itse arvioi löytönsä, eikä esimerkiksi arvovallan periaatetta käyttävän piispainsynodin tasolla.

Ortodoksieksegeeteillä, jotka lähtökohtaisesti hyväksyvät Jumalan puhuneen Pojassaan, on sen takia näkemykseni mukaan vielä tehtävänään hahmottaa selkeämmäksi näkemyksensä historiallisen ja muunlai-

¹¹ Vrt. Dieter Mitternacht ja Anders Runesson, toim., *Jesus och de första kristna* (Stockholm: Verbum, 2006) 154.

sen tiedon välisestä suhteesta. Origenesta voisi olla hyödyllistä tässä yhteydessä aloittaa. Teoksessaan *De principiis* hän toteaa:

Syynä vääriin käsityksiin Jumalasta ei näytä olevan muu kuin että Raamattua ei ole tarkasteltu hengellisen sisältönsä mukaan vaan että se on ymmärretty paljaan kirjaimensa mukaan. Sen takia niiden, jotka ovat vakuuttuneet siitä, etteivät pyhät kirjat ole ihmisten sommitelmat, vaan että ne ovat kirjoitetut Pyhän Hengen inspiraatiosta, kaikkeuden Isän tahdosta, Jeesuksen Kristuksen kautta ja meille tulleet, [niiden] on osoitettava annetut tiet [siis tulkintaperiaatteet], sillä heillä on Jeesuksen Kristuksen taivaallisen kirkon apostolien suksession mukainen kaanon.¹²

Myös Origenes oli oman aikansa tuote, ja hänen oma eksegeesinsä kärsii usein raskaaksi käyvistä allegorisoinnista, joskin siinä on kestävämpiäkin puolia. Mutta hyvää hänessä on se, että hän selvästi ymmärsi teoreettisella tasolla – ehkä ensimmäisenä – tietoisesti, oman aikansa tieteeseen asettuvan kirkollisen tulkintatavan tarpeellisuuden. Äsken lainaamassani jaksossa hän puhuu oikeasta käsityksestä Jumalasta. Edellisessä jaksossa hän oli esittänyt gnostilaisten käsityksen Jumalas-

ta esittämällä näiden kirjaimellisen tavan lukea Vanhaa testamenttia. Mutta sama tulkintatapa on käytössä muulloinkin: kirjaimellinen taso ei riitä; ken siihen takeruu ei näe kirjaimen takana olevaa jumallista viestiä.

Kuten tunnettua, Origenes oli myös kiinnostunut kirjaimellisesta tasosta. Sitä tutkiessa hän käytti kaikki oman kulttuurinsa tarjoamat keinot, eikä hän hylännyt kirjallisella tasolla olevaa merkitystä, kun se vain oli jonkinlaisessa sopusoinnussa hengellisen tason kanssa. Mutta painopiste oli jälkimmäisessä, hengellisessä tasossa ja näkisin, että meidän päivämme Styliano-pouloukset ja McGuckinit itse asiassa ovat Origeneksen kanssa samaa mieltä. Kuten hänkin, nämä nykytutkijat painottavat Pyhän Hengen omaksumista ja tutkijan omakohtaista hengellistä puhdistautumista Raamatun oikean ymmärtämisen ehtona; ja kuten hän, he ovat kuolleen kirjaimen tason vastustajia, pirstaloituneen tiedon vastustajia ja vastaavasti vakuuttuneita siitä, että kirkon yhtenäinen mieli tarjoaa avaimen Raamatun ymmärtämiselle.

Mutta eikö tämä ole vain palaamista ”eskriittiseen” vaiheeseen ihmismielen historiassa? Viime vuosisadan laajasta hermeneuttisesta keskustelusta – heräämisestä – huolimatta, historiallinen tutkimusmenetelmin saavutettua tietoa pidetään monissa

¹² Or. Princ. 4.2.2.1-9. (H. Gorgemanns ja H. Karpp, Origenes vier Bücher von den Prinzipien [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976].)

piireissä edelleenkin ainoana, varsinaisena tietona. Ilmaisu¹³ ”esikriittinen” on toki myös käyttökelpoinen, sillä valistuksen ajan jälkeinen historiallinen tietoisuus edustaa jotakin uutta; tätä ei löydetä myöhäisantiikin kirjoittajista. Käsitteellä on silti varjopuolensa. Ajatellaan hieman ylimielisesti, että varhaisempien ajattelijoiden tapa etsiä totuutta teksteistä oli itsessään viallinen. Tämähän kun löytyy vain historiallisen metodin avulla.

Esimerkki Origenes kuitenkin todistaa muuta. Hän oli tietoinen vaihtoehtoista tavoista hahmottaa asioiden perimmäistä totuutta. Hän tunnusti tekstin kirjaimellisen, ns. historiallisen merkityksen tason. Mutta hän näki, ettei tämä taso riitä. Se ei riitä sellaiselle, joka lähtökohtaisesti tunnustaa Raamatun todistavan todellisesta tapahtuneesta inkarnaatiosta; sellaisen todellisuuden inkarnaatiosta, jota ihmismieli muuten ei voi tavoittaa – *Jumalan* tulemisesta ihmiseksi. Raamatun kohdalla tämä tarkoitti, että itse Jumalaa voi hahmottaa sanoiksi tullen Tulkinta-avaimen, Kristuksen välityksellä.

Sen takia Origenes – ja hänen kanssaan koko varhainen kirkko – etsi Raamatun sanomaa hengellisen tulkinnan avulla. Jumalan Sana oli tullut lihaksi – Jumalan lausuttu Sana välittyi ihmisten kirjoittamien tekstien kautta. Tämän takia

Raamattua ylipäättänsä kannatti tutkia. Raamatun lukeminen tähtäsi *Jumalan* tuntemiseen.¹⁴ Tekstin kirjaimellinen taso palveli tätä päämäärää.

Kun ortodoksieksigeetit tänään etsivät omaa hermeneutiikkaansa, suhdetta Origenen edustamaan lähestymistapaan pitää pohtia edelleen. Missä mielessä se on yhä käyttökelpoinen historiallis-kriittisen metodiin suhteutettuna? Miten sen korostama hengellinen tulkintataso voisi konkretisoida itse tutkimusprosessissa? Ehkä vastausta tällaisiin kysymyksiin on syytä etsiä hermeneuttisten kriteereitten ohella ennen kaikkea itse ortodoksisesta raamatututkimuksesta, joka on monessa suhteessa vasta alkutekijöissään. Vasta käytäntö tulee osoittamaan, mitä kirkon perinteinen opetus Raamatun tulkinnasta merkitsee nykyisten ortodoksisten raamatututkijoiden tuotannossa.

Olen puhunut enemmän ortodoksisen kirkon raamatunhermeneuttisista haasteista kuin siitä, miten kirkon edustama raamatutulkinta näkyy konkreettisesti sen opetuksessa. Asian laita lieenee kuitenkin niin, että meidän päivämme ortodoksieksigeettien esille tuomat näkökohdat kirkon oimien hermeneuttisten lähtökohtien oikeutuksesta vaikuttavat suoraan siihen, voiko kirkko jatkossa uskottavasti ylläpitää perinteistä Raamatun lukutapaansa. Muuten

¹³ Vrt. Nikolaj Berdjajevin kriittiset kommentit 1920-luvulta, idem, *Historiens mening* (Skellefteå: Artos, 1990; alkup. *Smysl istorii*, Berlin, 1923) 9-25: ”Det grundläggande mysterium som delaktigheten av denna legend gav insikt i, genom att subjektet gjordes delaktigt av objektet, försvinner, kvar finns bara ett avdödat historiskt material” (s. 15).

¹⁴ Vrt. John Breck, ”Orthodox Principles of Biblical Interpretation”, *SVTQ* 40 (1996) 82.

kirkko viettää Jumalanäidin juhlaa, kuten muitakin juhlia, ilman varsinaista kosketuspintaa sen todellisuuden kanssa, jossa muu kulttuuri elää ja jonka syvätasoa muussa kulttuurissa etsitään kriittisen ihmismielen avulla.

Ortodoksisten nykyeksegeettien huoli Raamatun hengellisestä lukutavasta liittyy

näin myös Kirkon uskottavuuteen ja menestykseen. Vain älyllisesti ja hengellisesti uskottava Raamatun tulkinta voi varjella kirkkoa siitä sisäisestä ohentumisesta, joka aina tuntuu seuraavan, kun historiallisia toissijaisia seikkoja korostetaan niiden välittämän hengellisen kokonaiskuvan kustannuksella.

Raamatun tulkinta kirkon opetuksessa

Sammeli Juntunen

Perinteinen luterilainen käsitys Raamatusta

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokouksen sihteeri Jari Jolkkonen on ilmaissut jotain olennaista luterilaisen kirkkomme perinteisestä raamattukäsityksestä seuraavassa roomalais-katolisen kirkon kanssa käytyihin neuvotteluihin liittyvässä tekstissään:

Pyhällä Raamatulla Jumalan kirjoitettu sanana on perustava auktoriteetti kirkon elämässä. Se on kirkon opin, käytännön ja johdon korkein normi ja sääntö (*norma normans*), niin kuin sanotaan Tiivistelmässä: ”Me uskomme, opetamme ja tunnustamme, että Vanhan ja Uuden testamentin profeettalliset ja apostoliset kirjoitukset ovat ainoa sääntö ja ohje, jonka mukaan kaikki opit ja opettajat on koeteltava ja arvioitava.”

Kuitenkin, kenenkään ei ole lupa tulkita Jumalan sanaa ”oman mielensä mukaan” (Uppsalan kokouksen päätös 1593). Pyhää Raamattua pitää tulkita kirkon kontekstissa ja muinaisen kirkon tunnustusten ja apostolisen ajan jälkeisten isien todistusten mukaisesti, kuten sanotaan Yksimielisyyden ohjeen johdannossa.¹

Kyseisessä Tunnustuskirjojen tekstissä sanotaan mm. seuraavaa:

Kohta apostolien ajan jälkeen, jopa heidän vielä eläessään, ilmaantui vääriä opettajia ja harhaoppisia. Heitä vastustamaan vanha kirkko laati symboleja eli lyhyitä, täsmällisiä tunnustuksia, jotka sisältävät oikeauskoisen tosi kirkon yhteisen ja yksimielisen kristillisen uskon ja tunnustuksen. Sellaisia ovat Apostolinen, Nikaian ja Athanasiuksen tunnustus. Niinpä mekin tunnustamme ne omiksemme ja hylkäämme siten kaikki harhaopit, sellaiset opit, jotka ovat tunkeutuneet Jumalan kirkkoon mutta sotivat näitä tunnustuksia vastaan.

Luterilaisuuden tunnettu slogan *sola scriptura* tarkoittaa toisaalta sitä, että Raamattu itsessään on merkitykseltään selvä (*claritas scripturae*) ja kykenee itse selittämään itseään (*scriptura sui ipsius interpretens*), vailla ulkopuolisia tulkitsijoita. Luther ilmaisi sen esim. näin:

Sanohan, jos kykenet, millä kriteereillä riitakysymys ratkaistaan, jos isien sitä koskevat lausumat ovat keskenään ristiriitaisia? Silloin ratkaisun täytyy tapahtua Raamatun perusteella, mikä on mahdotonta, ellemme

¹ Jari Jolkkonen, Reseptio 3/2004, 44, käännös S.J.

anna Raamatulle sitä ensimmäistä sijaa kaikessa, mikä tavallisesti annetaan isille; se on, että Raamattu on itse itsessään mitä varmin, helppotajuinen, selvin, itse itseään tulkitseva, kaikkien ihmisten kaikkien väitteiden koettelija, joka tuomitsee ja valaisee, niin kuin on kirjoitettuna Psalmissa 119 - - Tässä Henki opettaa selvästi, että valo ja ymmärrys saadaan yksin Jumalan sanasta, niin kuin avoimesta ovesta tai ensimmäisestä prinsipistä, josta on aloitettava, jotta päästäisiin valoon ja ymmärrykseen.” (Luther, WA 7, 97:19-35)

Tästä huolimatta luterilaisuus pitää itseltään selvänä, että Raamattua on luettava uskontunnustusten valossa. Kun sitä niin luetaan, se on auktoriteetin omaavaa Jumalan sanaa.

Miksi luterilainen kirkko pitää Raamattua auktoriteetin omaavana Jumalan sanana? Kyse on varsin monimutkaisesta perustelujen ryppästä, jota ei missään ole virallisesti lausuttu julki. Käsittääkseni siihen kuuluu ainakin seuraavaa:

1) Jumala on tullut ihmiseksi Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa. Tämä on varsinainen ja ontologisesti syvin jumalallisen ilmoituksen muoto. Siksi Kristusta nimitetään Jumalan Sanaksi (isolla alkukirjaimella) ja hän myös on Jumalan Sana, jolla maailma on luotu ja lunastettu.

2) Meillä kristityillä ei kuitenkaan ole suoraa informaatiota tästä Sanasta. Siksi tarvitaan kirjoitettua Jumalan sanaa, Raamattua. Sen perustava arvo on siinä, että se todistaa oikein Jumalan Sanasta, Kristuksesta. Siksi se on uskon ja opin ylin auktoriteetti.

3) Silti Raamattu ei ole ontologisesti samalla tasolla kuin Jumalan Sana, Kristus. Raamattu on luotua, kirja, ei kaiken luova Jumalan Sana. Pelastus ei ole perimiltään kirjaan kirjoitetun sanoman, opin tai käskyjen omaksumista, vaan Pyhässä Hengessä toteutuvaa yhteyttä Kristukseen, Jumalan Sanaan. Silti Raamattu on äärimmäisen tärkeä, sillä ilman sitä usko on suuressa vaarassa muuttua yksilön tai kirkon omiksi kuvitelmiksi, ei yhteydeksi Kristuksessa itsensä ilmoittaneeseen ja maailman pelastaneeseen Jumalaan. On oltava auktoriteetti, jonka avulla oikea, pelastava oppi Kristuksesta erotetaan harhasta ja sivuseikoista.

Käsittääkseni luterilainen kirkko kuitenkin ainakin periaatteessa hyväksyy sen, että usko voi syntyä ja pysyä yllä myös vaille Raamattua. Jos sakramentit, virret, hengelliset kirjat, rukoukset, liturgia, ym. perustuvat Raamatun ilmoittamaan keskeiseen uskoon, seurakunta ja yksittäinen kristitty voivat elää kristityn elämää, vaikka Raamattua ei olisi tai sitä ei osattaisi lukea. Kaste, ehtoollinen, seurakuntayhteys, messu ja virret kantavat. Näinhän asia on ollut muinoin ja ehkä edelleenkin joittenkin herätysliikkeitten piirissä.²

² Jotkut luterilaisista sisarista ja veljistä ovat ehkä kuulleet jutun vanhasta körttipapasta, joka kysyi että ”onko se se heleppouskoosten heetperkiläisten kirja?” kun kuuli luettavan Raamattua, hänelle outoa teosta. Juttu on kuitenkin kai liioittelua.

Miksi juuri Raamattu?

Miksi sitten juuri Raamattu todistaa oikein Kristuksesta?

Perusteet ovat luterilaisuudessa moninaiset.

1) Raamattu on kokonaisuudessaan³

Jumalan Hengen inspiroima teos.

Tästä Tunnustuskirjoissa oleva Upsalan kokouksen päätös sanoo näin:

Seurakunnissamme tulee opettaa, uskoa ja tunnustaa, että Raamattu on syntynyt Pyhän Hengen vaikutuksesta ja sisältää täydellisesti kaiken sen, mikä kuuluu kristilliseen oppiin Kaikkivaltiaasta Jumalasta ja meidän autuudestamme sekä hyvistä teoista ja hyveistä. Raamattu on oikean kristillisen opin perusta ja tukipylväs, kuten myös ohjenuora kaikkien uskontoa koskevien kiistojen arvioimiseksi, ratkaisemiseksi ja ehkäisemiseksi.” (Upsala 1593)

2) Raamattu ”ajaa Kristusta” (*Christum treiben / agere*). Tämä tarkoittaa sitä, että Raamatun punainen lanka on Jeesus Kristus ja hänen tuomansa pelastus sekä uskonvanhurskaus. Vaikka koko Raamattu on Pyhän Hengen inspiroima teos, *Christum treiben* -periaate auttaa näkemään, että siellä on enemmän ja vähemmän mer-

kittäviä kohtia ja ajatuksia. Se auttaa myös tulkitsemaan Raamatun kokonaisuutta siten, että sen punainen lanka löydetään. Tähän perustuu se, että Luther arvosti eri Raamatun kirjoja eri tavoilla ja saattoi joskus väheksyä Jaakobin kirjettä tai Heprealaiskirjettä.

Oikea koetinkivi kaikkien kirjojen arvosteluun on se, että katsotaan, ajaako se Kristusta vaiko ei - - Se mikä ei opeta Kristusta, se ei ole apostolista, vaikka Pietari tai Paavali niin opettaisi. Ja päinvastoin, se mikä saarnaa Kristusta, se on apostolista, vaikka sen tekisi Juudas, Hannas, Pilates tai Herodes. (Luther, WA DB 7, 384:25-32)

3) Perinteiselle luterilaisuudelle *Christus treiben* ei missään nimessä merkinnyt vain sitä, millaisia vaikutuksia (lohdutusta, armon kokemista, uskoa, jne.) saarna Kristuksesta sai aikaan uskovassa. Kyse oli siitä, että kristitty sai uskossa yhteyden *Kristuksen itseensä*. Tämä auttaa ymmärtämään, miksi alkukirkon Kristuksen kahta luontoa ja näiden yhdistymistä yhdessä persoonassa koskeva opetus oli äärimmäisen olennaista myös perinteiselle luterilaiselle tavalle tulkita Raamattua. Oli puhuttava Kristuksesta sellaisena kuin hän persoonassaan oli.⁴

³ Sanan ”kokonaisuudessaan” kohdalle joku voisi, ehkä perustellustikin, laittaa kysymysmerkin. Itse väittäisin, että esim. Luther olisi voinut sanoa, että Raamattu on kokonaisuudessaan Jumalan Hengen inspiroima, vaikkakaan ei joka kohdassa yhtä arvokas teos.

⁴ Tässä kohden voi katsoa vaikkapa Yksimielisyyden ohjeen lopussa olevaa Todisteiden luetteloa. Siihen on koottu 17 sivua ekumeenisten synodien ja kirkkoisien opetuksia Kristuksen persoonan ykseydestä ja ihmislunnon asemasta sen yhteydessä. Syy ei ole patristisen teologian harrastus vaan luterilaisten isien halu auttaa luterilaisia oikeaan raamatuntulkintaan, sellaiseen, jossa *Christum treiben* voisi toteutua.

Christum treiben ei siis tarkoita pelkkää armahduksen julistusta tai kokemusta, vaan siihen kuuluu myös se, mihin armahdus perustuu: Kristuksen persoonaan ja työhön. Luther tai aito luterilaisuus eivät olisi sietäneet sellaista armahduksen kokemusta, jonka on saanut aikaan joku muu Kristus kuin neitsyt Mariasta syntynyt Jeesus, täysi Jumala ja täysi ihminen, yksi persoona, joka tunnetaan kahdessa luonnossa, muuttamatta, sekoittamatta, jakamatta ja erottamatta.

4) *Christum treiben* ei perinteisessä luterilaisuudessa ole merkinnyt myöskään sitä, että ainoastaan sellaiset osat Raamatua olisivat Jumalan Hengen inspiroimaa Jumalan sanaa, joissa Kristuksen tuoma uskonvanhurskaus olisi erityisen vahvasti artikuloitu. Lutherille merkityksellistä Pyhän Hengen puhetta oli myös esim. se, kun Genesiksessä kuvataan Abramin ja Sarain muuttoa Harranista luvattuun maahan kaikkine palvelijoineen, karjoineen, kimpsuineen ja kampsuineen. Lutherille se kertoo siitä, kuinka Jumala tietää, että muuttaminen on ihmiselle raskasta ja että hän lupaa antaa apunsa muuttostressin keskellä. Lutherin mielestä Jumala siis antaa sanassaan ohjeita, neuvoja, käskyjä ja lohdutusta, jotka liittyvät hyvin laajasti ihmiselämän moniin puoliin. Tätä ei pidä ymmärtää niin, että Raamattu olisi kaikkien elämänalueitten ja tieteitten oppikirja, mutta ei myöskään niin, että siellä Jumalan sanaa olisi ainoastaan se, mikä liittyy eksplisiittisesti vanhurskauttamisopin

kysymyksiin. Jumalan sanaa Raamatussa oli Lutherille myös esimerkiksi seksuaali-etiikka.⁵

Myös psalmit ovat Lutherille Jumalan sanoja jo pelkkinä sanoina. Siksi niiden rukoileminen omina rukouksina vahvistaa hänen mukaansa enemmän kuin jos ihmisen keksii rukouksessa omat sanansa.

Miikka Ruokasen Lutherin raamattukäsitystä koskevassa tutkimuksessa esitetty väite, jonka mukaan Lutherille inspiroitua Raamatussa olisi vain sen ”kristologinen asiasisältö”, on siis virheellinen.⁶

5) Raamattu on profeettojen sekä Kristuksen apostolien ja heidän seuraajiensa kautta kirjoitettu.

6) Olennaista Raamatussa on ajatus pelastushistoriasta. Vanhassa testamentissa on kyse Messiaasta, jonka maailmaan tulo oli vasta luvattu. Hänestä kyllä puhutaan monin paikoin jo Vanhassa testamentissa, mutta vasta kätketysti. Samasta syystä Vanhassa testamentissa on paljon sellaista, joka kumoutui Kristuksen saapuessa ja Jumalan varsinaisen pelastussuunnitelman paljastuessa ja tullessa voimaan. Tästä huolimatta Vanhalla testamentilla on kirkolle pysyvä arvo. Se ennustaa Kristuksesta. Lisäksi patriarkkojen ja Israelin kansan ja sen yksittäisten jäsenten kohtalot voivat toimia vertauskuvinä siitä, mitä kirkko ja yksittäiset kristityt kokevat uskossaan Kristukseen.

⁵ Ks. Sammeli Juntunen, *Sex Engaging Luther. A (New) Theological Assessment*. Ed. by Olli-Pekka Vainio. Cascade

⁶ Ks. Juntunen 2004, 33-34 (Mitä on sola scriptura -periaate tänään? – Raamattu ja kirkon usko tänään. Synodaalikirja 2004, toim. M. Hytönen)

Luther vierasti ylenmääräistä allegorisointia, mutta ei suinkaan hylännyt sitä. VT:n allegorinen ja typologinen lukeminen joutui kuitenkin pois muodista jo 1600 -luvun luterilaisuudessa, ainakin yliopistollisesti sivistyneessä. Syynä on se, että tulkinta siirtyi pois kirjalliselta tasolta ja keskittyi yhä enemmän tosiasiallisen historiallisen tapahtumakulun etsintään kriittisen historiatieteen keinoin. Silloin ajatus Vanhassa testamentissa olevista Kristus-typologioista, allegorioista tai ennustuksista ei enää oikein toiminut ja se hylättiin vähitellen akateemisesti sivistyneessä luterilaisuudessa.⁷

Olen kuullut, että nykyisin Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan saarnaharjoituksissa saatetaan pitää virheenä, jos Jes 53:a käytetään viittauksena Jeesuksen kärsimykseen. Siitä huolimatta luterilainen kirkkomme kai virallisesti edelleen uskoo ja opettaa, että VT todistaa Kristuksesta. Tästä kertoo esimerkiksi se, että evankeliumikirjassa VT:n perikootit on pyritty valitsemaan siten, että ne puhuvat samasta asiasta kuin kyseisen pyhän UT:n tekstit.

7) Jumala *puhuu* Raamatun kautta. Luterilaisuudessa on perinteisesti ajateltu, että tämä puhe on erittäin hyödyllistä jaotella lakiin ja evankeliumiin.

Laki on Jumalan tahdon vaatimus ihmiselle. Sillä hän varjelee ihmistä tuhoamasta omaa ja toisten elämää sekä osoittaa ihmiselle tämän syntisyyden ja syyllisyyden Jumalan ja lähimmäisen edessä sekä saa hänet kaipaamaan armahdusta. Laki

ei kuitenkaan ole pelkästään Raamatun ja siinä olevan ”yleisen ilmoituksen” asia. Jumala on kirjoittanut lakinsa jo luomisen perusteella jokaisen ihmisen omaan tuntoon, minkä vuoksi se on periaatteessa tunnettavissa myös järjellä. Koska omatunto voi kulttuuristen tai muitten syitten vuoksi vääristyä, tarvitaan myös Jumalan lain puhetta Raamatussa.

Laki voi olla joko sellaista, että se pitää yllä ns. ”yhteiskunnallista” ja ”ulkonaista” vanhurskautta, edistämällä rauhaa ja estämällä luotua ihmisluontoa rappeutumista ulkonaisten väärrien tapojen vuoksi, kieltoin tai kehumalla hyviä yhteiskunnallisia tapoja. Jumalan lain tätä puolta ihminen pystyy seuraamaan vapaan tahtonsa perusteella.

Tai sitten Jumalan Pyhä Henki voi ottaa Raamatun sanoissa olevan Jumalan lain (mutta toki myös luomisessa ilmoitetun lain) käyttöön ja saarnata sitä ihmiselle niin, että hänen syyllisyytensä Jumalan edessä tulee akuutiksi. Silloin ainoa apu on Raamatussa olevan Jumalan puheen toinen aspekti, *evankeliumi* eli lupaus Jeesuksesta Kristuksesta, Vapahtajasta. Tämä Raamatun sanoma ei ole ihmisen itsenäisesti ja vapaalla tahdollaan uskottavissa, vaan se vaatii Pyhän Hengen vaikutusta, jonka voimasta ihminen uskaltautuu uskomään armolupaukset Kristuksesta tosiksi. Tällöin hän tulee uskon kautta osalliseksi Kristuksesta ja hänen vanhurskaudestaan. Hän saa syntinsä anteeksi ja alkaa uskossa läsnä olevan Kristuksen ja hänen Henkensä vaikutuksesta rakastaa Jumalaa ja lä-

⁷ Ks. Juntunen 2010, 214–218.

himmäistään ja toteuttaa mielellään Jumalan lakia, vaikka tämä jääkin vaillinaiseksi yhä jäljelle jäävän synnin vuoksi.

Luterilaisuus on siis painottanut kahta kielimuotoa, lakia ja evankeliumia (rakkauten vaatimusta ja armon lupausta) Jumalan puheen merkittävimpinä aspekteina. Mielestäni tämä ei kuitenkaan ole tarkoittanut luterilaisuudessa sitä, että mikään muu Raamatussa olevista illokuutioista (kuvailu, väite, runoilu, uhkaus, lohdutus, kehoitus) ei olisi Jumalan sanaa. Toki tällaisiakin tulkintoja on esiintynyt, mutta eivät ne minusta ole kovin vakuuttavan luterilaisia. Lutherille ja myös Melanchtonille laki-evankeliumi -jako oli hyödyllinen opinkohta, jota he usein käyttivät. Mutta se ei ollut opinkohta, joka olisi ratkaissut, onko jokin Raamatussa Jumalan sanaa.

Luterilaisuuden sisäisistä eroista

Myöhemmin laki-evankeliumi -jako ja sen johdannaiset ovat joissain luterilaisuuden suuntauksissa saaneet liian keskeisen aseman. Jaon avulla ratkaistaan joskus kovin suorasukaisesti, onko jokin Raamatun kohta tai ajatus auktoriteetin omaavaa Jumalan sanaa. Jotkut luterilaiset esim. ajattelevat, että Raamatussa jumalallista auktoriteettia omaa ainoastaan sen ”opillinen” ja mielellään vanhurskauttamisoppiin liittyvä vapauttava ja armahtava evankeliumin osuus. Se taas, mikä on ”lakia” (vaatimusta, etikkaa, sosiaalietiikkaa) ei olisi Raamatussa normatiivista, sillä näitä ”elämään” eikä ”oppiin” kuuluvia asioita tulisi tarkastella teologiasta erilliseksi ja

autonomiseksi tulkitun ”järjen” ja ”politiikan” keinoin.

Ainakaan Luther ei ajatellut näin. Hänen mielestään esimerkiksi avioliittoetiikka tuli perustaa Raamattuun. Järjen valossa avioliitto ei ollut Lutherin mielestä kovin vakuuttava instituutio, mutta avioelämä tulikin perustaa Jumalan sanaan.

Joskus laki-evankeliumi -jako vääristyy modernissa luterilaisuudessa silläkin tapaa, että ajatus kirkolle normatiivisesta ja julki lausutusta opista (*fides quae*) samaistetaan lakiin. Se olisi vaatimusta, josta Kristus tuli meidät evankeliumillaan vapauttamaan. Niinpä Raamattua tulisi tulkita siten, että siellä ei ole muuta sitovaa kuin se, että ihmisiä ei saa rasittaa opettamalla, että uskolla olisi jokin tietty, lausuttavissa oleva sisältö. ”Se voima, jota Jumalaksi kutsutaan”, on läsnä, kun seurakunnassa keskustellaan elämänskysymyksistä, sellaisella oletuksella, että jokainen mielipide on yhtä tärkeä.⁸

Luterilaisuuden eri suuntauksissa on siis valtavia eroja sen suhteen, miten Jumalan puhe Raamatussa ymmärretään.

Luterilaisessa puhdasoppisuudessa painotui se aspekti, että Raamattu on jumalallisia väitelauseita. Teologian tehtävänä oli rakentaa niistä systeemi, jossa oli johdettu uusia väitelauseita ja näin saatu kattava näkemys Jumalasta, maailmasta ja ihmisestä.

Toisaalta luterilainen puhdasoppisuus pai-

⁸Helsingin seurakuntayhtymän lanseeraaman Usko, toivo ja rakkaus –kampanjan mainos.

notti myös sitä, että teologia on luonteeltaan ihmistä parantava, pragmaattinen tiede. Sen tarkoituksena on luoda Raamatun totuuksista sellainen kirkon elämässä käytettävä opetussysteemi, jonka kautta syn- tinen autetaan uskoon, pysymään uskossa ja pääsemään taivaaseen. Raamattu on siis materiaalia eräänlaiselle hengelliselle lääketieteelle, jonka kautta oikea suhde Jumalaan eli uskonvanhurskaus syntyy ja pysyy yllä.

Kantin ja Schleiermacherin ja pietismin ja valistuksen ansiosta jälkimmäinen linja voitti, hyvin karkeasti sanoen. Mutta voitto tapahtui siten, että samalla aiempi luterilainen näkemys Raamatun tulkinnasta vääristyi.

Aidon uskonnon paikaksi määrittyi ihmisen sisin ja sen hurskas tunne. Kantilaisuuden mukaan uskonnessa oli kyse ”arvoarvostelmista” ja etiikan transsendentaalista perustasta. Myös Schleiermacherille uskonto oli persoonan sisäisyyden asia. Erona Kantiin oli se, että hänen mukaansa uskonnon ”paikkana” oli etiikkaakin perustavampi itsetietoisuus (Selbstbewusstsein). Se oli uskonnollista, ”ehdotonta riippuvaisuudentunnetta” (schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl) kaiken olevaisen perustana olevasta Absoluutista.

Tällöin kävi niin, että hyvin paljon sel- laista Raamatun sanomaa, jota katolisuus, Luther ja varhainen luterilaisuus pitivät ehdottomassa arvossa, tulkittiin kantilais/ schleiermacherilaisen skeeman kautta uudelleen ja se turhentui. Näin kävi esim. ajatuksille Kristuksen inkarnaatiosta ja kahdesta luonnosta yhdessä persoonassa, kolminaisuusopille sekä ajatukselle Py-

hän Hengen läsnäolosta kastevedessä sekä Kristuksen reaalisesta läsnäolosta ehtool- lisaineissa. Valistuksen jälkeisessä mallis- sa ne olivat ”väärrää metafysiikkaa”, jossa ei ymmärretty sitä, että aidossa uskonnos- sa ei pitänyt puhua ”olemisarvostelmia” eli tosiasioita Jumalasta, maailmasta ja ihmisestä. Piti puhua sellaisia yksilön si- säiseen kokemusmaailmaan liittyviä ”ar- voarvostelmia”, joitten kautta aito uskon- nollis-eettinen sisäisyys rakentuu oikein. Se oli kuulemma ollut Jeesuksen ja Luth- erinkin varsinainen tarkoitus ja siksi myös Raamatun oikea merkitys, kunhan se vain tajuttiin oikein, puhdistettuna paavilaisten metafyyssistä dogmeista ja ”sakramen- timagiasta”.

Puhdasoppista luterilaisuutta ei kuiten- kaan voitettu. Se jäi elämään ja sai aikaan sen, että nykyinen luterilaisen kirkon raamatuntulkinta on uudelleen elvytetyn (tai ehkä pikemminkin heikosti henkiin jääneen) puhdasoppisuuden ja uudelleen elvytetyn (tai heikosti henkiin jääneen) valistusteologian välistä kamppailua val- lasta.

Irtaantuminen kirkon dogmasta ja uskontunnustuksista Raamatun tulkintahorisonttina

Kuten sanottua, Lutherille ja Tunnus- tuskirjojen edustamalle luterilaisuudelle kirkon keskeinen dogma (triniteetti- ja kaksiluonto-opit, uskontunnustukset) muodostivat sen horisontin, josta Raamat- tua tulkittiin. *Sola scriptura* ei kumonnut niitä tai niiden käyttöä.

Ilmeisesti jo 1600 -luvulla tilanne alkoi hiljalleen muuttua. Luterilaisuus oli jo heti

alkutaipaleellaan joutunut vastustamaan ”hurmahenkiä” ja heidän raamatuntulkintaansa, joka perustui sisäisiin Hengen ilmoituksiin ja tuntemuksiin. Tässä vastustuksessa luterilaisuus liittoutui yliopistoteologian kanssa. Tarkoitus oli etsiä objektiivisella tieteellä ne tulkinnan säännöt, jotka pätevät kaikessa tekstien tulkinnassa. Uskontunnustusten tilalle raamatuntulkinnan välineeksi tuli yliopiston eksegetiikan professori.

Kun yliopistollinen tiede muuttui valistuksen vaikutuksesta yhä sekulaarimmaksi, sen löytämät Raamatun tulkinnan periaatteet etääntyivät siitä, miten Raamattua oli aiemmin luettu uskontunnustusten valossa.

Nykyisin tämä näkyy ehkä karkeimpana siinä, kuinka kirkossamme suhtaudutaan evankeliumeiden tulkintaan. Tulkintahorisonttina ei kirkossamme ole mitenkään itsestään selvästi se usko, jonka kirkko lausuu julki joka messussa: ”Uskomme yhteen Herraan, ... joka tuli lihaksi Pyhästä Hengestä ja neitsyt Mariasta”. Tulkintahorisonttina voi aivan yhtä hyvin olla eräs modernin eksegetiikan linja, jonka mukaan Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien lapsuuskertomusten väite Jeesuksen sikiämisestä Pyhästä Hengestä on jotenkin kyseenalaistettava, jotta edustet-

taisiin totuutta ja oltaisiin uskottavia. Täläistä tulkintaa edustetaan kirkossamme aivan yleisesti, myös kaikkein korkeimmalla tasolla.⁹

Yksilö tulkinnan auktoriteettina

Luterilaiselle kirkollemme yhteisen tulkintahorisontin rapautuminen on luetta-
vissa uudesta synodaalikirjastamme. Siinä eksegeetti Outi Lehtipuu kertoo, että uskontunnustuksen pohjalta lähtevän raamatuntulkinnan ja tieteellisen tutkimuksen suhde on jännitteinen. Hänen mielestään jännite ei kuitenkaan ole haitaksi, vaan ”synnyttää luovan tilan, joka inspiroi näkemään uutta sinällään tutuissa teksteissä ja omassa uskossa.”¹⁰

Ehkä näin onkin. Lehtipuun artikkelia lukiessa tulee kuitenkin mieleen, että kirkkomme nykytilanteessa jännite voi synnyttää niin valtavan pluralismin, että emme enää kykene julistamaan Jeesusta Kristusta uskottavasti nykymaailmassa. Tulkintojen pluralismin sisälleen hyväksynyt kirkko joutuu koko ajan kamppailemaan ja riitelemään Lehtipuun artikkelin eräänä väliotsikkona olevan kysymyksen parissa: ”Meidän Jeesus, teidän Jeesus – kenen Jeesus”.

⁹Juntunen 2010, 261–267. Näin asia on ollut jo lähes 10 vuotta, mutta käsittääkseni mikään virallinen taho ei ole ottanut asiaa käsittelemään. Ehkä siksi asian aikaansaama hämmennys ja ärtymys on aivan viime vuosina lisääntynyt. Tähän mennessä sekin on kuitattu leimoilla (”jyrkkä raamattuvyöhyke”, ”piis-paboikotti”, ”kielenkäyttö on koventunut” jne.). Ehkä nyt olisi aika alkaa keskustella siitä, onko evankelis-luterilaisella kirkollamme käytännössä jokin tietty traditio tai horisontti, josta käsin se tulkitsee Raamattua. Onko se uskontunnustukset ja dogma? Vai onko se yliopistollinen eksegetiikka? Vai onko se jokaisen yksilön oma näkemys? Kuka kertoo, mikä näistä se on?

¹⁰Lehtipuu 2010, 61. – Teoksessa Minä uskon? Jumala-usko 2010-luvulla. Synodaalikirja 2010. Toim. M. Hytönen. KTKJ 110.

Selvimmin tämä näkyy seuraavassa lainauksessa Lehtipuun artikkelista:

Mutta todellisuudessa Raamattu ei sano mitään. Sen tekstit eivät sisällä niiden tulkintaa, vaan ihmiset tulkitsevat tekstejä ja antavat niille niiden merkityksen. Eettistä ja poliittista vastuuta ei pidä paeta ”Raamatun selvän sanan” taakse, sillä sellaista ei ole olemassakaan. Vastuu on tulkitsijalla. (s. 74)

Lehtipuun mukaan Raamatussa on kanonisoitu nimenomaan sen ”moniäänisyys”. Tässä hän näkee mahdollisuuden ekumenialle:

Kristittyjen yhteys syntyy erilaisten traditioiden rinnakkaiselosta ja sen myöntämisestä, että on monia yhtä oikeutettuja tapoja elää kristinuskoa todeksi. Kanonisoitu moneus antaa myös mahdollisuuden aitoon kohtaamiseen toisten uskontokuntien ja muiden toisin uskovien kanssa, mikä on välttämätöntä nykyajan maailmassa, jossa kristinusko on jo kauan sitten joutunut luopumaan hegemoniasemastaan. Se muistuttaa myös siitä, että erilaiset korostukset ja tulkinnat ovat pohjimmiltaan subjektiivisia – niin omani kuin toisten. Tällainen suhteellistaminen tarjoaa vastalääkettä oikeassa olemisen vimmaan. Se ei tarkoita, että omasta totuuskäsityksestä olisi luovuttava, vaan antaa tilaa

kunnioittaa toisia ihmisiä ja heidän pyrkimystään totuudellisuuteen. Auktoriteetin, etenkin perustelemattoman auktoriteetin, aika on lopullisesti ohi. (s. 69)

Eikö kristittyjen yhteys kuitenkin synny siitä, että kaikki traditioiden erilaisuus ei ole hyväksyttyä, vaan perustavissa asioissa on yhteinen usko: ”yksi usko, yksi kaste, yksi Herra?” Jos erilaiset tulkinnat ovat pohjimmiltaan subjektiivisia, mistä löydetään rajat, joissa sallitun monimuotoisuuden on pysyttävä? Miksi auktoriteetin aika olisi ohi? Eikö kirjoitettu Jumalan sana enää voikaan toimia yliopistollista sivistystä saaneelle luterilaiselle papille hänen subjektiivisen tulkintansa ylittävänä auktoriteettina, ”jonka mukaan kaikki opit ja opettajat on koetettava ja arvioitava”?¹¹

Raamatun kaanonin väheksyntä

Uskontunnustusten antaman tulkintahorisontin hylkäämisen lisäksi on olemassa muitakin syitä, jotka ovat johtaneet ev.lut. kirkkomme Raamatun tulkinnan käytännössä valtavaan pluralismiin.

Eräs tällainen syy on siinä, että moderni protestanttinen eksegetiikka ei yleensä ole hyväksynyt Raamatun kaanonin välineeksi, joka ohjaa yksittäisten tekstien tulkintaa. Raamatun kaanonin on pidetty myöhäisenä, valtapoliittisena lisänä, jonka avulla 300- ja 400-luvuilla eläneet piispat estivät heidän uskonnollisen valtansa kan-

¹¹ Me luterilaisen kirkon papit olemme pappisvalassamme luvanneet ”uskollisesti ja puhtaasti pysyä Jumalan pyhässä sanassa, joka on ilmoitettu Vanhan ja Uuden Testamentin profeettallisissa ja apostolisissa kirjoissa, sekä evankelis-luterilaisen kirkon siihen perustavassa tunnustuksessa”. Miksi meille kuitenkin kirkon synodaalikirjassa opetetaan, että ”auktoiriteetin aika on ohi” ja että tulkinnat ovat pohjimmiltaan subjektiivisia?

nalta epäilyttäviä varhaiskristillisiä tekstejä ja niiden kirjoittamisen takana olevia kristillisiä ryhmiä pääsemästä sotkemaan heidän valtaansa.¹²

Lisäksi väitetään, että Raamatun kaanonin käyttö tulkinnan välineenä saa aikaan sen, että yksittäiset Raamatun tekstit ja niiden ”alkuperäinen sanoma” ei pääse kuuluville, vaan ne harmonisoidaan ja silotellaan. Näin kuulemma tukahdutetaan monia uskomisen muotoja, jotka varhaisten tekstien itsensä mukaan olisivat aivan sallittuja.

Näin on käynyt esimerkiksi seuraavien opinkohtien kohdalla:

1) *Kristuksen syntymä neitseestä*. Sitä olisi väärin pitää normatiivisena uskolle, koska Paavali, Markus ja Johannes eivät tunteet sitä. Varhaiskristityt saattoivat aivan hyvin uskoa adoptionistisesti, että Jeesus oli tavallinen ihminen, joka kasteessa (tai ylösnousemuksessa) korotettiin Jumalan Pojaksi. Sama lupa pitäisi olla nykyluterilaisellakin, jos kirkko haluaa olla totuusyhteisö.¹³

2) *Kristuksen kuolema sovitusuhrina*. Koska Luukkaan evankeliumissa ja Apostolien teoissa (joskus tähän lisätään myös Johanneksen evankeliumi) Kristuksen veren tai kärsimyksen tai kuoleman sovittavaa vaikutusta ei mainita (ehtoollisperioppien ulkopuolella), se ei voisi olla uskon kannalta normatiivista nykyäänkään.

3) *Kristuksen kaksi luontoa*. Evanke-liumeissa on monenlaisia Jeesus-kuvia. Niissä jumaluus ja ihmisyys eivät suhtaudu toisiinsa kovinkaan samalla tavalla. Siksi olisi väärin vaatia jonkin tietyn kristologian hyväksymistä nykyluterilaiseltakaan, jos seuraamme luterilaista *sola scriptura* -periaatetta.

4) *Kristuksen ruumiillinen ylösnousemus*. Koska Paavali ei mainitse Jeesuksen tyhjää hautaa, ei Jeesuksen ruumiillisen ylösnousemuksen pitäisi olla normatiivinen opinkohta. Ylösnousseen ilmestyksiin perustuvan uskon on riitettävä tai sen, että ”hänen asiansa / kertomuksensa jäi elämään”.

Jos Raamatun kaanonía käytetään kirkollisen Raamatun tulkinnan välineenä, edellä mainitut tulkinnat ovat mahdottomia. Uuden testamentin synty ja sen hyväksyminen VT:n kanssa kristittyjen Pyhiksi kirjoituksiksi merkitsi kyllä kanonisen polyfonian legitimointia. Mutta se ei suinkaan tarkoittanut sitä, että kristitty saisi valita vain jonkin puolen Uuden testamentin kristologiasta ja hylätä muut (heresia merkitsee nimenomaan tällaista valintaa). Se, että Markuksen evankeliumi ei mainitse Jeesuksen jumalallista syntytapaa tai pre-eksistenssiä, ei tarkoita sitä, että kirkossa olisi luvallista nykyisin opettaa adoptionistista kristologiaa. Markuksen evankeliumi tuo yhden arvokkaan näkökulman Jeesukseen. Mutta se, että kaano-

¹² Toisin Veijola 2004, 53–71 (Kaanonin synty ja teologinen merkitys – Raamattu ja kirkon usko tänään. Synodaalikirja 2004, toim. M. Hytönen).

¹³ Ks. esim. Terho Pursiaisen *Marianpäivän saarna (on netissä)*.

nissa on myös Matteuksen, Luukkaan ja Johanneksen evankeliumit ja Paavalin kirjeet sekä Vanha testamentti merkitsee sitä, että Markuksen Jeesus-kuvaa on täydennettävä myös niiden kristologioilla sekä sillä rikkaalla messias-odotuksella, joka on Vanhassa testamentissa.

Miksi modernissa eksegetiikassa Raamatun kaanonin usein väheksytään? Perimmältään syy on siinä metodisessa oletuksessa, että Jumalaa ei tieteessä hyväksytty tapahtumakulkuihin vaikuttaneeksi historialliseksi syyksi. Juutalais-kristilliseen ajatukseen kaanonista kuuluu kuitenkin sellainen oletus, että Jumala on inspiraatiollaan johdattanut sekä pelastushistorian että Raamatun haluamukseen. Hänen intentionsa, hänen tahtonsa ja johdatuksensa kulkee siksi koko kaanonin läpi sen varhaisimmasta tekstistä myöhäisimpään. Raamatun kokonaisuuden avulla hän on antanut autenttisen todistuksen Pojastaan. Tämä oletus sisältyy Raamatussa itsessään olevaan ajatukseen pelastushistoriasta.

Historiatieteessä tällainen oletus on tietenkin mahdollon. Siksi historiallis-kriittinen eksegetiikka olettaa, että Raamatun yksittäiselle tekstille tehdään vääryyttä, jos sitä luetaan kaanonin antamassa kirjallisuudessa kokonaiskontekstissa. Markuksen evankeliumin kirjoittaja ei varmaankaan osannut kuvitella, että hänen tekstinsä olisi joskus samoissa kansissa Johanneksen evankeliumin ja Genesiksen kanssa. Kulakin tekstillä on sen oma, historiallinen konteksti, jossa se on tulkittava. Tieteessä ei saa olettaa Jumalaa, jonka intentio ja tahto muka yhdistäisi kaanoniin päätyneitä tekstejä toisiinsa. Jos sellainen yhteys keksitään, se on – kyseisen, kritisoimani

tulkinnan mukaan – uskonnollista vallankäyttöä, jolla tehdään väkivaltaa Raamatun kirjoittajille ja heidän alkuperäiselle sanomalleen.

Toinen syy kaanonin väheksymiseen on se, että kaanonin rajat eivät ole täysin selvät: Katolinen ja ortodoksinen kirkko hyväksyvät Septuagintan jumalallisuuden ja ottavat siksi VT:n apokryfit osaksi Jumalan sanaa. Protestantit taas seuraavat VT:n osalta juutalaista masoreettista perinnettä ja jättävät VT:n apokryfit varsinaisen Jumalan sanan ulkopuolelle. Joittenkin kirkomme teologien mielestä kyseinen eroavaisuus tekee koko kaanonin käsitteen niin häilyväksi, ettei sillä ole teologista käyttöä.

Perinteisen ja virallisen luterilaisuuden mukaan asia ei tietenkään ole näin. Raamattu on Jumalan tahtoma kokonaisuus. Siksi sitä voi tulkita kanonisena kokonaisuutena, *scriptura sui ipsius interpretens* – periaatteen mukaisesti.

Raamatun merkityksen paikantuminen liiaksi historialliseen rekonstruktioon

Evankelis-luterilaisen kirkollisen raamatuntulkinnan valtava pluralismi johtuu myös siitä, että historiallis-kriittinen eksegetiikka on paikantanut Raamatun merkityksen hyvin vahvasti siihen historiatieteelliseen rekonstruktioon, jonka se pyrkii rakentamaan Raamatun tekstien ”taakse”, käyttämällä tekstejä historiallisina lähteinä. Hans Frein teoksen *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974) mukaan tämä tendenssi alkoi jo 1600-luvulla.

Kirjassani Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta (Kirjapaja 2010) analysoin laajasti professori emeritus Heikki Räisäsen tutkimusohjelmaa. Pyrkimykseni on osoittaa, että myös Räisäsen tutkimusparadigmassa jää lähes huomiotta eräs toinen keskeinen tapa ymmärtää Raamatun merkitys: se, että merkitys on myös sen ”tekstin maailmassa”, tekstin juonessa, siinä kuinka teksti ”avaa maailman asutavaksemme”.

Lainaan kirjaani (s. 57–58):

”Asian selventämiseksi otan esimerkin suomalaisesta kirjallisuudesta: Väinö Linnan romaanin Tuntematon sotilas taustalla on historiallinen tapahtumakulku, jatkosota ja ne henkilökohtaiset kokemukset, joita Linnalla oli sotimisesta konekiväärikompaniassa. Useilla romaanin henkilöillä, esimerkiksi Rokalla ja Lammiolla, on esikuvanaan todellisia historian henkilöitä. Tästä huolimatta Tuntemattoman sotilaan merkitys ei ole siinä historiallisessa tapahtumakulussa, johon teksti paikka paikoin liittyy. Tekstin merkitys on sen juoni, se mitä henkilöille kertomuksen kuluessa tapahtuu, miten heidän persoonansa ja suhteensa toisiinsa kehittyvät ja millaisen kuvan maailmasta, sodasta ja suomalaisesta miehestä kertomus luo. Keskeytyminen pelkkään ”tekstin takana” olevaan sotahistoriaan olisi kirjan sisällön ymmärtämisen kannalta kovin kapeata. Rokaan identiteetti ei ole se, jonka historian tutkimus saa selville hänen mahdollisesta historiallisesta esikuvastaan, vaan se, jonka kertomus hänestä piirtää.

Vastaavasti Raamatun henkilöiden identiteetti ei ole se, jonka historian tutkimus saa heistä selville, vaan pikemminkin se, millaisiksi he raamatullisen kertomuksen juonessa piirtyvät.

Esimerkki ontuu sikäli, että suuri osa Raamattua ei kirjalliselta lajiltaan mene samaan kategoriaan Tuntemattoman sotilaan kanssa, joka realismistaan ja historiallisista liittymäkohdistaan huolimatta on fiktio. Esimerkin tarkoitus ei ole väittää Raamatun olevan fiktiota vaan viitata siihen, että kaikissa realistisissa kertomuksissa – niin Tuntemattomassa kuin Raamattussakin – tekstin merkitys on jotain enemmän kuin se historian rekonstruktio, joka niiden pohjalta tutkimuksessa luodaan.

Anthony Thiselton on havainnollistanut asiaa kolmen metaforan avulla. Merkitys voi olla a) ”tekstin takana” (behind the text), sen kuvaamassa faktisessa historiassa (tai sen puutteessa), b) ”tekstin sisällä” (within the text) eli siinä kirjallisessa tekstin maailmassa, jollaisena teksti kuvailee todellisuuden ja ”avaa sen” tai c) ”tekstin edessä” (in front of the text) eli siinä vaikutuksessa, jonka teksti pyrkii saamaan lukijoissa aikaan. Raamatun eri teksteissä kukin merkityksen dimensio saa erilaisia painoarvoja, mutta missään niissä se ei samaistu kokonaan historialliseen rekonstruktioon.”

Merkityksen paikantaminen historialliseen rekonstruktioon ei missään tapauksessa ole kokonaan väärin. Väärin on

antaa sellainen kuva, että tässä olisi Raamatun koko merkitys tai tosi merkitys tai merkitys, jolle tulkinnan pitäisi perustua. Jos merkitys paikannetaan liian vahvasti historialliseen rekonstruktion, on seurauksena Raamatun pluralismin tarpeeton ylikorostus. Se johtuu siitä, että Raamatun kirjallisuudessa kontekstissa oleva yhtenäisyys katoaa, kun tekstit eivät enää saa vaikuttaa toisiinsa kirjallisen kontekstinsa kautta.

Silloin käy niin, että Jesaja 53 ei voi viitata Jeesuksen kuolemaan (minkä johdosta saarnaharjoituksissa olisi väärin käyttää Jes 53:a yhdessä Jeesuksen kärsimyshistorioiden kanssa). Paavalin Galatalaiskirjeen käsitteelle dikaosynee ei saa etsiä merkitystä edes Paavalin Roomalaiskirjeestä, saati sitten Matteukselta tai Genesiksestä. Olennaista ei enää ole se, mitä Luukas kirjoittaa Jeesuksen syntymästä, vaan se hypoteettinen varhaiskristillisten seurakuntien kristologian kehityksen rekonstruktio, jonka mukaan varhaisin kristinusko oli adoptionistista, ja Luukas keksi lapsuuskertomuksensa vasta parikymmentä vuotta myöhemmin. Aitoa Uuden testamentin sanomaa tulee tämän näkemyksen mukaan etsiä varhaisimpien kristittyjen rekonstruoidusta uskosta. Sen suhteen varsinainen teksti on myöhempää ja epäaidompaa viritelmaa, joka on keinotekoisesti hitsattu yhteen niistä aidoista erilaisista uskonmuodoista, jotka historiallis-kriittinen eksegetiikka on löytänyt – näin kuvitellaan – lahjomattoman, rehellisen ja tieteellisen työnsä tuloksina, vapaana kirkon, sen valtapoliittisen kaanonin ja metafyyksisten uskontunnustusten painolastista.

Kirkollinen raamatuntulkinta tarvitsee toki historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta ja sen pyrkimystä tekstin synnyn taustana olevan historiallisen tilanteen selvittämiseen. Historian rekonstruktio ei kuitenkaan voi olla kirkolle keskeisin tulkinnan väline. Tarvitaan myös kaanonia ja sen antamaa kirjallista eli narratiivista merkityksen paikantamisen tapaa. Näiden tapojen kunnianpalautusta olen etsinyt melko laajasti edellä mainitussa teoksessani (s.184–251).

Sen unohtaminen, että Jumala puhuu Raamatussa

Perinteiseen luterilaiseen raamattunäkemykseen kuuluu ehdottomasti ajatus siitä, että Jumala puhuu Raamatussa. Edelleen tämä näkyy mm. siinä, että kun messussa luetaan Raamattua, lukijan tulisi sanoa tekstin lopussa: ”Tämä on Jumalan sanaa”. Minkään muun tekstien luennan jälkeen näin ei kuulu sanoa.

Nykyisin ajatus Raamatusta Jumalan sanana tai Jumalan puheena ei kuitenkaan ole luterilaisuudessa muodissa. Se samaisetaan usein ”fundamentalismiin”.

Esimerkiksi käy Helsingin seurakuntayhtymän tiedotuspäällikön pääkirjoitus Kirkko ja kaupunki -lehdessä. Sinä hän hahmottelee kaksi erilaista suhtautumistapaa Raamattuun. Toisen, ”jyrkän raamattuvyöhykkeen kannan” mukaan Raamatussa on ilmaistu ”puhdas Jumalan sana”. Toisen mukaan Raamattu ymmärretään ”oman aikansa historiaan sidottujen ihmisten ilmauksena siitä, mitä he ovat ymmärtäneet Jumalasta ja ihmisen suhteesta häneen.”

Ei ole epäilystäkään siitä, kumpaa kantaa hän ja hänen lehtensä kannattavat.¹⁴

Miksi nykyluterilaisuuden on vaikea pitää Raamattua Jumalan sanana tai Jumalan puheena? Epäilemättä eräs syy on siinä, että tällainen kanta on joissain luterilaisuuden suuntauksissa samaistettu ajatuksen Raamatun kirjaimellisesta erehtymättömyydestä: Jumalahan on kaikkietävä, eikä siksi voi puheessaan erehtyä. Kun eksegetiikka on väijäämättömästi osoittanut, että Raamatussa on historiallisia ja luonnontieteellisiä virheitä ja epätarkkuuksia, sen seurauksena myös ajatus Raamatusta Jumalan sanana ja puheena on osoittautunut naiiviksi; näin ajatellaan.

Tässä tilanteessa moderni luterilaisuus on seurannut samaa ratkaisua kuin protestantismi yleensä. On ajateltu, että Raamatun ilmoitusluonne paikantuu historiaan: Jumala on tehnyt historiassa väkeviä pelastustekoja, sekä Israelin vaiheissa että varsinkin Poikansa kuolemassa ja ylösnousemuksessa. Se on ilmoitusta (”Offenbarung als Geschichte”; W. Pannenberg). Raamatun merkitys on siinä, että siinä ihmiset todistavat kokemuksistaan noiden Jumalan ilmoitustekojen puhuttelussa.

Tässäkin mallissa Raamatulla on suhde Jumalaan ja Jumalan ilmoitukseen. Mutta se ei ole yhtä suora ja välitön kuin perinteisessä luterilaisessa mallissa, jossa Raamattu on myös Jumalan sanaa ja puhetta eikä vain ihmisten todistusta Jumalan teoista.

Perinteisen luterilaisen mallin mukaan Jumala itse puhuu Raamatussa ja vaatii meiltä lakinsa noudattamista; siitä huolimatta, että tuo laki on tullut kirjoitetuksi ihmisten kautta. Jumala itse myös lupaa ja puhuu tekstissä vaivatulle ihmiselle rohkaisten häntä luottamaan hänen Raamatussa antamiinsa lupauksiin. Juuri siksi messussa tapahtuvasta Raamatun luennasta voidaan sanoa: ”Kuulkaamme Jumalan sanaa. Apostoli Paavali kirjoittaa - -”.

Jos kirkko seuraa tiedotuspäällikkö Simolan raamattuteologiaa, messussa kuuluisi oikeastaan sanoa: ”Kuulkaamme, mitä ihmiset ovat ymmärtäneet Jumalasta. Apostoli Paavali kirjoittaa - -”.

Paluu Raamattuun Jumalan puheena

Mielestäni eräs merkittävimpiä haasteita

¹⁴Seppo Simola, K&K 22.3.2010 ”Monet ihmettelivät vaalin yhteydessä, voiko kysymys homoparien kohtelusta olla kirkossa niin tärkeä, että se ratkaisee tällaiset keskeiset henkilövaalitkin. Ei toki, mutta kysymyksen takana on myös oleellinen ero uskontulkinnassa, suhteessa Raamattuun ja kirkon oppiin. Jälleen yksinkertaistaen: kirkossa on kaksi selkeästi toisistaan poikkeavaa näkemystä. Toisella puolella pidetään tiukasti kiinni Raamatussa ilmaistusta ’väärentämättömästä Jumalan sanasta’ ja muuttumattomasta kirkon uskosta ja opista. Toisella puolella nähdään sekä Raamattu että kirkon oppi oman aikansa historiaan sidottujen ihmisten ilmauksena siitä, mitä he ovat ymmärtäneet Jumalasta ja ihmisen suhteesta häneen. Karkeasti sanoen arkkipiispan vaalissa käytiin kamppailu näiden kahden näkemyksen välillä. Jälkimmäinen voitti niukasti.

Tulevassa Helsingin piispanvaalissa vastaavaa vastakkainasettelua ei nähdä. Kirkollisesti Helsinki on Suomessa kaikkein vähiten jyrkällä ’raamattuvyöhykkeellä’, eikä sen edustajilla olisi täällä mitään mahdollisuuksia tulla valituksi. Kaikki ehdokkaat edustavat edellä kuvatuista jälkimmäistä uskon tulkintatapaa kukin omalla vivahteellaan.”

luterilaisuudelle olisi löytää nykyaikana päteviä tapoja hahmottaa se, kuinka Jumala puhuu Raamatun konkreettisesti – ei vain ”tekstin takana” olevassa historian rekonstruktiossa; ei vain yksilöiden sisäisyydessään kokemassa ”puhutellussa” vaan myös Raamatun konkreettisesti tekstissä.

Pätevin tie tähän olisi löydettävissä ns. puheaktiteoriasta (speech act theory). Sen avulla olisi mahdollista laajentaa Lutherin löytöä Jumalan puheen kielimuodoista, laista ja evankeliumista. Luther tajusi, että Raamatussa Jumala tekee puheellaan jotain. Hän vaatii (laki), hän lupaa (evankeliumi). Puhuja ei syvimmissä mielessä ole se apostoli tai profeetta, jonka kautta Jumala on puheaktinsa tehnyt. Puhe-aktin tekijä on Jumala itse. Juuri siksi lailla ja evankeliumilla on se valtava vaikutus, jota Mikael Agricola kuvasi tutuilla sanoillaan: ”laki se sielun hirmuttaa, Kristus sen taas lohduttaa”.

Modernin puheaktiteorian avulla olisi mahdollista löytää uudelleen jotain keskeistä Lutherin raamattukäsityksestä ja samalla päästä jopa Lutherista eteenpäin ja havaita, että Jumala tekee sanassaan Raamatussa monia muitakin puheakteja kuin vaatii ja lupaa. Hän mm. uhkaa, lohduttaa, kuvailee ja antaa mallirukouksia. Tämän huomaamisen ei nykyisin tarvitse johtaa Raamatun inhimillisen syntyprosessin tai luonnontieteellisten erheiden kieltämiseen. Raamattu on epätäydellisyydestään huolimatta Jumalan sanaa, jos Jumala kykenee sen kokonaisuuden avulla puhu-

maan autenttisen kuvauksen, lupauksen, lohdutuksen ja käskyn Pojastaan, jossa hän on valmistanut ihmiskunnalle pelastuksen ja avannut yhteyden häneen.¹⁵

Apuja muitten kirkkokuntien traditioista

On selvää, että moderni luterilaisuus ei yksin kykene tällaisen raamattuteologian luomiseen. Siihen tarvitaan muitten kirkkokuntien ja niiden parissa kehittyneiden traditioitten apua.

Katolisuudessa tällaista työtä on tehty ns. kaksois-intentionaalisuuden (double intentionality) käsitteen sekä ”täydemmän merkityksen” (sensus plenior) käsitteen avulla. Niiden ideana on se, että yksittäisten Raamatun tekstien ja niiden tietyssä historian tilanteessa kirjoittaneiden ihmisten tarkoituksen ja heidän tajuamansa merkityksen lisäksi Raamatun kokonaisuudessa näyttäytyy sen kirjoittamisprosessia ohjanneen Jumalan intentio. Kaanonin kirjallisessa kokonaisuudessa yksittäiset kanoniset tekstit vaikuttavat merkityksillään toisiinsa ja syntyy ns. ”täydempi merkitys” (sensus plenior), joka on täydempi nimenomaan siksi, että yksittäinen kirjoittaja ei välttämättä ole tarkoittanut sitä. Sen tarkoittaja on kaanonin synnyn takana oleva Jumala, joka on tahtonut todistaa Pojastaan ja hänessä olevasta pelastuksesta. Katolinen kirkko painottaa oikein myös sitä, että tällainen tulkinta vaatii taakseen ajatuksen uskonyhteisöstä ja siinä vaikuttavasta lukutavasta.

¹⁵Puheaktiteorian soveltamisesta kirkolliseen raamattuteologiaan, ks. Juntunen 2010, 118–183.

Reformoidun kirkon piirissä varsinkin K. Vanhoozer ja N. Wolterstorf ovat kehittäneet puheaktiteoriaa suuntaan, josta voisi olla luterilaisille valtavaa hyötyä, myös heidän oman traditionsa ymmärtämiseen. Kuten sanottua, puheaktiteorian avulla Lutherin ajatus Raamatussa olevasta Jumalan vaatimuksesta ja lupauksesta, laista ja evankeliumista avautuu nykyaikana hedelmällisellä tavalla.

Ortodoksisen kirkon antina luterilaisuudelle voisi mielestäni olla ainakin se vakuuttava itsestään selvyys, jolla sen parissa Vanhaa testamenttia luetaan kirkon omana kirjana, Jumalan ja hänen profeettojensa antamana todistuksena Kristuksesta. Ortodoksisessa kirkossa Raamattua myös kunnioitetaan Jumalan sanana ja

Jumalan puheena joutumatta fundamentalismiin. Itsestään selvää ortodokseille on kai myös lukea Raamattua kirkon dogman ja liturgian antamasta tulkintahorisontista, kirkossa toimivan Pyhän Hengen eikä niinkään eksegetiikan professorin antamassa valossa.

Tällaisia muista traditioista tulevia apuja hyväksi käyttäen luterilaisuuden olisi nähdäkseni mahdollista ottaa askeleita kohti sen perinteistä Raamatun lukutapaa, jossa Raamattu on uskon ja elämän ylin auktoriteetti joutumatta Raamatun kaikinpuolisesta erehtymättömyydestä kiinnipitävään fundamentalismiin tai ajatteluun, jossa auktoriteetti merkitsee uhkaa. Vain näin kirkon aito ykseys, uskonyhteys, voidaan säilyttää.

Ekologisuus ja kohtuullinen elämäntapa

Heikki Huttunen

Maapallon ekologinen tilanne on kiinnostanut ortodoksisia teologeja viime vuosikymmeninä. Ortodoksit vaikuttivat keskeisesti Kirkkojen Maailmanneuvoston Oikeudenmukaisuus Rauha ja Luomakunnan Eheys eli ORLE-ohjelman (*Justice, Peace and the Integrity of Creation, JPIC*) syntyyn ja teologiseen sisältöön 1980-luvulla. Konstantinopolin ekumeeninen patriarkaatti toi nämä kysymykset ortodoksisten kirkkojen asialistalle samoina vuosina, ja patriarkka Bartolomeoksen virkakaudella (1991-) viesti on edelleen voimistunut ja selkiytynyt.¹ Idän kirkon traditiosta käsin keskeisiksi nousevat Luojan ja luomakunnan suhde ja ihmisen rooli Luojan asettamana viljelijänä ja varjelijana. Ihmisten välinen eriarvoisuus ja köyhyiden syveneminen nähdään osana samaa kokonaisuutta kuin maaperän, kasvien ja eläinten riisto. Maapallon nykytilanteen rehellinen tarkasteleminen johtaa katumukseen ja elämänmuutokseen, jossa haetaan mallia paastosta ja askeesista sekä luostariperinteen yksinkertaisesta elämäntavasta.

Tässä esityksessä viitataan lähinnä kahteen patristiseen teologiin, intialaiseen metropoliitta Paulos Mar Gregoriokseen ja australialaiseen professori John Chrysavgisiin. Edellinen toimi 1960-luvulla KMN:ön ohjelmallisen osaston johtajana ja kirjoitti jo silloin kirkkoisien luontosuhteesta ja maapalloa ja ihmiskuntaa uhkaavasta ekokatastrofista. Jälkimmäinen on liturgisten ja eettisten näkökulmien kautta perehtynyt ekologian kysymyksiin ja toimii nyt Yhdysvaltain ortodoksisen piispainkokouksen ja Ekumeenisen patriarkan asian tuntijana.

Luomaton ja luotu

Kappadokian kirkkoisien teologiassa 300-luvulla keskeinen kysymys oli Jumalan olemuksen ja toiminnan välinen ero ja yhteys. He korostivat Luojan ja luodun ehdotonta eroa. Itsessään, olemuksessaan Jumala on tuntematon, mutta toiminnassaan eli energioissaan Hän ojentautuu olemuksensa ulkopuolelle. Luomisessa Jumala antaa olemassaolon itsensä ulko-

¹ Chrysavgisin mukaan Bartolomeos on 1990-luvun alussa ensimmäisenä laajentanut perinteistä henkilökohtaista ja yhteiskunnallista elämää koskevaa syntikäsitystä käsittämään myös ympäristötuhot. Bartolomeos kirjoitti vuonna 1995: *To commit a crime against the natural world is a sin. For human beings to cause species to become extinct and destroy the biological diversity of God's creation... to degrade the integrity of the earth by causing climate change... to strip the earth of its natural forests, or destroy its wetlands; ... to contaminate the earth's waters, its land, its air, and its life – all of this are sins.* Chrysavgis 2010, s.216.

puolelle, Toiselle. Toisen synnyttäminen on Jumalan tahdon teko. Tämä itsensä ulkopuolelle ojentautuminen on rakkautta, Jumalan nimi ja kaiken elämän lähde. Kappadokian kirkkoisien mukaan Jumala on rakkaus, koska Hän antaa olemassaolon ja elämän itsensä ulkopuolelle.

Kaikki olemassa oleva on käsin kosketeltavaksi tullutta Jumalan rakkautta. Pyhän Basileios Suuren mukaan taivas ja maa, aika ja ikuisuus ovat samaa syntyperää, *syngenoi*.² Johannes Damaskolaisen mukaan *Koko maa on Jumalan kasvojen elävä ikoni*.³ Eläimillä, kasveilla, kaikilla olioilla ja kaikella aineellisella on alkupe-rässään ja olemuksessaan yhteys Luojaansa. Siksi kaikki olevainen on lähtökohtaisesti hyvää ja pyhää.

Jumala on olemukseltaan saavuttamaton, täysin erilainen kuin luotunsa. Olennaista on Jumalan muuttumattomuus ja ykseys. Yksin Jumalassa on lepo ja rauha, ajan ja paikan tuolla puolella. Kaikki elämä puolestaan on liikkeessä. Etäisyys, erot, moninaisuus ja muuttuminen ovat ominaisia luomakunnalle.

Alkuaineitten, taivaankappaleitten, kivien, kasvien, eläinten ja ihmisten elämän liike on hymni Luojaalle. Paulos Mar Gregorios puhuu todellisuuden neljästä tasosta. Hänen mukaansa elämä on yksi kaikissa olemuodoissaan ja kaikilla tasoillaan – energian värähtely muotoutuu alkuaineiksi ja

niiden yhdisteiksi, joista kasvaa orgaaninen elämä ja tietoisuus itsestä ja ympäristöstä – ja kaiken sulkee syliinsä elämän kosminen taso.⁴

Luotu on liikkeessä, joka saa alkunsa luomisesta ja suuntautuu kohti tarkoitustaan, yhteyttä Luojan kanssa. Luoja ja luotu ovat tässä mielessä tarkoitettu olemaan yksi kokonaisuus. Luomakunta on olemassa Luojan rakkauden tekona ja elää Hänen viisautensa, tahtonsa ja sanansa varassa. Luomakunta on ulottuvuus, jossa Luoja ilmoittaa itsensä, ja siksi muutos, ajan ja paikan luoma tila, tekee mahdolliseksi yhteyden Luojan ja luodun välillä.⁵

Maailmankaikkeus ilman sitä ylläpitävää ja ohjaavaa Luoja on vajaa. Myös luodulla on merkitys Luojaalleen, koska se on Hänen rakkautensa ilmaus ja ulottuvuus. Tajutessaan riippuvuutensa Luojasta luotu löytää tarkoituksensa ja elämää ylläpitävän voiman, autuuden ja rauhan. Kaiken elämän ja luomakunnan olemassaolon lopullinen tarkoitus on tulla Luojan läsnäolon paikaksi, yhteydeksi Häneen, Hänen ruumiikseen.

Luonto filosofisena ja teologisena käsitteenä

Nykyistä keskustelua ihmisen asemasta ja vastuusta luomakunnassa leimaa käsititys, jonka mukaan luonto on ihmisestä erillinen ilmiö. Luomakunnan näkeminen

² Pyhä Basileios luomiskertomuksen selityksessään Hexaameron.

³ Sitaatti Chryssavgisilla 2010, s.222.

⁴ *The four levels of reality as we perceive it*. Paulos Mar Gregorios 1995, s. 17-20.

⁵ Gregorios Nyssalaisen diastema-käsitteestä Paulos Mar Gregorios 1980, s.67-99 ja 168-176.

ei-hengellisenä alueena, ihmisen toiminnan ja omistamisen kohteena, on esitetty juutalais-kristillisen tradition vastuulla olevaksi vääristymäksi, joka on nykyisen länsimaisen ihmisen muihin luotuihin kohdistaman riiston lähtökohta.⁶ Tälle näkemykselle ei kuitenkaan löydy perustetta Raamatusta tai kirkon opetuksesta.⁷

Vanhassa testamentissa ei ole sanaa tai käsitettä ”luonto”, joka kuvaisi ihmisestä erillistä luomakuntaa. Raamatun luomiskertomuksessa ihminen esitetään yhtenä muista luoduista, joiden joukossa ihmisellä on oma tehtävänsä (Gen.1:26-29). Vanhan testamentin kreikkalaisessa käännöksessä Septuagintassa, joka edelleen on Idän kirkon normatiivinen teksti, käytetään sanaa *luonto*, *physis*, tarkoittamaan Jumalan antamaa ihmisyyden perusluonetta ja elämän perustaa (esim. IV Makk. 5:5-8). Uudessa testamentissa merkitys on sama; sieltäkään ei löydetä sanaa *physis* ihmisen ulkopuolisen luomakunnan merkityksessä. (Ks. esim. Jaak.3:7, 2.Piet.1:4, Gal.2:15, 1.Kor.11:14.)

Stoalaisessa filosofiassa käsite *physis* merkitsee maailman sielua. Aristoteleella

se on Jumalan synonyymi ja jumaluutta korvaava käsite.⁸ Sitä voi pitää deistisen luonto-käsitteen edeltäjänä. Mar Gregorios päättelee, että luonto persoonattomana käsitteenä ja ihmisen vastapoolina on tarpeellinen sellaisessa ajattelumallissa, jossa ei ole Jumalaa, joka luo maailman ja ylläpitää sitä.⁹

Kirkkoisät viittaavat luomakuntaan käsitteillä *ktisis*, *luotu*, ja *ta panta*, kaikki, luodun kokonaisuus. Sana *physis*, luonto, tarkoittaa kirkkoisillä jokaisen eri olennon perustavia ja ominaisia piirteitä. Jumala on todellisesti olevainen, *ho ontws wn*, kuten Moosekselle ilmoitetun Jumalan nimi (2.Moos 3:14).

Ekologinen synty

Juutalais-kristillisessä traditiosta ei voi löytää luonnon desakralisaation prosessia, koska se ei tunne käsitettä luonto sen enempää ihmistä alempana kuin ylempänä, ”jumalallisena”; luonto on aina luotu todellisuus. Länsimaisessa kristillisessä traditiossa voidaan nähdä Aristoteleen vaikutusta, ja usein esitetään kolmijako Jumala-ihminen-luonto, jossa eläimet

⁶ Tämän väitteen esitti ensimmäisenä Lynn White artikkelissaan *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* aikakauskirjassa *Science*, vol. 155, 10 March, 1967, s. 1203-1207.

⁷ Muiden teologian ja kirkon historian tutkijoiden tapaan Paulos Mar Gregorios toteaa, että kristinuskossa voi nähdä kahta äärimmäistä suhtautumista luomakuntaan, joita molempia hän pitää teologisesti erheellisinä. Kristillisessä askeesissa voi löytää aineellista elämää väheksyviä piirteitä, joiden Mar Gregorios näkee taustan hellenistisessä uusplatonisessa tai stoalaisessa, tahi toisaalta itäisessä ei-seemiläisessä zarathustralaisessa tai buddhalaisessa vaikutuksessa. Mutta merkittävämpi harha on teologia, jolla perustellaan ihmisen valtaa yli luonnon. Sillä on taustansa Mar Gregoriosen mukaan erityisesti kalvinistisessä teologiassa, joka kuitenkin kantaa ilmiöstä vain osavastuun. Paulos Mar Gregorios 1980, s. 14-15.

⁸ Mar Gregorios näkee yhteyden hellenisen filosofian ja hindulaisen ajattelun välillä ja puhuu indo-helleenisestä luonto-käsityksestä *contra* seemiläinen, Raamatun ilmaisema käsitys. Tämä liittyy siihen, että Raamatun opetuksessa Luojan ja luodun välillä on ero, kun taas indo-helleenisessä ajattelussa niiden välillä nähdään jatkuvuus. Paulos Mar Gregorios 1980, s. 21 ja 56.

⁹ Mar Gregorios 1980, s.23.

ja kasvit, ovat ihmistä alempi ”luonto”. Siinäkin kuviossa olennainen on Jumala, joka on olemassaolon lähde ja ylläpitäjä. Paulos Mar Gregorios toteaa, ettei ”luonto” ihmisestä kokonaan erillisenä käsitteenä kuulu kristilliseen katsomukseen sen enempää lännessä kuin idässäkään. Syytös juutalais-kristillistä kulttuuria kohtaan luomakunnan desakralisoimisesta pitäisi-kin kohdistaa sekulaaria länsimaista, Jumalan kieltävää ajattelua kohtaan.¹⁰

Ajatus ihmistä alemmasta luonnon ulottuvuudesta tulee esille renessanssin jälkeisessä sekularistisessa, ihmiskeskeisessä maailmankuvassa. Se kuuluu välttämättömyyden piiriin eikä sillä ole vapautta tai omaa persoonaa. Siksi sillä ei myöskään ole arvoa eikä se ansaitse kunnioitusta. Luonto on ihmistä alempi elämän muoto, hänen toimintansa ja omistamisensa kohde. Tämä näkemys luonnosta nousee erityisen määrääväksi yhteiskunnassa, joka on menettänyt suoran tajun siitä, että kaikki on alkuisin Jumalasta ja että kaikki on riippuvuussuhteessa Jumalaan.

Vieraantuminen muusta luomakunnasta johtaa ihmisen syntiin sitä kohtaan. Meillä on oleva ekokatastrofi on ihmisen tekoa. Suhteessaan muuhun luomakuntaan ihminen ei olekaan luomiskertomuksessa

tarkoitettu viljelijä ja varjelijä, vaan hyväksikäyttävä ja riistäjä. Hän ei ole Luojansa kuva ja työtoveri, vaan turmeluksen ja kuoleman asialla, pahan kumppani. Voidaan sanoa, että ihminen syyllistyy Maan-murhaan ja että ihmisen sivilisaatio kasvaa ja kehittyy, kun se aggressiivisesti hyökkää muuta luomakuntaa vastaan ja valtaa siltä elintilaa.¹¹

Osallisuus on idän kirkkoisille koko luomakunnan olemassaolon keskeinen periaate. Ihmiskunta, kasvit ja eläimet ovat yhtä lailla riippuvaisia Jumalan energioista, Hänen teoistaan, voidakseen olla olemassa ja kehittyäkseen lähemmäs Häntä. Osallisuuden ja vuorovaikutuksen periaate koskee myös elämäämme luotuina suhteessa toinen toisiimme.¹² Synti on tämän osallisuuden ja yhteyden rikkomista vieraantumisen, vääryyden ja väkivallan kautta. Synnin seurauksena on kuolema, äärimmäinen vieraantuminen ja pirstoutuminen. Ihmisen synnin seuraukset koskevat koko luomakuntaa, *joka odottaa hartaasti Jumalan lasten ilmestymistä* (Room.8:19-23).

Ihmisen tehtävä maailmankaikkeudessa on yhdistää henkinen ja ruumiillinen todellisuus, taivas ja maa.¹³ Tätä tehtäväänsä ihminen ei ole täyttänyt, vaan päinvas-

¹⁰Mar Gregorios siteeraa Malebranchen luonto-käsitteestä: *It is a par excellence an anti-Christian idea accepted by imprudent theologians*. Paulos Mar Gregorios 1980,31.

¹¹Mar Gregorios käytti ilmaisua ”terricide” jo 1970-luvulla. Ks. esim. Paulos Mar Gregorios 1980, s. 26-27.

¹²Näin esimerkiksi Maksimos Tunnustaja.

¹³Maksimos Tunnustajan mukaan se, että luomakunta on kuolevainen, tulee ilmi sen jakaantuneisuudessa viiden peruseron mukaan: luomaton-luotu; hengellinen-aineellinen; taivas-maa; asuttu maa-paratiisi; mies-nainen. Ihminen on luotu yhdistämään tämä jakautuneisuus, ja se alkaa miehen ja naisen välisestä erosta. Se johtaa yhdistyneen luonnon yhdistymiseen Jumalan kanssa ja luomakunnan ja ihmisen ikuiseen olemassaoloon. Ihmiskunta ja luomakunta saavat näin absoluuttisen merkityksen.

toin hän on antanut synnin pirstoa itsensä ja ympäristönsä niin, että tuloksena on kuoleman valta.

Yhteys ja osallisuus elämän periaatteina

Jumala kutsuu ihmisen osalliseksi ylösnousemuksesta ja uudesta elämästä, kun Hän Jeesuksessa Kristuksessa tulee osalliseksi ihmisen kuolemasta. Uusi ihminen voi Kristuksessa toteuttaa tehtävänsä olla välittäjänä ja siltana Luojan ja luodun välillä. Kristus yhdistää jumalallisen ja inhimillisen, luojan ja luodun, tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen, hengellisen ja tieteellis-teknisen. Kristuksen ylösnousemuksen avaamalla tiellä ihmiskunta ja maailmankaikkeus tulevat osallisiksi Jumalasta, vaikka luotuina pysyvät omassa ulottuvuudessaan ja omina persooninaan, ”toisena” kuin Jumala olemuksessaan.¹⁴

Ihminen on kokonaisuus, jonka hänen ruumiinsa ja sielunsa yhdessä muodostavat, ja sellaisena hän on Jumalan luomistyön kukka. Ihmisruumiissa aine osallistuu Jumalan ilmoitukseen, kun ihminen Jumalan sanan ja kirkon pyhien mysteerien kautta ottaa sen vastaan. Ihmisruumiin materia on perusta hengellisyydelle, ja siinä mielessä se on pohja sille, että ihminen voi osallistua Jumalan antamaan elämään. Ihmisen kutsumus on tietoisesti yhdistää luomakunta Luojaan, kun hän tietoisena itsensä uhraamisena ylentää koko luodun maailmankaikkeuden Jumalalle ja tulee

luomakunnan papiksi. Mar Gregorioksen mukaan ihmisessä ja hänen kauttaan aine löytää Jumalan antaman sovituksen. Se tapahtuu historian tuolla puolen, iankaikkisuudessa, jonka Kristuksen risti ja ylösnousemus ovat avanneet. Historia, nykyinen aika, on mahdollisuus mielenmuutokseen, kääntymiseen pelastuksen puoleen, ”Pyhän Hengen kevät”.¹⁵

Mielenmuutos

Tarttuakseen Kristuksen ylösnousemuksen tarjoamaan mahdollisuuteen ihmisen on omaksuttava uusi asenne ja uusi tapa katsoa maailmaa. Se merkitsee mielenmuutosta, katumusta. Gregorios Nyssalaisen mukaan mielenmuutos on olennainen ulottuvuus kristityn elämäntavassa. Hän tarkoittaa elämän arvojen uutta järjestystä, joka ei ole ”tämän maailman” mukainen. Luotujen asioiden takaa on opittava näkemään Luoja, ja sen mukaan on suunnistettava, kun tehdään valintoja.¹⁶

Synnintunnustus, katumus ja mielenmuutos ovat kristinuskon vastaus kollektiiviseen ekologiseen syntiin. Tämän parannuksen tulee tapahtua niin yksilön kuin yhteisöjen tasolla. Se alkaa omien syntien tunnustamisesta, oman elämäntavan totuudellisesta tarkastelusta. Se edellyttää näkökulmaa, johon mahtuu kaikki se, mihin itsekkyytteni ja välinpitämättömyyteni vaikutukset ulottuvat. Se ei ole lakihenkeistä yksilön hurskautta, vaan koko elämäntavan ja maailmankuvan muutosta.

¹⁴Ajatus elämän kokonaisuudesta ja pelastuksesta sen palautumisena ovat keskeisiä Mar Gregorioksen tulkinnassa kappadokialaisten isien teologiasta. Paulos Mar Gregorios 1980, s. 63-65.

¹⁵Paulos Mar Gregorios 1980, 65-77.

¹⁶Niin sanotun mystisen teologian pääteoksessaan Mooseksen elämä kappadokialainen kirkkoisä Gregorios

Kysymys on sen muuttamisesta, kuinka näemme itsemme ja paikkamme luomakunnassa. Muutoin hoidamme vain oireita.¹⁷

Askeesi, kilvoitus, on sekä erämaakilvoittelijoiden kokemuksen että Idän kirkon teologisen ajattelun mukaan kristityn elämäntavan olennainen piirre. Hengellinen elämä on kutsu kasvuun, pyrkimistä koko elämäntavan pyhyteen. Askeesi on keskittymistä olennaiseen, jotta aineellisten asioiden oikea olemus ja todellinen kauneus ja arvo löytyisivät. Kilvoittelija pidättäytyy ylimääräisestä ulkonaisesta mukavuudesta ja nautinnoista löytääkseen hiljaisuuden äänet ja luonnollisen valon värit. Paasto ja yksinkertainen elämäntapa opettavat arvostamaan luonnon antimia ja korostavat ihmisen riippuvaisuutta kasveista ja eläimistä. Yksinkertaisen elämäntavan myötä ihminen luopuu hyvästä, jotta löytäisi jotain vielä parempaa. Askeesi avaa näkökulman tämänpuoleisesta tuonpuoleiseen. Elämää katsotaan läpinäkyvänä, jotta luodun takaa nähtäisiin Luoja.¹⁸

Eukaristia

Eukaristinen liturgia on sen muistamista, että Jumalan, ihmisten ja kaiken luodun kesken on sisäinen yhteys. Liturgiassa pyydetään Jumalaa uudistamaan koko kosmos, ei vain minua tai meitä. Se on yhteyden, kommuunion juhlaa, elämäntanssia. Kun tunnustamme kaikkien ja kai-

ken keskinäisen riippuvuuden, kosmisen liturgian, silloin alamme löytää ratkaisua ekologiseen kriisiimme.¹⁹

Kirkkoisien mukaan biologinen voi kirkastua eukaristiseksi ja aineellinen kykenee kantamaan aineetonta. Leivän ja viinin muodossa kirkon jäsenet liittyvät Kristuksen ruumiiseen ja toinen toisiinsa. Kirkon rukous on pyyntö, että tämä tapahtuisi Pyhän Hengen laskeutuessa ehtoollislahjojen ja koko kansan päälle. Se on myös kirkon rukous maailman puolesta: että Pyhä Henki tulisi ja pyhittäisi läsnäolollaan kaiken ihmiselämän ja koko luomakunnan. Pyhyys muuttaa ja kirkastaa langenneen ja kärsivän maailman elävien maaksi, Jumalan läsnäolon paikaksi, joka jatkuvasti kasvaa ja kirkastuu alkuperäisen tarkoituksensa mukaisesti. Ihminen lausuu kiitoksen kaikkien luotujen puolesta luomisesta ja Jumalan langennutta maailmaa kohtaan osoittamasta huolenpidosta. Olemuksessaan tuntematon Jumala ilmoittaa itsensä luoduilleen, ja luomakunnasta tulee Hänen lihaksitulemisensa ulottuvuus.

Sanat, joilla eukaristia asetettiin, "Tämä on minun ruumiini," tarkoittavat elävää ruumista, koko Kristusta, joka suo kaikille ehtoolliseen osallistuville elävöittävän saman-verisyyden ja saman-ruumiillisuuden. Yhtä lailla se, että "Sana tuli lihaksi," merkitsee, että Jumala on omaksunut ihmislunnon kokonaisuudessaan ja sen kautta koko kosmoksen. Uskontunnustuksen ilmaus "ruumiin ylösnousemus" tun-

¹⁷Chrysavgis vertaa oireita hoitavia ympäristöratkaisuja keskiajan aneisiin, jotka eivät vastaa synnin haasteeseen eivätkä muuta elämäntapaa. Chrysavgis, 2010.

¹⁸Schmemmann 1982.

¹⁹Näin Maksimos Tunnustajaa siteeraten Chrysavgis, s. 218.

*nustaa koko ihmisen uudistumisen, sielun ja ruumiin. Niin ”kaikki liha on näkevä Jumalan pelastuksen,” ja kaikki liha tarkoittaa luonnon täytettyä.*²⁰

Eukaristia on esimakua Taivasten valtakunnasta. Se, kertoo, että ihmisen mukana sinne pääsee koko aineellinen luomakunta. Kristuksen ihmeet, joilla hän kosketi ihmisen kärsimystä ja kuolemaa, hänen ruumiillinen ylösnousemuksensa ja taivaaseen astumisensa lupaavat, että kaiken elämän päämäärä on Jumalan kirkkaudessa.

Kirjallisuus:

Chrysavgis, John

2010. A New Heaven and Earth: Orthodox Theology and an Ecological View. The Ecumenical Review, 62.2. WCC, Geneva.
2009. Cosmic Grace, Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew. Eerdmans, Grand Rapids MI.

Evdokimoff Paul

1965. Nature. Aikakauskirjassa Scottish Journal of Theology Vol. 18, No.1 March.

Kondothra M. George

1996. Easter and Ecology. Teoksessa Orthodoxy and Ecology. Eds. Alexander Belopopsky and Dimitri Oikonomou. Syndesmos. Bialystok.

Midich Ignatios

1992. The Relationship of Humanity with Nature and the Ecological Problem according to St. Maximos the Confessor. Teoksessa So that God's Creation might live. The Ecumenical Patriarchate of Constantinople.

Paulos Mar Gregorios,

1995. Healing – a Holistic Approach. Mar Gregorios Foundation. Orthodox Seminary, Kottayam, Kerala, India.
1980. The Human Presence. An Orthodox view of Nature. WCC, Geneva.
- 1980b. Cosmic Man. The Divine Presence. Sophia Publication, New Delhi, Kottayam.

*Sinun eteesi lankeamme, oi Herra, ja sielujemme nöyryydessä anomme: Käskyilläsi päästä tämä Maa, jolla asumme, kaikesta vahingosta ja täydestä tuhosta, ja tahdollasi pian karkota ja hävittää vaaralliset päästöt ja vuodata elämää ylläpitävän ilman raikas henkäys. Sulje suojelukseesi ympäristön koko piiri valtiaalla voimallasi, oi Herra ja Vapahtaja, suoden kaikille anteeksiannon, pelastuksen ja jumalallisen armon.*²¹

²⁰Evdokimoff 1965.

²¹Ekumeenisen patriarkan vuonna 1989 asettaman luomakunnan päivän (1.9.) kirkkoveisuista.

Pop Irineos

1992. The Care for Creation in Liturgical Theology. Teoksessa So that God's Creation might live. The Ecumenical Patriarchate of Constantinople.

Schmemmann Alexander

1982. Suuri paasto. Kuopio: Ortodoksinen Veljestö.

Sister Theoxeni

1992. The Orthodox Monastic Tradition and our Relation to the Natural Environment.

Zizioulas, Metropolitan John of Pergamon

1996. Orthodoxy and the Problem of the Protection of the Natural Environment. Teoksessa Orthodoxy and Ecology. Eds. Alexander Belopopsky and Dimitri Oikonomou. Syndesmos. Bialystok.

Zizioulas, Metropolitan John of Pergamon

2001. Man the Priest of Creation. Teoksessa Walker Andrew & Carras Costa, eds: Living Orthodoxy in the Modern World.

Ekologisuus ja kohtuullinen elämäntapa – luterilainen näkökulma¹

Antti Raunio

1. Kohtuuden käsitehistoriaa

Kohtuullisuus on ollut merkittävässä osassa eurooppalaisessa moraaliopetuksessa, kasvatuksessa ja oikeusajattelussa jo Platonin ja Aristoteleen ajoista lähtien. Antiikin kohtuusajattelun lähtökohtana on kaksi käsitettä: söfrosynē ja epieikeia. Edellinen tarkoittaa ihmissielun irrationaaliseen tai haluavaan osaan sijoittuvaa kohtuullisuuden hyvettä. Sekä Platon että Aristoteles pitivät kohtuullisuutta kykynä hallita haluja tai pyyteitä. Platonin mukaan kohtuullinen ihminen hallitsee sielun pyyteellistä aluetta eikä anna sen orjuuttaa mielen muita puolia eli järkeä ja tahtoa.² Kohtuullisuuden hyveen tavoittelu – yhdessä rohkeuden kanssa – johtaa sielun moraaliseen ja intellektuaaliseen puhdistumiseen (katharsis). Kohtuullisuus on siis moraalisesti yhteydessä irrottautumiseen ruumiin tarpeista ja intellektuaalisesti edellytyksenä totuuden kontemplatiiviselle tarkastelulle.³ Aristoteleen etiikassa kohtuullisuus on eräänlainen keskiväli liian voimakkaiden ja liian heik-

köjen nautintoihin kohdistuvien halujen välillä. Yleensä ihmisten kuitenkin ajateltiin haluavan nautintoja liian paljon eli olevan hillittömiä. Kohtuullinen ihminen sen sijaan suhtautuu nautintoihin keskivälille sijoittuvalla tavalla. Hän ei nauti siitä, mistä hillitön pitää eniten. Hän ei ylipääntään nauti sellaisista asioista, joista ei tule nauttia eikä takerru niihin. Nautinnollisten asioiden puuttuessa hän ei kärsi eikä hän myöskään halua niitä. Hän saattaa kyllä myös haluta niitä sopivasti. Tämä koskee esimerkiksi sellaisia nautinnollisia asioita, jotka edistävät terveyttä ja kuntoa. Samoin se koskee muita asioita sikäli kuin ne eivät ole terveydelle haitallisia, ristiriidassa ja louden kanssa tai vaadi liikaa varoja. Aristoteles ajatteli, että kohtuullisen ihmisen haluavan sielunosan on oltava sopusoinnussa järjen kanssa. Jos halut ovat suuria ja voimakkaita, ne syrjäyttävät harkintakyvyn. Siksi halujen tulee siksi olla sopivan voimakkaita, niitä tulee olla vähän eivätkä ne saa vastustaa järkeä. Kasvatuksen yksi tärkeä tehtävä on opastaa lapsia hillitsemään halujaan.⁴

¹Muokattu Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon oppikeskusteluissa 26.11.2010 pidetystä esitelmästä.

²Pietarinen 1997, 138.

³Louth 1981, 8-9.

⁴Aristoteles 2008, 58–62.

Eurooppalaisessa ihmiskäsityksessä kohtuus on näin liittynyt ennen muuta yksilöiden luonteen kehittymiseen ja kasvattamiseen hyveellisiksi, järjen mukaan toimiviksi ja hillityiksi ihmisiksi.

Kohtuuden toinen merkitys liittyy oikeuskäytäntöihin eikä sillä ole suoraan yhteyttä kohtuuteen halujen hillitsemisenä.⁵ Eurooppalaisen ajattelun historiassa kohtuuden juridinen merkitys on kuitenkin myös tärkeä. Tässä merkityksessä käsitteet oikeus ja kohtuus kuuluvat läheisesti yhteen.

Aristoteles selittää asiaa niin, että oikeus ja kohtuus eivät ole kaksi täysin eri asiaa, koska myös kohtuus on oikeudenmukaisista. Ero on siinä, että oikeudenmukaisuus tarkoittaa lakiin perustuvaa oikeudenmukaisuutta, mutta kohtuus ei tarkoita tätä, vaan lakia oikaisevaa oikeudenmukaisuutta. Tämä johtuu siitä, että jokainen laki on yleinen, mutta yleisesti ei voi todeta, mikä on oikein kussakin yksittäistapauksessa. Kohtuunmukaisen toiminnan perusluonne onkin juuri lain korjaaminen sikäli kuin sen yleisyydestä seuraa aukkokohtia. Tarkastelunsa lopuksi Aristoteles kuvaa lyhyesti myös kohtuunmukaista ihmistä. Toisin sanoen kohtuunmukaisuus tai kohtuullisuus tässä merkityksessä on myös ihmisluonteen hyve. Tällainen ihminen valitsee ja toteuttaa kohtuunmukaisia tekoja, eikä hän pidä pikkutarkasti kiinni oikeudestaan millä hinnalla tahansa, vaan tyytyy myös vähempään, vaikka laki olisi hänen puolellaan.⁶

Eurooppalaisessa kulttuuripiirissä on kuitenkin vaikuttanut muitakin ihanteita. Kun kohtuus tarkoittaa sopivaa määrää haluja tai halujen pitämistä järjen kontrollissa ja omalla alueellaan, askeettisessa elämässä halut pyritään hiljentämään ja irrottamaan ne kokonaan sielusta. Näin sielu puhdistuu, saa ravintoa jumalallisista ajatuksista ja kohoaa kontemploimaan Jumalaa.⁷ Askeetti pyrkii siis saamaan mielenliikkeenä ja halunsa hallintaan niin, että hänen sielunsa suuntautuu maallisiin asioihin niin vähän kuin mahdollista ja tavoittelee sen sijaan tuonpuoleista päämäärää.

Kristillisessä opetuksessa ovat pitkään olleet esillä sekä kohtuullisuuden että askeettisuuden mukaiset elämäntavat. Varsinkin platonistisvaikutteisessa perinteessä kohtuullisuuden ja asketismin välillä on vain aste-ero. Siksi askeettisuutta on usein pidetty kohtuutta edistyneempänä elämäntapana.

2. Luterilaisen reformaation käsitys kohtuudesta

Luterilaisen reformaation opetuksissa asia on hieman toisin. Perinteinen asketismi väistyy, mutta kohtuuden korostus on hyvin keskeinen. Monissa Lutherin kirjoituksissa on lähtökohtana aristoteelinen *sofrosyne*. Kohtuullisuus sallii juhlimisen ja iloittamisen sekä ruuasta ja juomasta nauttimisen, mutta torjuu mässäilyä ja juopottelun. Lutherin mukaan ei ole tarkoitus, että omistatunnoista tulisi ahdistuneita.

⁵Knuuttila 2008, 229, 239.

⁶Aristoteles 2008, 103–104.

⁷Ks. esim. Louth 1992, 164–165.

Reformaattori liitti kohtuullisuuden ajatukseen kullekin säädylle sopivasta elämäntavasta. Ruhtinaan ja käsityöläisen, sotilaan ja talonpojan konkreetit tarpeet eivät ole samat.⁸ Siksi kohtuus tarkoitti eri säädyissä eläville eri asioita. Kohtuuden idean ydin on, että käytettävissä oleva ”hyvä”, siis omaisuus, ravinto, suoja ja muut elämisen edellytykset tulee suhteuttaa yhtäältä yksilöiden tarpeisiin ja toisaalta yhteisön voimavaroihin. Kohtuullinen elämä tarkoittaa siis sitä, että jokaiselle riittää se, mitä oman ja perheensä elämiseen sekä yhteisöllisen tehtävänsä eli kutsumuksensa hoitamiseen tarvitsee. Kun kohtuus ymmärretään näin, sen piiriin mahtuu joissakin tapauksissa myös varsin askeettinen elämä. Asian voi ymmärtääkseni nähdä niin, että luterilaisessa kohtuullisen elämän mallissa yhdistyvät *sofrosyne ja epieikeia*. Yhtäältä ei tule haluta ja tavoitella maallista hyvää liian paljon ja toisaalta yhteistä hyvää käytettäessä jaettaessa tulee ottaa huomioon yksittäiset tilanteet ja olosuhteet.

Luterilaisen kohtuullista elämäntapaa koskevan käsityksen lähtökohdat sisältyvät Ison katekismuksen selitykseen Isä meidän –rukouksen neljänteen pyyntöön. Sen mukaan pyyntö ”anna meille tänään jokapäiväinen leipämme” sisältää kaiken, mikä koskee elämäämme tässä maailmassa. Jokapäiväinen leipä tarvitaan nimenomaan elämää varten. Elämään puolestaan kuuluu ensiksi se, että ruumis saa ruuan, vaatteet ja muun välttämättömän. Toiseksi elämään kuuluu kaikki se, mikä

koskee perhe- ja naapuruussuhteita sekä yhteiskunnallista elämää ja hallintoa. Elämään tarvitaan rauhallinen ja sopuisa työ ja toiminta kaikissa oloissa niiden ihmisten kanssa, jotka kuuluvat jokapäiväiseen elämänpiiriimme. Kaiken tämän Jumala antaa Isänä ja Luojana, kuten ensimmäisen uskonkohdan selityksessä lausutaan. Jos elämää lähipiirissä tai yhteiskunnassa häiritään niin, että ne eivät toimi kuten pitäisi, myös perustarpeiden tyydyttäminen häiriintyy eikä elämää voida ajan mittaan pitää yllä.⁹

Suomen evankelisluterilaisen kirkon vuonna 1999 hyväksytty Kristinoppi liittää Isä meidän -rukouksen neljännen pyynnön kohtuullisuuteen. Sen mukaan Isä meidän -rukous ohjaa toisten tarpeiden huomioon ottamiseen ja kohtuullisen elämäntapaan. Tämä puolestaan liittyy kaikkien riittävään toimentuloon ja koko luomakunnan hyvinvointiin. Jumalan hyvyys velvoittaa ihmisiä jakamaan omastaan ja puutteenkin keskellä luottamaan siihen, että Jumala pitää huolen meistä ja koko luomakunnasta.¹⁰

Luterilaisen reformaation näkemyksen mukaan varallisuus ei sinänsä ollut kohtuullisen elämäntavan este. Kaikki se hyvä, mitä ihminen on saanut ja saa, tuli ymmärtää Jumalan lahjaksi. Olennainen kysymys oli, miten Jumalalta saatuja lahjoja käytetään. Kohtuullista käyttöä oli sellainen, jossa varallisuutta käytettiin omiin tarpeisiin vain sen verran kuin todella tarvittiin.¹¹ Varsinaisesti ihmisen

⁸Laulaja 1981, 133–144.

⁹Luther 1984, 161.

¹⁰Katekismus, 70.

¹¹Laulaja 1981, 136.

omana pidettiin vain sitä, mitä hän tarvitsi elämiseen ja hänelle uskottujen yhteisöllisten tehtävien hoitamiseen. Mikä tästä jäi yli, ei oikeastaan ollut hänen, vaan kuului niille, joilla ei ole riittävästi elämisen perustavien tarpeiden tyydyttämiseen.¹²

Kirkon kristinoppi tarkastelee tätä kysymystä erityisesti ”älä varasta” -käskyn yhteydessä. Edellä esitettyyn kohtuullisen elämän ajatukseen liittyen Kristinoppi toteaa Jumalan luoman hyvyyden olevan tarkoitettu kaikille ja rakkauden velvoittavan huolehtimaan kaikkien toimeentulosta. Oman edun etsiminen köyhien kustannuksella on varastamista niiltä, joiden elinehdot ovat kaikkien huonoimmat. Siksi meidän – tällä tarkoitetaan erityisesti suomalaisia, mutta myös kaikkia muita hyvinvoivien maiden kansalaisia – on oltava valmiita tinkimään sekä henkilökohtaisesta että kansallisesta hyvinvoinnistamme. Ympäristön turmeleminen ja luonnon tasapainon järkyttäminen on Kristinopin mukaan varastamista tulevilta sukupolvilta.¹³

3. Kohtuuden vähittäinen syrjäytyminen länsimaaisessa ajattelussa ja elämäntavassa

On varmaan helppo havaita, että opetusten mukainen reformaation käsitys kohtuudesta ja omaisuuden käytöstä on

lähes kokonaan kadonnut. Melko pian reformaation jälkeen 1600-luvulla syntyi näkemys, jonka mukaan ihminen omistaa oman ruumiinsa ja työnsä ja hänellä on oikeus myydä ne työmarkkinoilla niin korkeaan hintaan kuin mahdollista. Näin oli ehkä jossakin mielessä tehty aiemminkin, mutta idean pukeminen sanoiksi ja osaksi yhteiskuntafilosofista teoriaa teki mahdollisuuden ja pyrkimyksen vaurastua omalla työllä erityisen selväksi.¹⁴ Tärkeää oli myös se, että työn tuloksena saatava palkka on kokonaan työntekijän omaisuutta, eikä kenelläkään ole oikeutta puuttua siihen. Jos ihminen haluaa vaurastua ja elää materiaalisesti yltäkylläistä elämää kohtuudesta välittämättä,¹⁵ se kuuluu hänen yksilönvapautensa piiriin. Vähitellen ajatus kehittyi niin pitkälle, että kohtuuden ei enää katsottu lainkaan sopivan ainakaan niiden ihmisten elämään, jotka kykenevät myymään työnsä kaikkien korkeimmalla hinnalla. Koska nämä ihmiset on samalla asetettu esikuviksi ja malleiksi elämässä menestymisestä, kohtuuden ei oikeastaan pitäisi kuulua kenenkään muunkaan arvomaailmaan. Pitää olla nälkäinen, haluta aina lisää.

4. Kohtuuden paluu ekologisten ongelmien myötä

Länsimaissa on siis ollut aika, jolloin kohtuullinen elämäntapa ei ole ollut juuri suosiossa eikä siitä ole paljon puhuttu ai-

¹²Tanskanen 1990, 172.

¹³Katekismus, 22.

¹⁴Tämä tapahtui erityisesti John Locken (1632–1704) yhteiskuntafilosofiassa.

Ks. esimerkiksi Dunn 1984, 39–41.

¹⁵Locke piti omalla työllä luonnosta saatavaa vaurautta työn tekijälle kuuluvana. Luonnonvarojen tuhlausta tai pilaamista hän ei kuitenkaan hyväksynyt.

nakaan positiivisessa merkityksessä. Ha-
vahtuminen luonnon ja ympäristön tilan
heikkenemiseen, siis sen monimutkaisen
verkoston elämän edellytysten vähittäi-
seen tuhoutumiseen, on kuitenkin tuonut
kohtuuden takaisin keskusteluun. Kohtuus
ja ekologisuus ovat nykyään hyvin lä-
heisessä yhteydessä keskenään. Mitä siis
kohtuus tarkoittaa tänään ja miten sitä tuli-
si ymmärtää ja toteuttaa kristillisen uskon
ja elämäntavan näkökulmasta. Suomen
evangelisluterilainen kirkko on etsinyt
tähän vastauksia melko tuoreessa ilmasto-
ohjelmassaan Kiitollisuus – kunnioitus –
kohtuus.

Kirkon ilmasto-ohjelman mukaan koh-
tuullinen elämäntapa on pyrkimystä
käyttää Jumalan lahjoja oikein. Se voi
tarkoittaa esimerkiksi elämän yksinker-
taistamista ja keskittymistä olennaiseen.
Tällöin ihminen luopuu jostakin hyvästä
saadakseen tilalle parempaa, vaikkapa
lisää aikaa, väljyyttä, rauhaa tai mahdol-
lisuuksia jakaa omastaan tarvitseville.
Ohjelman mukaan kristinuskon on näin
ymmärrettynä vastavoima ylikorostuneel-
le kulutuskulttuurille, joka vahingoittaa
ihmistä ja koko luomakuntaa. Kristityn
elämä nähdään kilvoitteluna kohti vas-
tuullista ja hyvää elämäntapaa. Tästä ei
kuitenkaan seuraa ilottomuus, vaan luo-
makunnasta nauttiminen kuuluu ihmisen
elämään. Luomakunnasta nauttiminen
edellyttää puolestaan kohtuullista elämän-
tapaa ja eettisiä valintoja kulutuksessa.
Eettisten valintojen ja toiminnan suunta
ja voima kumpuavat hiljentymisestä ja ru-
kouksesta.¹⁶ Kohtuullinen elämä ymmär-

retään näin ihmisen hengellisen elämän
ulottuvuudeksi. Ilmasto-ohjelma lähestyy
myös tämän päivän kysymyksenasette-
lusta käsin jo varhaisen kirkon tuntemaa
käsitystä kohtuullisuuden ja kontemplatiiv-
isen elämän välisestä yhteydestä.

5. Kohtuullisen elämäntavan teologiset perusteet

Lyhyt kohtuullisen elämän kuvaus edellyt-
tää myös teologisten perusteiden kuvaus-
ta. Keskeinen ajatus on Jumalan lahjojen
oikea käyttö. Mitä tällä tarkoitetaan luteri-
laisessa teologiassa?

Ilmasto-ohjelma toteaa, että kristittyjen
toiminta luomakunnan hyvinvoinnin puo-
lesta edellyttää ajattelun ja elämäntavan
uudistumista, joka voi toteutua vain uskon
tuomassa osallisuudessa Kolmiyhteisen
Jumalan rakkauteen. Jumalan rakkaus
on olemukseltaan lahjoittavaa rakkautta
ja se toteutuu Jumalan kolmen persoonan
toimintana: ”Isä antaa meille koko luoma-
kunnan, Kristus koko työnsä ja Pyhä Hen-
ki kaikki lahjansa.”¹⁷ Jumalan lahjojen oi-
kea käyttö, johon kohtuullinen kristillinen
elämä pyrkii, tarkoittaa näitä kaikkia, ei
pelkästään luomisen lahjoja.

Luterilainen teologia sanoo Jumalan rak-
kaudesta vieläkin enemmän. Jumala ei
lahjoita vain erilaisia lahjoja, vaan itsensä.
Kolmiyhteinen Jumala lahjoittaa itsensä
Isänä, Poikana ja Henkenä. Rakkaudes-
saan hän tekee ihmisen osalliseksi itses-
tään, eli juuri lahjoittavasta rakkaudes-
taan. Tässä osallisuudessa voi toteutua se

¹⁶Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus, 39.

¹⁷Luther 1984, 145.

ajattelun ja elämäntavan uudistuminen, jota luomakunnan hyvinvoinnin puolustaminen vaatii.

5.1. Luominen Jumalan lahjoittavana työnä

Luomisessa Jumala lahjoittaa itsensä elämänä sekä lisäksi kaiken, mitä elämän ylläpitämiseen ja suojelemiseen tarvitaan. Jumalan itsensä lahjoittamisesta seuraa, että hän on itse läsnä kaikessa luodussa. Koko luomakunta on Jumalan lahjoittavaa työtä ja kertoo siksi Jumalan hyvyydestä ja rakkaudesta. Luterilaisen käsityksen mukaan Jumala on luomassaan maailmassa läsnä kahdella tavalla. Ensiksi hän on läsnä kaikkialla elämää antaen ja ylläpitäen. Kaikki luotu elämä on Jumalasta riippuvaista. Toiseksi Jumala on läsnä pelastavalla tavalla sanassa ja sakramenteissa sekä uskossa.

Jumalan kaikkialla läsnäolo ei siis ole pelastavaa toimintaa. Pelastava läsnäolo toteutuu vain siellä, missä Jumala on erityisesti luvannut toteuttaa pelastusta.

Luterilaisuus on perinteisesti puhunut hyvin varoen luomakunnan pyhyydestä. On haluttu välttää luodun asettamista epäjumalaksi ja vääränlaisen palvonnan kohteeksi. Suomen evankelisluterilaisen kirkon ilmasto-ohjelma on kuitenkin päätynyt siihen, että aivan tiettyssä merkityksessä luomakuntaa voidaan sanoa pyhäksi. Tämä ei perustu luotujen omaan asemaan tai olemukseen, vaan siihen, että luomakunta on pyhän Jumalan läsnäolon paikka. Ajatus luomakunnan pyhyydestä ei johda luonnon ja Jumalan samastamiseen eli panteismiin, sillä vaikka Jumalan

uskotaan olevan läsnä kaikessa luodussa, hän on samalla myös sen ylä-, ala- ja ulkopuolella niin, että koko luomakunta on Jumalassa. Luomakunta puolestaan heijastaa Luojaansa pyhyyttä, mistä seuraa, että ihmisen tulee kunnioittaa luotua ja vastaanottaa se Jumalan lahjana. Jokainen luotu, jossa Jumala on läsnä, on samalla lahja, jossa Luoja lahjoittaa itsensä. Mikään luotu ei ole olemassa itseään varten, vaan kaikki ovat olemassa palvellakseen toisiaan. Jokaisen luodun tarkoitus on siis edistää toisten luotujen elämää ja hyvinvointia. Ihminen on myös tarkoitettu osaksi tätä luotujen keskinäistä rakkauden järjestystä, joka toteuttaa jumalallista lahjoittavaa rakkautta.

Ihmistä ei siis ole asetettu etsimään vain omaa etuaan, vaan pitämään huolta muista luoduista ja palvelemaan niitä. Tästä puhuu ihmisen sydämeen luomisessa kirjoitettu laki, joka kehottaa tekemään toisille niin kuin toivoisi itselle tehtävän. Luomakunta muodostaa siis ”lahjoittavan rakkauden järjestyksen”, jossa jokainen luotu on olemassa muita varten. Perustana ”rakkauden järjestykselle” on ajatus, että yhtäältä Jumala käyttää aina luotua todellisuutta ja liittyy siihen toimiessaan oman olemuksensa mukaisesti hyvän lahjoittajana, ja toisaalta luoduilta saatava hyvä, vaikkapa ravinto ja lämpö, tulee viime kädessä aina Jumalalta.

Kirkon ilmasto-ohjelma korostaa, että raamatullisen käsityksen mukaan ihmiselle on annettu valta hallita luontoa, mutta ei lupaa sen tuhoamiseen ja väärinkäyttöön. Väärinkäyttöä on se, että ihminen omilla toimillaan estää luomakuntaa toteuttamasta elämää ylläpitävää ja suojelevaa tehtä-

väänsä. Näin tapahtuu, kun luomakunnan joitakin osia, esimerkiksi sademetsiä tai vesistöjä, tuhotaan: ne tehdään vähitellen kyvyttömäksi toteuttamaan tehtäväänsä elämän ylläpitäjänä. Luotujen oikea käyttö puolestaan tukee ja vahvistaa elämän ylläpitämisen ja suojelemisen tehtävien toteutumista. Oikea käyttö tarkoittaa siis sitä, että ihminen mitoittaa oman elämänsä ja tarpeensa luomakunnan voimavarojen mukaan. Oikea käyttö edellyttää kohtuullisuutta: ei tule haluta liian paljon luomisen lahjoja itselle, jollekin ihmisryhmälle tai koko ihmislaajille.

Martti Lutherin mukaan ihmiselle alun perin annettu luonnon hallinta tarkoitti sitä, että ihminen kykeni tuntemaan luonnon ja siinä vaikuttavat voimat sekä ymmärtämään luotujen tarpeet ja toimimaan niiden mukaisesti.¹⁸ Tällainen hallinta perustuu siis luontokappaleiden tarpeiden tunnistamiseen ja niiden hyvän edistämiseen. Se on aivan muuta kuin mielivaltaisen ja pelkästään ihmisen omaan etuun ja hyvinvointiin tähtäävä luonnon hallinta, mistä kristillistä teologiaa on arvosteltu. Lutherin mukaan alkuperäisestä luonnon hallinnasta on kuitenkin vain vähän jäljellä. Ensiksi ihminen on taipuvainen sulkemaan korvansa ja ymmärryksensä sydämeen kirjoitetulta rakkauden käskyltä, joka kohdistuu paitsi ihmisiin myös kaikkiin muihin luotuihin. Toiseksi on varsin työlästä ja hidasta tutkia ja kerätä luomakunnan rakennetta, tarpeita ja toimintaa koskevaa tietoa. Tieteellisen tutkimuksen avulla saatujen tulosten paikkansapitävyydestä ja merkityksestä syntyy usein erimielisyyksiä. Ehkä vielä vaikeampaa ja

haastavampaa kuin saada oikeaa tietoa on oppia käyttämään tutkimustietoa luotujen ja luomakunnan kokonaisuuden hyväksi. Tämä edellyttää kunnioittavaa asennetta luontoon ja ihmisen oman aseman ja tehtävän ymmärtämistä osana luomakunnan kokonaisuutta, jossa kaikki luodut tarvitsevat toisiaan.

5.2. Pelastuksen lahja

Evangelisluterilaisen kirkon ilmasto-ohjelma näkee ympäristöongelmien taustalla syntyinlankeemuksen todellisuuden. Ihmisyyteen kuuluva taipumus pahaan vääristää suhdetta Jumalaan, toisiin ihmisiin ja luomakuntaan. Synti on nykyään myös ekologista syntiä, joka estää maapallon elämää kukoistamasta ja aiheuttaa kärsimystä ihmisellekin. Tässä tilanteessa ihmisen osa on tunnustaa rikkomuksensa, katua, tehdä parannusta synneistään ja luottaa armon sanomaan. Armon todellisuus täyttää ihmisen kiitollisuudella ja antaa uuden voiman elämänmuutokseen kohti kunnioittavaa suhdetta luontoon ja kaikkiin luotuihin.

Kristillisen uskon ydintä on Jumalan Pojan inkarnaatio: Jeesuksessa Kristuksessa Jumala tulee ihmiseksi, yhdistyy inhimilliseen sieluun ja ruumiiseen. Tämä mysteeri kertoo ruumiillisen ja aineellisen todellisuuden suuresta arvosta kristillisessä perinteessä. Vastaava materiaallisen todellisuuden kyky kantaa pyhiä asioita näkyy sakramenteissa. Kasteessa ja ehtoollisessa Jumalan Sana eli Kristus yhdistyy veteen, leipään ja viiniin.

¹⁸Luther 2004, 68, 70–71.

Jumala lahjoittaa itsensä erityisellä tavalla pelastamalla ihmisen pahasta ja kuolemasta. Tämäkin toteutuu kahdella tavalla. Ensiksi Jumalan Sana tulee todelliseksi ihmiseksi, elää, kärsii ja kuolee ihmisen puolesta ja lopulta voittaa kuoleman. Toiseksi pelastus tarkoittaa sitä, että Kristus tulee uskossa läsnä olevaksi ihmisen sydämeen ja lahjoittaa hänelle henkilökohdaisesti itsensä ja pelastavan työnsä. Pelastuksen vastaanottamiseen kuuluvat sekä synnin todellisuuden tunnustaminen että Jumalan armon lahjaan tarrautuminen.

Ilmasto-ohjelmassa hyväksytyn näkemyksen mukaan pelastus tulee ymmärtää koko ihmistä ja jopa koko luomakuntaa koskevaksi. Tässä luterilainen reformaatio liittyy Raamatun ja varhaisen kirkon käsityksiin. Apostoli Paavalin mukaan ”koko luomakunta huokaa odottaen lunastamistaan vapaaksi” (Room. 8:19–23). Ihmisen lankeemus ilmenee muun muassa haluna asettaa itsensä Jumalan paikalle. Näin tehdessään ihminen kuitenkin etsii ja tavoittelee ensisijaisesti omaa hyväänsä ja tarkastelee todellisuutta oman etunsa näkökulmasta. Tämä vaikuttaa rajoittavasti muiden luotujen elintilaan ja mahdollisuuksiin toteuttaa elämää ylläpitäviä tehtäviään. Luomakunta kärsii ihmisen lankeemuksesta ja kaipaa siksi vapautusta ja pelastusta.

Ilmasto-ohjelma yhdistää toisiinsa Kristuksen pelastustyön ja vastuun kantamisen maapallon tulevaisuudesta. Pelastustyön varassa kristitty löytää toivoa erilaisten uhkakuvien keskellä ja jaksaa kohdata myös maapallon tilan asettaman haas-

teen. Kun kristitty on päässyt osalliseksi armosta, hänessä syttyy kiitollinen rakkaus Jumalan käskyihin ja tahto noudattaa niitä. Tällaisen elämänmuutoksen pysyvä lähtökohta ja liikkeelle paneva voima on Kristuksessa lahjoitettu armo ja rakkaus. Niiden varassa kristitty alkaa noudattaa luomisessa sydämiin kirjoitettua kehoitusta: mitä tahdotte toisten tekevän teille, tehkää te samoin heille.

Ilmasto-ohjelman mukaan Jeesuksen julistuksen keskeinen viesti oli ja on Jumalan valtakunnan läheisyys. Jumalan valtakunnassa toteutuvat rakkaus, oikeudenmukaisuus, rauha ja ilo. Olennaista on, että valtakuntaa julisti ihmiseksi tullut Jumalan Poika. Siksi valtakunnalla on samanaikaisesti jumalallinen ja inhimillinen ulottuvuus, jotka kuuluvat erottamattomasti yhteen. Sanoma valtakunnasta on hyvä sanoma erityisesti kaikille köyhille ja sorretille. Kuten Jeesuksen elämästä ja opetuksesta käy ilmi, kyse on samanaikaisesti sekä hengellisistä että maallisista asioista: sekä aineellisesta että hengellisestä köyhyydestä ja sekä uskonnollisesta että poliittisesta tai muusta yhteiskunnallisesta sorrosta. Myös luomakunta voi joutua köyhän ja sorretun asemaan ja eurooppalaisessa ja länsimaaisessa maailmankuvassa ja teollisessa kulttuurissa niin on tietyllä tavalla käynytkin. Varsin pitkään luonto ymmärrettiin – ja osittain ehkä ymmärretään vieläkin – mekaaniseksi koneeksi, joka noudattaa tiettyjä välttämättömyyden lakeja.¹⁹ Sellaisena luonto ei ole teologisesti tai hengellisesti kiinnostava, vaan pikemminkin todellisuuden alue, joka ihmishengen ja uskon tulee ylittää.

¹⁹Mekaanis-deterministisestä maailmankuvasta ks. Kallio-Tamminen 2006, 62–93.

Yleisesti on ajateltu, että sivistyneen kulttuuri-ihmisen tulee välttää luonnon tasolle vajoamista.²⁰ Nämä äänenpainot ovat toki viime vuosikymmeninä vähentyneet ja maailmankuvakin on osittain muuttunut. Kuitenkin ajatus luonnon välttämättömien lakien ja hengen vapauden jyrkästä erosta on pitkälti nykyisten ongelmien taustalla.

Osallisuus pelastukseen ja Jumalan valtakuntaan vaikuttaa siis jo tämänpuoleisessa elämässä muun muassa eheyttämällä rikki menneitä suhteita ihmisten välillä ja myös ihmisen ja muiden luotujen välillä. Pyritäessä oikeudenmukaisuuden ja rakkauden toteutumiseen tämän päivän maailmassa on otettava huomioon, että ilmastossa tapahtuva muutos vaikuttaa jo voimakkaasti maailman köyhimpien ihmisten elämään. Ympäristöongelmat kietoutuvat globaalin oikeudenmukaisuuden kysymyksiin, sillä köyhyys ajaa ihmiset hyödyntämään luontoa kestäättömillä tavoilla. Toisaalta ilmastomuutos ja muut ympäristöongelmat pahentavat köyhyysongelmaa. Siksi kamppailuun ilmastomuutosta vastaan kuuluu pyrkimys nykyistä oikeudenmukaisempiin talousjärjestelmiin sekä ihmisten elinolosuhteiden parantamiseen.

Osallisuus Jumalan lahjoittavaan rakkauteen suuntaa kristittyjä lievittämään ja poistamaan köyhien hätää sekä ehkäisemään luonnon tuhoutumista ja edistämään sen hyvinvointia. Ilmasto-ohjelman mukaan kristillinen lähimmäisenrakkaus ilmenee muun muassa pyrkimyksenä poistaa köyhyyttä aikaansaavia ja ylläpitäviä tekijöitä, haluna jakaa omastaan sekä tyytymisenä kohtuulliseen kulutukseen. Koh-

tuullisella elämäntavalla ja siihen liittyvillä valinnoilla on näin ollen maailmanlaajat ulottuvuudet.

Ilmasto-ohjelmansa perusteella luterilainen kirkko siis katsoo, että pyrkimys kohti kohtuullista ja ekologista elämäntapaa ei ole vain eettinen asenne, vaan se on osa kristillisen kirkon hengellistä elämää, jonka perusta on hiljentymisessä ja rukouksessa. Ilmastomuutos ja muut ympäristöongelmat nostavat hengellisyyden tärkeiksi osatekijöiksi huolenpidon köyhimmistä ihmisistä sekä luonnosta: ilmakehästä, vesistä, metsistä ja eläimistä. Teologiset perusteet kietoutuvat elämäntavan uudistukseen: uskon sisältöä ja käytännön elämää ei voi erottaa toisistaan. (ala-väliotsikko)5.3. Pyhän Hengen lahjat ja kohtuullinen elämä

Kolmiyhteinen Jumala lahjoittaa itsensä myös Pyhänä Henkenä eli Pyhittäjänä. Hengen pyhittävä työ tarkoittaa, että hän auttaa ihmistä tunnistamaan ja ottamaan vastaan Jumalan Luojana ja Pelastajana antamat elämää ylläpitävät ja pelastavat lahjat sekä käyttämään niitä oikein. Lahjojen oikea käyttö puolestaan toteutuu juuri silloin, kun lahjat tunnustetaan Jumalalta tuleviksi ja niillä pidetään huolta luotujen aineellisista, henkisistä ja hengellisistä tarpeista.

Kirkon uskon mukaan Jumala Pyhänä Henkenä luo ja ylläpitää kirkon, joka on olemukseltaan yhteyttä Kristukseen ja toisiin kristittyihin. Pyhä Henki itse on se rakkaus, joka yhdistää Kristus-ruumiin jäsenet toisiinsa. Myös Jumalan luoma

²⁰Luonnon ja hengen tai luonnon ja persoonan erottelusta 1800- ja 1900-lukujen teologiassa Saarinen 1989.

luonto on tarkoitettu yhteisöksi, jossa kaikki ovat olemassa toisiaan varten ja lahjoittaakseen hyvää toisilleen. Luomakunnan ja kirkon olemusta yhdistävä tekijä on siis lahjoittava rakkaus. Luodun kautta Jumala lahjoittaa toisille luoduille elämän ja pitää sitä yllä. Kirkossa hän lahjoittaa pelastuksen ja ikuisen elämän. Tämäkin tapahtuu luodun todellisuuden, sanan, veden, leivän, viinin ja toisten kristittyjen välityksellä.

Pyhän Hengen avulla toteutuva Jumalan lahjojen vastaanottaminen ja käyttö tarkoittaa, että kirkkoyhteisö ja jokainen kristitty käyttää niitä sekä ajallisen että ikuisen elämän edistämiseen. Hengen avulla kristitty toteuttaa luomisessa sydämeen kirjoitettua lakia: hän asettuu toisen luodun asemaan ja kysyy, mitä toivoisi itselleen tehtävän, jos olisi samassa tilanteessa. Luomakunnasta huolehtimisen ja ikuisen elämän kaipuun välillä ei näin ajatellen ole mitään vastakkainasettelua eikä ristiriitaa. Niissä on kummassakin kysymys liittymisestä Jumalan lahjoittavan rakkauden ”järjestykseen”.

Pyhä Henki pyhittää läsnäolollaan kaiken, mitä hän koskettaa. Samalla hän tekee äärellisistä asioista ikkunoita Jumalan maailmaan. Hän avaa ihmisen näkemään Luojan hyvyyden kaikessa luodussa ja Kristuksen kaikissa köyhissä ja sorretuissa ihmisissä. Henki vaikuttaa erityisellä tavalla pyhissä sakramenteissa, mutta samalla hän on koko luomakunnalle yhtä välttämätön kuin hengitys.

Ilmasto-ohjelmassaan evankelisluterilainen kirkko lausuu, että kristityn elämä osana luomakuntaa perustuu Jumalan luovaan, pelastavaan ja pyhittävään työ-

hön. Ohjelmassa esitetyn teologisen näkemyksen mukaan ne kaikki toteuttavat Jumalan olemuksen mukaista lahjoittavaa rakkautta. Tämän uskon ja siitä kumpuaavan varaan rakentuvat myös ekologisesti vastuullinen kristillinen ajattelu ja elämäntapa.

Vastuullista elämäntapaa määrittää erityisesti kohtuuden periaate. Kohtuus merkitsee sekä pidättäytymistä tarpeettomasta kulutuksesta, joka syö luonnon resursseja että valmiutta suhteuttaa oma elämäntapa yhteisön ja koko luomakunnan voimavaroihin. Toisin sanoen se merkitsee sen kysymistä, miten oma elämäntapani pikemmin lisää ja tukee yhteisiä voimavaroja kuin vähentää ja heikentää niitä. Tämän kysymyksen tekeminen johtaa tutustumaan ympäristön tilaan ja hankkimaan tietoa asioiden keskinäisistä suhteista.

Vaikka kohtuulliseen elämään kuuluu oman elämäntavan aiheuttamien vahinkojen tunnistaminen ja tunnistaminen, sen liikkeelle panevana voimana ei ole syyllisyys tai huono omatunto. Kohtuullisen elämäntavan motivaatio on kiitollisuus Jumalan lahjoista ja kunnioitus luomakuntaa kohtaan, koska pyhä ja rakastava Jumala juuri sen kautta lahjoittaa ja ylläpitää sekä ajallista että iankaikkista elämää.

6. Yhteenveto

Yhteenvetona edellä sanotusta voi todeta, että kohtuullisuus ja ekologinen elämäntapa kuuluvat kristillisessä ajattelussa yhteen. Luterilaisuus liittyy tässä yhteiseen kristilliseen ajatteluperinteeseen. Kohtuullisuus ei tarkoita vain ulkoista pidättäytymistä liiasta ja turhasta kulutuksesta sekä luonnonvarojen tuhlaamisesta, vaan

on myös sisäinen asenne. Sisäisesti kohtuullisuus merkitsee omien halujen ja tarpeiden suuntaamista kohti luomisen lahjojen oikeaa, elämää ylläpitävää käyttöä. Kohtuullisuus muovautuu osallisuudessa kolmiyhteisen Jumalan rakkauteen.

Kirjallisuus:

Aristoteles

2008 Nikomakhoksen etiikka. Suomennos ja selitykset Simo Knuuttila.

Kallio-Tamminen, Tarja

2008 Kvanttilainen todellisuus. Fysiikka ja filosofia maailmankuvan muovaajina. Helsinki.

Katekismus

2000 Katekismus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Helsinki.

Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus

2008 Kiitollisuus, kunnioitus, kohtuus. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ilmasto-ohjelma. Helsinki.

Knuuttila, Simo

2008 Nikomakhoksen etiikka, selitykset

Laulaja, Jorma

1981 Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstruktuuri.

Louth, Andrew

1981 The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford.

1992 The Cappadocians. – C.Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, SJ (toim.) The Study of Spirituality. London. S. 161-168.

Luther, Martti

1984 Iso katekismus. – Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat. Jyväskylä. S. 53–205.

2004 Ensimmäisen Mooseksen kirjan selitys 1-7. Suomentanut Heikki Koskenniemi. Hämeenlinna.

Pietarinen, Juhani

1997 Platonin harmonisen mielen etiikka. 2. Painos. Helsinki.

Saarin, Risto

1989 Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. Mainz.

Tanskanen, Kalevi

1990 Luther ja keskiajan talousetiikka. Vertaileva tutkimus. Helsinki.

III Dialogi helluntaiherätyksen ja Vapaakirkon kanssa

SUOMEN EVANKELIS-LUTERILAISEN KIRKON JA SUOMEN HELLUNTAIHERÄTYKSEN YHTEINEN NEUVOTTELUKUNTA

Kertomus toimikaudelta 2006-2010

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen helluntaiherätyksen yhteinen neuvottelukunta asetettiin ensimmäiseksi viisivuotiskaudeksi tammikuussa 1996. Kirkon ulkoasiain neuvosto ja Helluntaiherätyksen talvipäivät valitsivat siihen kumpikin neljä edustajaa. Ensimmäisessä kokouksessaan neuvottelukunta hahmoteli asemaansa ja tehtävänsä seuraavasti:

”Neuvottelukunnan tarkoituksena on mm. keskustella yhteisistä kysymyksistä, vaihtaa informaatiota sekä päivittää tiedot ajan tasalle. Neuvottelukunnilla ei sellaisenaan ole itsenäistä päätösvaltaa, mutta se voi viedä asioita päätettäväksi omille taustayhteisöilleen.” (29.5.1996)

Kolmannen viisivuotiskauden ajaksi 2006-2010 neuvottelukuntaan ovat Kirkon ulkoasiain neuvosto sekä Helluntaiherätyksen talvipäivät nimenneet seuraavat edustajansa:

Suomen evankelis-luterilainen kirkko

Piispa Erik Vikström (2006-2007)

Piispa Kari Mäkinen (2007-2010)

Piispa Irja Askola (2010)

Kirkkoherra Timo Pokki

Pastori Tuija Mannström

Dosentti Pekka Kärkkäinen (2010)

Opettaja Heidi Zitting (2010)

Teologisten asiain sihteerä Matti Repo (2006-2008)

Teologisten asiain sihteerä Tomi Karttunen (2008-2010)

Suomen Helluntaiherätys

Seurakunnanjohtaja Klaus Korhonen (pj.)

Seurakunnanjohtaja Kenneth Grönroos

Seurakunnanjohtaja Usko Katto (2010)

Toiminnanjohtaja/konsultti

Arto Hämäläinen

Rehtori Pasi Parkkila

Opettaja Aija Paakkunainen (2010)

Neuvottelukunta on kokoontunut puoli-vuosittain, vuorotellen Kirkkohallituksessa ja yleensä Helsingin Saalem-seurakunnassa. Se on keskustellut useista aiheista, jotka ovat koskeneet molempia osapuolia. Asialistalla ovat toistuneet seuraavat aihepiirit:

- 1) toistuvat asiat
- 2) kirkkojen ajankohtaiset asiat
- 3) informaatio ajankohtaisista ekumeenisista tapahtumista
- 4) kristinuskon opillista sisältöä koskevat asiat
- 5) eettiset kysymykset
- 6) suhteet valtioon ja yhteiskuntaan

Toimikauden 2005-2010 aikana on neuvottelukunnan kokouksissa käsitelty mm. seuraavia aiheita:

- koulujen uskonnonopetus
- helluntaiherätyksen järjestäytyminen helluntaikirkoksi
- teologien, saarnaajien ja evankelistojen koulutus
- parisuhdelaki ja seksuaalieettiset kysymykset yhteiskunnassa ja kirkoissa
- vähemmistökirkkojen valtionapu
- vähemmistökirkkojen vihkioikeuden muutos
- paikallistason väärinkäsitysten korjaaminen
- kirkollisten tilojen lainaamisen periaatteet
- ekumeeniset käytännöt kirkollisissa toimituksissa
- paikallisten helluntaiseurakuntien toiveet neuvottelukunnalle
- evankelioimiskampanjat
- nuorten aikuisten tavoittaminen
- lähetys ja kansainvälinen diakonia
- kirkkojen ekumeeniset suhteet, koti- ja ulkomainen yhteistyö
- evankelis-luterilaisen kirkon ekumeeninen strategia vuoteen 2015
- naispappeuskeskustelu ja Luther-säätiö
- Nokia-missio
- yhteistyön periaatteet turisti- ja ulkosuomalaistyössä
- globaalin helluntailaisuuden suhde kolminaisuusoppiin
- kansainvälinen luterilais-helluntailainen dialogi
- toiminta kansainvälisissä järjestöissä, kuten Luterilaisessa maailmanliitossa ja Kirkkojen maailmanneuvostossa tai Helluntailaisessa maailmanyhteisössä (PWF) ja Helluntailaisessa eurooppalaisessa yhteisössä (PEF)
- neuvottelujen ja niiden tulosten saattaminen seurakuntalaisten tietoon laajemmin

31.10.2006 järjestettiin seminaari aiheesta ”Karismaattisuus kirkkojen elämässä”. Ajankohtaisten ja vaihtuvien keskusteluaiheiden ohella neuvottelukunta halusi muutenkin syventyä yhteen teologiseen teemaan useamman kokoontumisen ajaksi. Tällaiseksi keskustelunaiheeksi valittiin aiemman neuvottelukunnan jo käsittelemäni käsittelyn yhteydessä sopimalla tavalla ”ehtoollinen”. Kokouksessa 2.11.2010 alustivat Tomi Karttunen aiheesta Luterilaisen ehtoolliskäsityksen pääpiirteitä sekä Klaus Korhonen aiheesta Herran pyhä ehtoollinen – helluntailainen näkökulma. Keskustelua käytiin alustusten pohjalta vilkkaasti ja todettiin, että varsin paljon löytyy myös yhteistä. Keskustelua päätettiin jatkaa myöhemmin. Kuluneiden vuosien aikana neuvotteluja on käyty luottavassa ilmapiirissä. Niihin on aina liittynyt yhteistä rukousta ja Jumalan sanan kuulemista. On vahvistunut näky siitä, että olemme samalla puolella ja tarvitsemme toisiamme. Yhteisenä sydämen asiana suomalaisessa yhteiskunnassa on esimerkiksi koulujen uskonnonopetus ja kristillinen kasvatus. Helluntaiherätyksen yhä meneillään oleva järjestäytyminen kirkkokunnaksi, liittyminen Suomen ekumeenisen neuvoston tarkkailijajäseneksi keväällä 2009 ja kasvanut kiinnostus teologian opiskeluun on omalta osaltaan vahvistanut yhteisen teologisen keskustelun, kirkkojen yhteisen kannan ottamisen ja käytännön yhteistyön mahdollisuuksia.

Helsingissä 3.12.2010

Tomi Karttunen

Teologisten asiain sihteeri

SUOMEN EV.-LUT. KIRKON JA SUOMEN VAPAAKIRKON YHTEINEN NEUVOTTELUKUNTA

Kertomus toimikaudelta 2006-2010

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon viralliset neuvottelut käytiin 1983-1984. Niiden päätösiakirjassa ehdotettiin perustettavaksi neuvottelukunta yhteydenpitoa varten. Neuvottelukunta asetettiin ensimmäiseksi viisivuotiskaudeksi 1985. Sen tehtäväksi päätettiin:

- seurata kirkkojen välisten suhteiden kehitystä ja tehdä tarvittaessa esityksiä kirkkojensa asianomaisille elimille sekä
- keskustella muista kumppaakin osapuolta kiinnostavista kysymyksistä, esimerkiksi kirkkoja uskonnollisia yhdyskuntia koskevasta lainsäädännöstä ja maamme uskonnollisesta tilanteesta. Kumpikin osapuoli saattaa tärkeinä pitämänsä näkökohdat oman kirkkonsa asianomaisten elinten tietoon.

Neuvottelukunnan jäseniksi ovat Kirkon ulkoasiain neuvosto sekä Suomen Vapaakirkon hallitus nimenneet seuraavat henkilöt:

Suomen ev.-lut. kirkko
Piispa Erik Vikström (2006)
Piispa Mikko Heikka (2007-2010)
Kirkkoherra Seppo Hämäläinen
Rekisterinjohtaja Kaisa Huhtala
Teologisten asiain sihteeri
Matti Repo (2006-2008)
Teologisten asiain sihteeri
Tomi Karttunen (2008-2010)

Suomen Vapaakirkko
Kirkkokunnanjohtaja Olavi Rintala (2006-2009)
Kirkkokunnanjohtaja Hannu Vuorinen (2010, rivijäsen 2008-2009)
Vapaakirkon hallituksen pj, varatuomari Markku Almgren (2008-2010)
Johtaja Simo Lintinen
Lääk.lis. Reino Alho (2006-2007)
Pastori Hannu Hirvonen
Päätoimittaja Hannu Lahtinen (varajäsen)

Neuvottelukunta on kokoontunut puolivuositain, vuorotellen Espoon tuomiokapitulissa tai Kirkkohallituksessa Helsingissä sekä Vapaakirkon tiloissa Hämeenlinnassa. Kokousten runko on muodostunut paitsi tiedonvaihdesta ajankohtaisista asioista, myös keskustelusta kirkkojen keskinäiseen kohtaamiseen liittyvistä kysymyksistä. Kokouksissa on käsitelty mm. seuraavia aiheita:

- koulujen uskonnonopetus
- kirkkojen taloudellinen kehitys
- seurakuntarakenteen muutos
- karismaattisuus
- Nokia-missio
- Teologikoulutus
- yhteistyö naispappien kanssa
- parisuhdelaki ja seksuaalieettiset kysymykset yhteiskunnassa ja kirkoissa
- uskonnollisten yhteisöjen valtionapu
- maahanmuuttajatyo
- yhteiskristilliset evankelioimiskampanjat
- lähetyt ja kansainvälinen diakonia

-kirkkojen ekumeeniset suhteet, koti- ja ulkomainen yhteistyö
-toiminta kansainvälisissä järjestöissä

4.11.2010 järjestettiin pienimuotoinen juhla Kirkkohallituksen juhlasalissa kirkkojemme keskinäisten neuvottelujen 30-vuotisen taipaleen kunniaksi. Piispa Yrjö Sariola teki vuonna 1979 Vapaakirkon kesäjuhlilla aloitteen teologisten neuvottelujen käynnistämisestä vapaakirkkojen kanssa. Juhlan jälkeen järjestettiin neuvottelu keskinäisen oppimisen ja yhteistyön mahdollisuuksista kirkkojemme diakoniatyön saralla. Kauden aluksi suunniteltiin uutta kolmikantatapaamista helluntaiherätyksen kanssa sekä johtajien tapaamista, mutta ne jäivät toteuttamatta osaksi viranhaltijavaihdosten vuoksi. Toisaalta tämä johtuu myös siitä, että näille tapaamisille ei katsottu olevan erityistä tarvetta, koska keskeisiä ajankohtaisia asioita on voitu käsitellä vuosittain elokuussa pidetyssä johdon tapaamisessa Kirkkohallituksen sekä Suomen vapaakristillisen neuvoston ja Frikyrkliga samverkanin edustajien kesken.

Neuvottelukunnan keskustelu on ollut in-
formoivaa ja rakentavaa. Se on valaissut
useita erillisiä kysymyksiä sekä auttanut
tunnistamaan yhteisiä haasteita. Vaikka
joissakin vastauksissa haasteisiin on to-
dettu eroja, ovat kirkot löytäneet yhteyttä
ja tukeneet toisiaan. Kirkot ovat antaneet
myös tois-tensa näkemyksiä tukevia julki-
sia kannanottoja. Ne toimivat molemmat
aktiivisesti myös Suomen ekumeenises-
sa neuvostossa ja osallistuvat sitä kautta
myös maamme kirkkojen yhteisiin, eku-
meeni-siin kannanottoihin. Neuvottelu-
kuntien kokouksiin on aina liittynyt yhtei-

sen hengellisen elämän aineksia, rukousta
ja Jumalan sanan kuuntelemista.

Helsingissä 8.12.2010
Tomi Karttunen
Teologisten asiain sihteeri

Luterilaisen ehtoolliskäsityksen peruspiirteitä

Luterilais-helluntailainen neuvottelukunta 2.11.2010

Tomi Karttunen

1. Sakramentit ja luterilainen reformaatio

1500-luvun luterilaisen reformaation keskeisenä lähtökohtana on pidetty vanhurskauttamisoppia, Jumalan kunnian ja armon evankeliumia, sekä sen periaatteiden tiivistämistä sanoihin: pelastumme yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden. Vanhurskauttamisoppia palvelee myös erottelu lain ja evankeliumin välillä. Kyse ei ole vain irrallinen periaate vaan keskeinen avain Raamatun ydinsanoman ymmärtämiseen. Oppi armosta kuuluu yhteen sen kanssa, että Raamattu on ylin ohjenuora kirkon opin ja elämän oikeellisuutta arvioitaessa. Kuten yleensäkin luterilaisuudessa, tässä kysymyksessä yhtäältä liittyttiin aiempaan, erityisesti jakamattoman kirkon perintöön sekä toisaalta tarkasteltiin tuota perintöä kriittisesti Raamatun selväksi ymmärretyn sanan (*claritas Scripturae*) pohjalta. Peruslähtökohta oli, että olemassa olevaa pyritään uudistamaan paremmin evankeliumin sanomaa palvelevaksi, ei kumoamaan sitä, mistä voidaan hyvin pitää kiinni. Tästä näkökulmasta on epäasianmukaista asettaa vastakkain yhtäältä sana ja toisaalta sakramentit. Molemmissa on kyse Jumalan toiminnan inkarnatorisesta luonteesta: Luoja ja luotu kohtaavat, kuten erityisesti tapahtui Jumalan synnyttyä ihmiseksi – meidän ja meidän pelastuksemme tähden.

Kriittisestä rajankäynnistä esimerkkinä on vaikkapa se, että reformaattorit eivät hyväksyneet roomalaiskatolisen kirkon käsitystä siitä, että sakramenteja on seitsemän. Toisaalta luterilaisissa 1500-luvun Tunnustuskirjoissa ei vielä ole yksiselitteisesti todettu, että sakramenteja olisi vain kaksi, kaste ja ehtoollinen, kuten myöhemmässä rajanvedossa. Augsburgin tunnustuksen puolustuksen mukaan rippi on sakramentti ja niin tietyllä tapaa myös pappisvihkimys eli ordinaatio. Esimerkiksi Melanchthon kuvaa myös avioliittoa tietyllä tapaa sakramentaaliseksi, jos se erotetaan varsinaisista sakramenteista ja Luther antoi sille luomistyön asetuksena pyhyiden ja hengellisen säädyn aseman.

Syynä sakramenttien luvun rajoittamiseen oli sakramentille annettu määritelmä, jonka mukaisesti sen tulee perustua Jumalan käskyyn, Kristuksen selkeään asetukseen, ja sen tulee sisältää armon lupaus (Apol. 13:3). Perustana on Jumalan sana, mutta sakramenttia ei ole ilman sanan inkarnatorista liittymistä aineeseen. Isossa Katekismuksessa Luther lainaa Augustinuksen lausetta *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum* eli ”Kun sana liittyy aineeseen, syntyy sakramentti”. Luther jatkaa: *Tämä pyhän Augustinuksen lause on niin osuva ja hyvin muotoiltu, että se varmaankin on parasta, mitä hän on sanonut. Sanan on tehtävä näkyvä aine sakra-*

mentiksi, muussa tapauksessa aine pysyy tavallisena aineena. Lisäksi tämä sana ja asetus ei ole jonkun ruhtinaan tai keisarin antama, vaan niin korkean majesteetin, että kaikkien luotujen on kumarruttava hänen jalkoihinsa ja lausuttava: Asia on juuri niin kuin hän sanoo. Kaikkien on syvästi kunnioittaen, peläten ja nöyrästi otettava vastaan hänen sanansa.

Esimerkiksi juuri ripin, pappisvihkimyksen tai avioliiton kohdalla tuo näkyvä elementti, materia ei ole aivan selvä, vaikka kaikki nämä perustuvatkin luterilaisen uskonkäsityksen mukaan Jumalan asetukseen.

Luterilaisessa sakramenttikäsityksessä vedettiin rajaa reformaation vasempaan laitaan, mm. Ulrich Zwinglin käsityksiin, painottamalla sitä, että sana ja sakramentit ovat nimenomaan armon välineitä eivätkä muulla tavoin läsnä olevan armon ulkonaisia ilmauksia ja julkisia merkkejä tai pelkkiä lupauksia. Sakramentit itse vaikuttavat armon. Sana ja sakramentit niiden näkyvänä hahmona vaikuttavat uskon, joka ottaa vastaan sakramenttien välittämän pelastuksen lahjan, syvimmältään itse Kristuksen ja hänessä Kolmiyhteisen Jumalan lahjoittaman syntien anteeksiantamuksen, pelastuksen lahjan. Usko ja sakramentti kuuluvat yhteen, mutta ei niin, että usko loisi sakramentin lahjan, vaan se on syvimmältään Jumalan tekona meissä olemassa myös ihmisen tietoisuudesta huolimatta eli objektiivis-reaalisesti, annettua ja vastaan otettua todellisuutta. Objektiivinen ja subjektiivinen kuuluvat tässä yhteen kuten yksilö ja yhteisö tai henkilökohtainen sekä kirkon usko. Joitakin roomalaiskatolisia tulkintoja vastaan

painotettiin nimenomaan uskon tärkeyttä ja sitä, että sakramentti ei ole maaginen toimitus. Sen perustana ovat Jumalan ja lupaus sekä niiden inkarnatorinen todeksi tuleminen Kristuksen itsensä asettamissa pyhissä sakramenteissa ja pyhän evankeliumin julistamisessa. Sana ja sakramentit ovat siis Pyhän Hengen työn välineitä, jotka johdattavat Kristuksen luo, uskon, toivon ja rakkauden osallisuuteen.

2. Ehtoollisen olemus – mitä siinä luterilaisen käsityksen mukaan tapahtuu

Luterilaisen kirkon laajimmin levinnyt tunnustuskirja, vuoden 1530 Augsburgin tunnustus eli Augustana opettaa ehtoollisesta ytimekkäästi: *Herran ehtoollisesta seurakuntamme opettavat, että Kristuksen ruumis ja veri ovat ehtoollisessa todella läsnä ja jaetaan niille, jotka sen nauttivat. Toisin opettavat ne hylkäävät.* Näin ollen korostetaan Kristuksen ruumiin ja veren todellista läsnäoloa. Ruumis ja veri jaetaan niille, jotka sen nauttivat. Herran ehtoollinen jaetaan myös niille, jotka eivät sitä uskossa ota vastaan. He eivät kuitenkaan nauti ehtoollista tällöin autuudekseen vaan turmiokseen. Luther kirjoittaa tästä Vähässä Katekismuksessa:

Paastoaminen ja ruumiillinen valmistautuminen ovat kyllä hyvää ulkonaista kurinalaisuutta, mutta todella kelpollinen ja hyvin valmistautunut on se, joka uskoo nämä sanat: 'teidän edestänne annettu ja vuodatettu syntien anteeksiantamiseksi'. Kelvoton ja valmistautumaton on taas se, joka ei näitä sanoja usko ja joka epäilee niitä, sillä sana 'teidän edestänne' ei vaadi muuta kuin uskovaa sydäntä.

Kirkkomme Katekismuksen kohdassa 37 Herran pyhä ehtoollinen puolestaan todetaan: *Ehtoollinen eli alttarin sakramentti on Jeesuksen asettama pyhä ateria. Siinä hän antaa meille ruumiinsa ja verensä syötäväksi ja juotavaksi. Ehtoollisen leipä ja viini ovat Kristuksen todellinen ruumis ja veri. Vaikka emme voi ymmärtää tätä salaisuutta, voimme luottaa Vapahtajan omiin sanoihin, jotka on talletettu pyhään Raamattuun. Kuolemaansa edeltävänä yönä Jeesus jakoi siunaamansa leivän opetuslapsilleen ja sanoi: 'Tämä on minun ruumiini'. Samalla tavalla hän antoi myös viinin, joka hänen sanojensa mukaan on liiton veri, hänen oman verensä. Näille Jeesuksen sanoille uskollisina me vietämme ehtoollista hänen muistokseen.*

Altari on Jumalan läsnäolon paikka, jonka ääreen kristillinen seurakunta kokoontuu rukoilemaan ja kiittämään Jumalaa, kuulemaan hänen sanaansa ja vastaanottamaan ehtoollisen sakramentin. Yhteisetä jumalanpalveluksesta saamme voimaa elämäämme ja toimintaamme.

Tässä Katekismuksen kohdassa viitataan ehtoollisen asetussanojen keskeisyyteen ehtoollisteologian kannalta. Kun Jeesus sanoo: ”Tämä on minun ruumiini” tai ”minun vereni”, luterilaisen käsityksen mukaan tämä on reaalisesti totta. Kyse ei ole kuvaannollisesti vaan kirjaimellisesti todesta Kristuksen läsnäolosta ja osallisuudesta. ”Muistoksi viettämisestä” käytetään Uuden testamentin kreikassa sanaa ”anamnesis”. Taustalla on jo Vanhasta testamentista peräisin oleva muistelun ja muistamisen tapa, joka ei merkitse vain menneen mieleen palauttamista tai henkilön kunnioittamista vaan sellaista muista-

mista, jossa ajan ja paikan rajat reaalisesti murtuvat ja Kristus tulee seurakunnan keskelle pelastavasti läsnä olevana.

Vuosituhanneen taitteen jumalanpalvelusudistuksessa korostettiin, että ehtoollisen asetussanat ovat luterilaisen ehtoollisteologian keskus, mutta samalla ne ovat osa laajassa mielessä ymmärrettyä ehtoollisrukousta. Anamneesissa ylösnoussut Jeesus Kristus tulee seurakunnan keskelle ja antaa sille siunatussa leivässä ja viinissä ruumiinsa ja verensä. Kristuksen kertakaikkinen uhri nykyistyy, ja seurakunta ottaa sen vastaan pelastuksen lahjana syntien anteeksisaamiseksi. Eivät vain asetussanat vaan koko jumalanpalvelus on anamneettinen. Myös luetussa, laulettussa ja saarnatussa sanassa Kristus tulee inkarnatorisesti seurakuntansa keskelle. Anamneettinen muistelu tuo esiin sen, miten ehtoollinen syntien anteeksi-antamisen ateriaan liittyy koko pelastushistoriaan.

Aiempaan verrattuna vahvistui vuoden 2000 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jumalanpalvelusten kirjassa Pyhän Hengen avuksi huutaminen ehtoollisrukouksen kokonaisuuteen liittyvän epikleesirukouksen tukevoittamisen myötä. Ratkaisussa liitettiin ekumeeniseen kehityskulkuun luterilaisista lähtökohdista. Katsottiin, että epikleesirukous vahvistaa kolmannen uskonkohdan, usko Pyhään Henkeen, asemaa ehtoollisenvietossa ja samalla koko messussa. Samalla painotettiin sitä, että luterilaisen korostuksen mukaan Pyhä Henki ja sana kuuluvat yhteen. Pyhä Henki toimii aina sanaan liittyneenä. Näin ehtoollisen asetussanojen keskeisyyden katsotaan itse asiassa vain vahvistu-

van, jos ja kun epikleesirikous johdattaa seurakuntaa kohti asetussanoja ja niissä ilmaistua Kristuksen lupausta.

3. Mitä luterilaiset pitävät tärkeänä ehtoollisessa ja mitä siitä saamme

3.1. Ehtoollisen lahja: syntien anteeksi-antamus

Kirkkomme Katekismuksen kohdassa 38 todetaan: *Ehtoollisen lahja, syntien anteeksisaaminen, annetaan meille niissä sanoissa, jotka meille sakramentin saadessamme lausutaan: 'sinun puolestasi annettu'. Kun uskomme nämä sanat ja otamme vastaan leivän ja viinin, nautimme hengellisen aterian, joka uudistaa elämämme ja lisää meissä rakkautta lähimmäisiimme. Ehtoollinen yhdistää meidät Kristukseen ja toisiimme. Sitä vietetään yhdessä taivaan joukon ja kaikkien pyhien kanssa.*

Ehtoollista nauttimalla pysymme Kristuksessa ja hän pysyy meissä. Kristuksen ruumis, elämän leipä, ruokkii ja vahvistaa kasteessa alkanutta hengellistä elämää. Kristuksen veri, kuolemattomuuden lääke, parantaa meitä ja lahjoittaa meille iankaikkisen elämän. Ehtoollinen ennakoi taivaallista juhla-ateriaa, jolle Kristus kerran kokoaa kaikki omansa.

Tämä kohta alleviivaa sitä, että ehtoollisen sakramentin ja sen välittämän lahjan perusta on Raamatussa Jumalan sanana - ei vain yleisellä tasolla vaan konkreettisesti sanoissa: ”Sinun puolestasi annettu”. Ehtoollisen oikea nauttiminen on lahjan ottamista uskossa vastaan, niin että se uudistaa elämäämme vahvistamalla yhteyt-

tä kolmiyhteiseen Jumalaan. Osallisena pyhän Kolmiyhteyden elämästä itsensä lahjoittavana rakkautena ehtoollinen lisää myös rakkautta lähimmäisiin. Ehtoollinen ei ole vain ateriointia nyt-hetkessä vaan se liittyy Kristukseen ja toisiin kristittyihin täällä ajassa sekä ajan rajan tuolla puolen. Kaste liittyy Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen, ja ehtoollinen vahvistaa tuota yhteyttä.

Kyse on olemuksellisesta Kristus-yhteydestä, joka koskettaa sekä ihmisen syvintä sisintä eli sydäntä että myös hänen suhdettaan Jumalaan ihmistä vastapäätä olevana. Kyse on niin syvästä yhteydestä kolmiyhteiseen Jumalaan Kristuksessa Pyhän Hengen kautta, että voidaan puhua varhaisten kristittyjen tapaan ”kuolemattomuuden lääkkeestä” ja taivaan juhla-aterian ennakoinnista. Tätä yhteyttä yli rajan riemuitsevaan seurakuntaan havainnollistaa mm. alttarin puoliympyrän muoto ja siihen sisältyvä ajatus alttarin toisen puolen jäämisestä näkymättömiin, varattuna perille päässeille pyhille, Kristuksen ruumiin jäsenille.

Ehtoollinen Kristuksen ruumiina ja verenä otetaan vastaan uskon kautta, hengellisesti, mutta samalla myös suulla, ruumiillisesti. Luterilaisten tunnustuskirjojen *Yksimielisyyden ohje* (1577) torjuu sekä katolisen transsubstantiaatio-opin että kalvinistisen spirituaalipreesensin, jonka mukaan usko kohottaa Pyhässä Hengessä taivaassa olevan Kristuksen luo että myös Zwinglin muistoateria-ajatuksen. Tähän liittyen torjutaan seuraava näkemys: 5. *Pyhässä sakramentissa ei Kristuksen ruumista muka nautita suulla, leivän mukana. Suulla nautitaan pelkkää leipää ja viiniä,*

Kristuksen ruumis taas nautitaan yksinomaan hengellisesti, uskolla. Luterilaiseksi opiksi sen sijaan määritetään tämä: 6. *Me uskomme, opetamme ja tunnustamme, että Kristuksen ruumiin ja veren nauttiminen ei tapahdu pelkästään hengellisesti, uskolla, vaan myös suulla. Nauttiminen ei kuitenkaan tapahdu niin kuin kapernaumlaiset kuvittelivat, (Joh. 6:52-59) vaan yli-luonnollisella, taivaallisella tavalla leivän ja viinin myötä, sakramentillisen yhtymyksen perusteella. Tämä käy selvästi ilmi Kristuksen sanoista, kun hän käskee ottamaan, syömään ja juomaan. Niin apostolit myös tekivät, sillä näin on kirjoitettu: "Ja he kaikki joivat siitä" (Mark. 14:23). Pyhä Paavali sanoo samaan tapaan: (1 Kor. 10:16) "Se leipä, jonka me murramme, eikä se ole osallisuus Kristuksen ruumiiseen?" Joka siis syö tätä leipää, syö Kristuksen ruumista. Tästä antavat myös tärkeimmät vanhan kirkon opettajat yksimielisen todistuksen, esim. Khrysostomos, Cyprianus, Leo I, Gregorius, Ambrosius ja Augustinus. "Kapernaumlainen" käsitys viittaa Kapernaumin juutalaisten naturalistiseen ehtoolliskäsitykseen, joka torjutaan, vaikka todellista ja olemuksellista Kristuksen läsnäoloa painotetaankin. (alavaliotsikko)*

3.2. Ehtoollisen merkitys:

Kirkkomme Katekismuksen kohdassa 39 todetaan: *Jokainen ehtoollisen vastaanottaja saa Kristuksen sanan mukaisesti hänen ruumiinsa ja verensä. Ehtoollisen olemus perustuu Kristuksen työhön, ei ehtoollisen jakajaan tai vastaanottajaan. Oikean ehtoolliselle osallistumisen edellytys on usko, joka merkitsee Kristuksen sanaan luottamista. Voimme heikollakin*

uskolla turvautua siihen, että Kristuksen ruumis ja veri on annettu juuri meidän puolestamme.

Ehtoolliselle voi osallistua, vaikka sen merkitystä ei täysin ymmärtäisikään. Kristuksen ruumis ja veri on kuitenkin erotettava muusta syömisestä ja juomisesta. Ehtoolliselle osallistuville lapsille on sopivalla tavalla selitettävä sen merkitys. Konfirmoitu seurakunnan jäsen voi itsenäisesti käydä ehtoollisella, koska hän on saanut opetusta ehtoollisesta ja tunnustautunut kirkon uskoon.

Ehtoollinen on tarkoitettu jokaiselle kristitylle. Kun tutkimme itseämme, joudumme myöntämään, että olemme epäuskoisia ja rakkaudettomia. Tarvitsemme tätä ateri-aa. Kristus kutsuu pöytänsä erityisesti niitä, jotka tuntevat itsensä syntisiksi.

Tässäkin kohdassa siis korostetaan Kristuksen objektiivista, tietoisuudesta riippumattonta ja reaalista läsnäoloa. Siksi hänet saa jokainen ehtoollisen vastaanottaja. Ehtoollista ei ota vastaan turmiokseen, kun sen ottaa vastaan luottamalla Kristuksen sanaan: että hänen ruumiinsa ja verensä on annettu juuri meidän puolestamme. Siksi Luther sanoikin, että kelvollinen ehtool-lisvieras on se, joka "tarvitsee Kristusta". Uskossa vastaan ottaminen ei ole kaiken ymmärtämistä vaan Kristuksen lupaukseen ja läsnäoloon luottamista. Kyse ei ole synnittömien vaan armahdusta tarvitsevien ateriasta. Varsinaista ehtoollispaastoa tai kuulustelua ei luterilaisuudessa enää kirkkokurin keinoin säädellä, mutta yleensä messun alussa on yhteinen rippi, joka valmistaa keskittymään ehtoollisen lahjan vastaanottamiseen uskossa vastaan.

4. Ehtoolliselle valmistautuminen, ehtoollisaineet ja ehtoollisen jälkivietto

(ks. s. 96-102 jumalanpalveluksen oppaasta Palvelkaa Herraa iloiten, 2009)

5. Ekumeeninen ehtoollisenvietto

Kirkkomme päivitetyn, piispainkokouksen hyväksymän Jumalanpalveluksen oppaan (2009) linjavetoja ekumeenisesta ehtoollisenvietosta ovat seuraavat:

Yleisperiaatteena on, että toisen kirkon pappi voidaan kutsua saarnaamaan tai toimittamaan ehtoollista, jos kirkolliskokous on hyväksynyt tuon kirkon kanssa tehdyn sopimuksen pappisviran vastavuoroisesta hyväksymisestä (KJ 5:8). Silloin kun nämä edellytykset eivät täyty, on suositeltavaa kutsua toisen kirkon paimenia tai uskovia lukemaan Jumalan sanaa ja yhteisiä rukouksia tai lausumaan seurakunnalle tervehdys sopivassa kohdassa.

Ehtoollinen voidaan jakaa muun kristillisen kirkon jäsenelle, jos kirkolliskokous on hyväksynyt tuon kirkon kanssa asiasta tehdyn sopimuksen (KJ 1:4,2). Periaatteessa pappia ei voida estää käyttämästä yksittäistapauksessa pastoraalista harkintaa. Kansainvälisesti on pidettävä yleisenä esimerkiksi käytäntöä, jossa seka-avioliitossa perheen jäsenet voivat osallistua yhteiseen ehtoollispöytään. Koska käytännöt kuitenkin vaihtelevat, papin on tällaisissa tapauksissa selvítettävä huolellisesti myös toisen kirkon kanta. Toisen kirkon jäsenen kohdalla papilla ei ole oikeutta toimia vastoin kyseisen kirkon omille jäsenilleen antamia ohjeita. Silloin kun toisen

kirkon jäsen ei voi osallistua ehtoolliselle, hänet voidaan siunata ehtoollispöydässä.

6. Luterilaisten ja helluntailaisten välinen dialogi

Valotan lopuksi, millainen kuva helluntailaisten käsityksestä ehtoollisesta on muodostunut ekumeenisten neuvottelujen pohjalta. Luterilaisen maailmanliiton luterilais-helluntailaista dialogikäsitteitä kokoamassa mukana ollut Strassburgin ekumeenisen instituutin professori Sarah Hinlicky Wilson toteaa, että Herran ehtoollinen saa helluntailaisilta yleensä vähemmän huomiota kuin kaste, hengelliset lahjat, alttarikutsut jne. Varsin usein he näyttävät edustavan zwingliläistä käsitystä ehtoollisesta muistoateriana. Monesti tämä kumpuaa halusta erottautua roomalaiskatolisista. On kuitenkin huomattava, että helluntailaiset uskovat Kristuksen olevan jumalanpalveluksessa todella läsnä. Ei olekaan periaatteellisia syitä, miksi he eivät tunnustaisi myös Kristuksen todellista läsnäoloa ehtoollisella. Kokemuksellisella tasolla helluntailaiset näyttävätkin Wilsonin mukaan kokevan Kristuksen läsnäolon ehtoollisella tavalla, joka on luterilaista traditiota lähempänä kuin viralliset formuloinnit. Tältä pohjalta on hyvä jatkaa ekumeenista keskustelua.

Herran pyhä ehtoollinen - helluntailainen näkökulma

Klaus Korhonen

Ehtoollinen on helluntailaisille pyhä hetki. Tämän osoittaa se, että ehtoollisjumalan palvelukset ovat yleensä kaikissa Suomen helluntaiseurakunnissa kansoitetuimpia tilaisuuksia. Ehtoollisesta löytyy paljonkin opetus- ja hartauskirjoituksia, jotka pääosin puhuvat ehtoollisesta uskonelämää vahvistavana voiman lähteenä tai hoitavana, sielunhoidollisena tapahtumana. Ehtoollistilaisuuksissa korostetaan usein ylösnousseen Kristuksen läsnäoloa ja uskovien yhteyttä.

Jos sen sijaan pitäisi määritellä ehtoollisen olemusta samasta näkökulmasta kuin vanhat kirkot, ei asiasta löydy kovin paljon materiaalia. Klassinen helluntaiopettaja Mauri Viksten ohittaa ehtoollisen dogmaattisessa perusteoksessaan ”Terveen opin pääpiirteitä”, joka ilmestyi 1980. *Juhani Kuosmanen* nostaa esiin joitakin ehtoollisen ulottuvuuksia kirjassaan ”Raamatun opetuksia” vuodelta 1993. *Valtter Luoto* käsittelee jonkin verran ehtoollisen olemusta 2006 ilmestyneessä kirjassaan ”Pyhiin yhteys”. Kansainvälistä näkökulmaa edustaa kahden amerikkalaisen helluntaiteologin *Guy P. Duffieldin* ja *Nathaniel M. Van Cleaven* teos helluntailaisen teologian perusteista. Siteeraan tässä edellä mainittuja.

Itse olen joskus puhunut ehtoollisen seitsemästä ulottuvuudesta, jotka usein ovat

esillä ehtoolliskokouksissamme:

1. Muistoateria. Ehkä tämä ulottuvuus on helluntaiseurakunnissa yleisimmin korostettu. Ehtoollinen on kuin matka Jeesuksen kärsimyksen paikoille, Getsemaneen ja Golgatalle. Muistoaterian korostus on tehnyt ehtoollistilaisuuksistamme hiljaisia, usein vähän suruvoittoisiaakin.

2. Kiitosateria. Tämä ehtoollisen eukaristia-ulottuvuus on helluntailaisuudessa muualla maailmassa usein korostuneempi kuin muistoaterian ulottuvuus. Kristushan on noussut kuolleista. Hän on voittaja. Hän elää ja hallitsee. Siksi uskovilla on aihetta kiittää ja ylistää.

3. Liiton ateria, joka kertoo uudesta liitosta Jeesuksen veressä. Ehtoollinen on siten myös eräänlainen uskontunnustus ja julistus: pelastuksemme on siinä liitossa, jonka Jumala on tehnyt kanssamme. ”Mahtavan sateenkaaren tavoin ehtoollinen kaartuu sen ajanjakson yllä, joka on Golgatan ja Jeesuksen tulemuksen välillä” (Duffield; van Cleave).

4. Anteeksiantamuksen ateria. Anteeksiantamus tapahtuu uskon kautta Jeesukseen, ei pelkän ehtoollisen nauttimisen kautta. Usein ehtoollisen yhteydessä korostetaan, että kenenkään ei tarvitse syntisyytensä ja heikkoutensa takia jäädä pois ehtoolliselta.

5. Itsetutkistelun ateria. Jumalan armah-tavan rakkauden edessä jokaisen on py-sähdyttävä tutkimaan ennen kaikkea asen-teitaan lähimmäisiään kohtaan. Annanko minä anteeksi niin kuin Jumala antaa mi-nulle anteeksi. Anteeksiantamaton mieli voi johtaa kelvottomaan ehtoollisen naut-timiseen.

6. Yhteysateria. Helluntaiseurakunnissa korostetaan usein ehtoollisen kommu-nio-ulottuvuutta: Ehtoollinen on syvin mahdollinen ilmaus yhteydestämme Kris-tukseen ja pyhien yhteydestä.

7. Odotuksen ateria. Jeesuksen asetussa-noihin liittyi taivaallisen ehtoollisjuhlan odotus ”ennen kuin Isäni valtakunnassa” (Matt.26:29). Täällä kokoonnumme Her-ran pöytään ”siihen asti kunnes hän tu-lee”(1.Kor.11:26). Jeesuksen tulemuksen odotus on usein esillä ehtoollistolaisuuk-sissamme.

Ensimmäinen koko herätysliikkeen mää-ritelmä ehtoollisesta löytyy ”Helluntai-seurakuntien opin pääkohdista”, jotka muutama vuosi sitten hyväksyttiin valta-kunnallisilla talvipäivillämme. ”Ehtoollinen on Jeesuksen seuraajilleen asettama muisto- ja yhteysateria, jossa hän on us-kon kautta itse läsnä. Ehtoollinen julistaa Jeesuksen sovitustyötä ja on osallisuutta hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseen-sa”.

Vanhempien kirkkojen keskustelu Kris-tuksen läsnäolosta leivässä ja viinissä ei ole juurikaan ollut keskustelun aiheena. Itse määrittelin, että olemme reformoi-dun ja luterilaisen teologian välimaastos-

sa. Korostamme, että Kristus on läsnä uskon kautta. Valtter Luoto tulkitsee, että tällä liitymme pitkälti reformoituun näke-mykseen mutta samalla torjumme ehtool-lisen ymmärtämisen pelkkänä muistoate-riana. Juhani Kuosmanen kirjoittaa, että leipä ja viini edustavat Kristuksen ruumis-ta ja verta ja vakuuttavat Golgatan työstä. Duffield ja Van Cleave määrittelevät kas-teen ja ehtoollisen ”Jumalan näkymättö-män armotyön näkyviksi merkeiksi”. Eh-toollisen ymmärtäminen uhriateriana on helluntailaisille vieras. ”Kristus on kerran uhrattu” ja ”meidät on pyhitetty ainutker-taisella uhrilla” (Hepr. 9:28;10:10). Muu tulkinta vaatii mielestämme tarpeetonta selittelyä.

Teologiset määritteet kuten reaalipree-sens tai spirituaalipreesens eivät ole olleet merkittäviä pohdinnan aiheita. Jumalan läsnäolo ymmärretään Pyhän Hengen työ-nä, jota ihminen ei voi tarkoin määrittellä. ”Tuuli puhaltaa missä tahtoo, sinä kuulet sen huminan, mutta et tiedä, mistä se tu-lee ja minne se menee...” (Joh.3:8). Meil-le riittää, että Kristus on salatulla tavalla läsnä, ja haluamme ottaa vastaan hänen läsnäolonsa. Pneumaattinen näkökulma ei mielestäni sulje pois sitä, että Kristus on Henkensä kautta todellisesti läsnä myös ehtoollisaineissa, kun ne uskossa vastaan-otetaan. Helluntailaisuudessa puhutaan hyvin paljon Jumalan läsnäolosta, millä usein tarkoitetaan kokemuksellista Pyhän läsnäolon tiedostamista.

Helluntaiseurakunnan ehtoollisjumalan-palveluksen yhteydessä seurakunnan van-himmat rukoilevat alttarille tulevien sai-raitten puolesta ja voitelevat heidän öljyllä Jaakobin kirjeen kehotuksen mukaisesti

(Jaak.5:14). Öljyllä voitelemiseen liittyy myös syyllisyydestä vapauttamisen korostus: ”jos hän on tehnyt syntiä, hän saa sen anteeksi” (5:15).

Kansainvälisesti helluntailaisuudessa korostetaan sitä, että Jeesuksen ristintyöllä ja ylösnousemuksella on kosketuskoh- ta myös ihmisen fyysiseen olemukseen. Duffield ja Van Cleave esittävätkin, että Jeesuksen veri (viini) viittaa syntien anteeksiantamukseen, kun taas ruumis (leipä) viittaa ruumiin tervehtymiseen. Tämä tulkinta samoin kuin lunastustyön ja parantumisen yhdistäminen ei kuitenkaan ole kiistaton, ellei sitä yhdistetä ruumiin ylösnousemukseen.

Ketkä voivat osallistua ehtoolliseen helluntaiseurakunnissa? Tällä hetkellä on olemassa kolmenlaista käytäntöä, joista itsenäiset seurakunnat päättävät itse. Vanhastaan seurakunnissamme on baptismin periytynyt *suljettu ehtoollinen*, joka tarkoittaa sitä, että ehtoollinen on tarkoitettu uskovina kastetuille. Toinen, lähinnä vapaakirkollisuudesta omaksuttu käytäntö on *avoin ehtoollinen*, johon voivat osallistua kaikki, jotka tunnustavat Kristuksen Vapahtajakseen riippumatta siitä, onko heidät kastettu ja milloin tai miten kaste on tapahtunut. Kolmas vaihtoehto on käytössä meillä Saalem-seurakuntana. Se on *ehtoollisvieraanvaraisuus* tai oikeastaan yksipuolinen ehtoollisvieraanvaraisuus. Meillä ei ole siitä sopimusta minkään toisen kirkon kanssa. Pidämme uskovien kasteen vastaanottamista edellytyksenä ehtoolliselle osallistumiseen. Lapset tulevat ehtoolliselle vasta kasteella käytyään. Samalla kuitenkin kutsumme ehtoollis- pöytään myös ne vierailijat, jotka ovat läs-

nä ehtoollisjuhlassamme, jos he kuuluvat toiseen kristilliseen kirkkoon ja edustavat toisenlaista kastekäytäntöä, mutta tunnustavat Jeesuksen Kristuksen Vapahtajakseen. He ovat ehtoollisvieraitamme, joista emme kannu muuta sielunhoidollista vastuuta. Heidän normaali ehtoollisyhteytensä tapahtuu heidän omissa seurakunnissaan. Ehtoollisvieraanvaraisuus on saanut erittäin hyvän vastaanoton sekä oman jäsenistömme että vierailijoiden taholta.

Ehtoollisyhteyden puuttuminen eri kirkkojen välillä on monille kristityille kipeä asia. Voimme katsella asiaa myös toisesta näkökulmasta. Jos pidämme ehtoollista *Herran pöytänä* tai *Herran ateriana*, niin kuin Paavali sanoo, niin meillä eri kirkkoina ei ole eri ehtoollispöytiä. Missä kirkossa sitten kukin kristitty viettääkin ehtoollista, hän on aina vieraana samassa Herran pöydässä.

Lähteitä:

Duffield, Guy P.: Foundations of Pentecostal Theologie. Bible College of Los Angeles 1983.

Korhonen, Klaus: Herran Pyhä Ehtoollinen. Kristitty-lehti 1-2 2005.

Kuosmanen, Juhani: Raamatun opetuksia. Ristin Voitto 1993.

Luoto, Valtter: Pyhien yhteys. Aikamedia 2006.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen Vapaakirkon ekumeenisten neuvottelujen arviointikokous - 30 vuotta neuvottelujen alkamisesta¹

Risto Ahonen

Vapaakirkon ja luterilaisen kirkon teologisia keskusteluja voidaan arvioida laajemmasta kansainvälisestä perspektiivistä käsin, jolloin monet neuvotteluissa käsitellyt asiat ja niiden tulokset näyttäytyvät toisessa valossa kuin pelkästään kotimaisesta näkökulmasta katsottuna. Puheenvuoroni aluksi väitänkin, että nämä neuvottelut nostivat esille monia sellaisia teemoja, jotka ovat tulleet entistä ajankohtaisemmiksi kristinuskon demografisen painopisteen siirryttyä etelään. Siinä mielessä neuvottelut antoivat kirkkoille valmiuksia kohdata edessä olevia muutoksia. Ainakin luterilainen kirkko on oppinut paljon näistä neuvotteluista. Seuraavassa tarkastelen tiivistetysti neuvottelujen antia ja niiden avaamia näkymiä.

Keskusteluyhteyden syntyminen kirkkojen johtajien välille

Keskusteluyhteyden syntyminen kirkkojen johtajien välille on onnistuneiden neuvottelujen konkreettinen tulos. Suora luottamuksellinen yhteys toisen kirkon johtoon auttaa väärinkäsitysten ja ongelmien selvittelyssä ja palvelee usein laajemminkin kirkkojenvälistä yhteyttä. Mieleeni on jäänyt kuvaavana tapauksena

helluntaiherätyksen entisen voimakkaan johtajan Eino Mannisen kokemus, josta hän kertoi kotonaan joskus 1960-luvulla haastatellessani häntä erästä esitelmää varten. Manninen kertoi värikkäästi liikkeensä vaiheista ja kävi myös läpi helluntailiikkeen ja luterilaisen kirkon keskinäisiä kipupisteitä. Hän oli hyvin iloinen ja kiitollinen suhteiden lämpenemisestä, johon hänen mielestään oli tuntuvasti vaikuttanut ystävyys syntyminen hänen ja arkkipiispa Martti Simojoen välille. Hänelle ystävyystyminen Simojoen kanssa oli purkanut monia paineita ja tuonut elämään paljon iloa. Liikuttuneena hän kertoi, että me soitamme usein toisillemme. ”Tuntuu niin hyvältä kuulla puhelimessa tervehdys ’Martti täällä’.”

Teologisten neuvottelujen aloitteentekijän, piispa Yrjö Sariolan ja Vapaakirkon johdon välinen vuorovaikutus ja yhteistyö on ollut tämän neuvotteluprosessin arvokkaimpia seurauksia. Kirkkojen keskinäistä yhteyttä on palvellut myös se, että Vapaakirkon kustantamo Päivä on julkaissut piispa Sariolan kirjoja.

¹ Esitelmä pidetty neuvottelujen 30-vuotisjuhlassa evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallituksen juhlasalissa 4.11.2010.

Historiallisen taustan hahmottaminen

Vapaakirkon ja luterilaisen kirkon neuvotteluissa tiedostettiin hyvin se, että vapaakirkollisuuden historiallisen taustan selvittäminen on neuvottelujen tärkeimpiä tavoitteita. Ekumeenista tilannetta laajemmin tarkasteltaessa tämän historiallisen taustan hahmottaminen on tänään vähintään yhtä tärkeä kuin 30 vuotta sitten. Siksi haluaisin palauttaa mieliin tämän taustan ja nostaa joitakin avoimeksi jääneitä kysymyksiä pöydälle.

Vapaakirkollinen liike sai alusta lähtien monia vaikutteita anglosaksisesta kristillisyydestä, joka alkoi levitä laajemmin maahamme 1800-luvun loppupuolella Brittein saarilta ja Pohjois-Amerikasta. Nämä virtaukset tulivat erityisesti neljältä taholta. Ensinnäkin amerikkalainen herätyskristillisuus on jättänyt omat jälkensä maamme hengelliseen elämään varsinkin Charles Finneyn ja Dwight L. Moodyn kirjojen kautta. Moody on ollut Vapaakirkolle erityisen tärkeä. Moodyn läminhenkinen kristillisuus leimaa osaltaan suosittua Hengellisten Laulujen ja Virsien kirjaa.

Toiseksi amerikkalainen kristillisuus on voimakkaasti vaikuttanut maahamme ns. Pyhitysliikkeen ja varsinkin sen Keswick-haaran kautta, joka on saanut nimensä Englannissa Keswick-nimisessä kaupungissa vuosittain pidetyistä pyhityskokouksista. Sen keskeisiä nimiä olivat mm. amerikkalainen Reuben Torrey, etelä-afrikkalainen Andrew Murray, F. B. Meyer, Hannah ja Robert Pearsall Smith. Kaikki suomalaiset isommat kustantamot ovat

julkaisseet näitä Keswick-liikkeen kirjoja, ja monet näistä kirjoista ovat levinneet laajalti Suomessa.

Kolmanneksi kristillinen ylioppilasliike ja myös NMKY ja NNKY ovat vaikuttaneet merkittävästi Suomessakin monien teologisukupolvien elämään ja välittäneet monia amerikkalaisen kristillisyyden parhaimpia puolia. Ylioppilasliikkeen vaikutusta kuvaa se, että Turun kristilliseen ylioppilaskokoukseen v. 1926 osallistui 10 % maamme kaikista silloisista ylioppilaista.

Neljäntenä uusien vaikutteiden kanavana oli Pietari, jonka kautta välittyivät mm. ns. gossnerilaisuuden ja lordi Radstockin toiminnasta tulleet herätteet. Radstock toimi pitkään julistustyössä Venäjällä aatelisten piirissä. Hänen Suomen vierailunsa sai aikaan suuren innostuksen ja osaltaan vaikutti vapaakirkollisuuden nousuun. Pietarin merkitystä korosti se, että siellä asui parhaimmillaan 25.000 suomalaista.

Anglosaksisen kristillisyyden monia piirteitä omaksuttiin laajalti 1900-luvun alussa siinä maallikkovetoisessa herätyksessä, joka vaikutti Suomen Lähetyseurassa, kristillisessä ylioppilasliikkeessä ja vapaakirkollisuudessa. Sen piirissä korostettiin Keswick-kokousten tavoin ehdotonta antautumista Kristukselle, pyhityselämää, henkilökohtaista aamuvartiota, kristittyjen yhteyttä ja lähetystä. Tiukkaa opinmäärittelyä varottiin. Liikehännän hengellisiä isiä olivat mm. paroni Paul Nicolay ja kreivi Karl August Wrede.

Neuvottelujen avaamia näkymiä

Kullakin arvioijalla on oma subjektiivinen ja osittain rajoittunut näkökulmansa.. Itse rohenisin nostaa esille neuvottelujen avaamista näköaloista ja tuloksista neljä keskeistä kysymystä.

1. Vapaakirkon raamatuntulkinta ja suhde tunnustukseen.

Neuvottelujen yhtenä merkittävänä tulokseksi on pidettävä sitä, että Vapaakirkon neuvottelukunta oli valmis tarkistamaan lähetysjohtaja **Verkkosen** johdolla näkemystään raamatuntulkinnasta. Verkkonen oli itse kuvannut melko jyrkästi kirkkonsa linjaa aikaisemmin julkaistussa teoksessa ”Vapaakirkko tänään” näin (1979): ”Raamatun ehdoton arvovalta on osaltaan tehnyt tarpeettomaksi uskonnustunnuksen laatimisen...(22-23)”. Verkkonen viittaa samassa yhteydessä siihen, että Vapaakirkossa vallitsee raamatuntulkinnassa vapaus. Jos olen oikein ymmärtänyt, teologiset neuvottelut vauhdittivat Vapaakirkon sisäistä prosessia raamatuntulkinnan ja opin tarkentamisessa.

2. Kirkko vähemmistönä

Vapaakirkon ja ev.lut. kirkon neuvotteluasetelma on kiepsahtanut ylösalaisin eräässä Vapaakirkolle tärkeässä asiassa, nimittäin vähemmistökirkon aseman parantamisessa. Vähemmistökirkkojen oikeuksien perääminen oli lähetysjohtaja Verkkosellekin neuvottelujen tärkeimpiä kysymyksiä, ja hän palasi usein siihen neuvottelujen aikana. Vieläkin kuulen hänen äänensä toistavan: ”Sivistysvaltion tuntee siit, että se takaa vähemmistöjen

oikeudet.” Suomalaisessa yhteiskunnassa on kieltämättä vielä paljon parannettavaa pienten kirkkojen asemassa ja niille kuuluvien oikeuksien takaamisessa. Mutta kristinuskon demografisen painopisteen siirryttyä etelään ja itään olemme kaikki eurooppalaisina kristittyinä jääneet selvään vähemmistöön. Olemme joutuneet tässä mielessä samaan asemaan eurooppalaisina kristittyinä.

Strasbourgin ekumeenisen instituutin johtaja, Vilmos Vajta korosti jo 1970-luvulla, että kirkon normaalimuoto on vähemmistökirkko. Vaikka kristittyjen määrä näyttää kovasti nousevan, kristilliset kirkot tulevat kaikkialla tulevaisuudessa olemaan, joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta, vähemmistökirkkoja. Intian ja Kiinan esimerkit ovat kuvaavia: edellisessä on yli 60 miljoonaa kristittyä ja jälkimmäisessä ilmeisesti yli 90 miljoonaa. Suuresta määrästä huolimatta kristityt pysyvät maassaan vähemmistöinä.

3. Kristikunnan jälkeinen aika

Ekumeenisessa keskustelussa puhutaan nykyisin paljon kristikunnan jälkeisestä ajasta. Länsimaiden ulkopuolella käsite *kristikunta* kuvaa länsimaisen kulttuurin ja kristillisyyden hegemoniaa. Siinä arvostelun kohteena on erityisesti valistusfilosofian yksipuolinen elämännäkemyks ja tutkimuksen kuviteltu objektiivisuus. Kristikunta voidaan toki ymmärtää avarammin esimerkiksi liturgisena käsitteenä ja sulkea sen piiriin koko maailma. Emme mahda kuitenkaan mitään sille, että etelän kristityille se on joka tapauksessa ärsyttävä sana, joka viestii negatiivisesta historiasta.

Valitettavasti oma luterilainen kirkkomme elää edelleen monissa vanhan kristikunta-ajattelun kuvitelmissa eikä sen piirissä huomata, miten valtaisan historiallisen muutoksen keskellä me elämme.

Teologisen kritiikin kohteena on ollut kansainvälisessä keskustelussa varsinkin länsimaisen individualismin yksipuolisuus ja rasitteet. Länsimaisen individualismin pysyviin ansioihin kuuluvat yksityisen ihmisen ainutlaatuisuuden, tasa-arvoisuuden ja ihmisoikeuksien ajaminen, rajoitteisiin puolestaan uskonnon privatisoituminen ja yhteisöllisyyden unohtaminen. Individualismiin liittyvät ongelmat tulevat ilmi mm. edellä tarkastellussa anglosaksisessa pyhitysliikkeessä, joka on ansioistaan huolimatta karu esimerkki siitä, miten helposti uskonelämä suuntautuu loputtomaan itsensä tarkkailuun ulospäin avautumisen sijasta. Ihminen joutuu yhtä mittaa kyselemään, olenko nyt riittävästi antautunut Kristukselle vai en.

Missiologisessa keskustelussa on korostettu yhteisöllisyyden arvoa yhteyden rakentamisen ohella myös uskontulkinnassa. Seurakunnan on sanottu olevan hermeneuttinen yhteisö, joka yhdessä pystyy parhaiten tulkitsemaan Raamattua. Kääntymistä koskevassa keskustelussa kääntymisen on sanottu olevan pohjimmiltaan yhteisöllinen tapahtuma, koska UT:ssa kääntyminen Jumalaan päin näyttää merkitsevän myös kääntymistä lähimmäiseen päin, hänen ilonsa ja ahdistuksensa huomioimista.

4. Muuttuva kieli – lähetys ikkunana tulevaisuuteen

Kristinuskon voimakas kasvu Afrikassa ja Aasiassa on muuttanut myös uskonnollista kieltä merkittävästi. Kieleen on ilmaantunut uusia käsitteitä ja monet entiset suositut termit ovat muuttuneet poleemisiksi, kuten käsite 'nuoret kirkot'. Kielen muuttuminen ei tarkoita vain kielellisen sujuvuuden parantamista, vaan myös sanoman ja opin sisällön tarkempaa kuvaamista. Kielen, sanoman ja opin yhteensovittamisen ongelmat näkyvät mm. kontekstuaalisen teologian yhteydessä. Uskon kontekstuaalisen luonteen oivaltaminen on ollut lähetymisen ja teologian suuria löytöjä. Vuosikymmenien aikana on tähdennetty, miten Sana tulee lihaksi kunkin kontekstin keskellä. Kristinuskon uusi nopea kasvu on tuonut mukanaan pirstaloitumisen ja fragmentoitumisen uhan. Kontekstuaalisuus ei yksin riitäkään, vaan rinnalle on nostettava uskon universaalisuuden todellisuus. Siksi nykyisin kysellään, voidaanko löytää laajempaa uutta globaalia uskontulkintaa, joka rakentuisi ekumeenisten uskontunnustusten pohjalle ja samalla ottaisi huomion uskon kontekstuaalisuuden avaamat löydöt.

Kielen vanheneminen herättää myös kysymyksen, mitä tarkoittavat sanat 'vapaus ja vapaa' Vapaakirkossa. Vapaakirkollisuuden identiteettiin kuuluu tietynlaisen vapauden ihanne sekä uskontulkinnassa että uskon muodoissa. Sitä perinnettä on kunnioitettava. Mutta samalla voidaan kysyä, onko aika ajanut ohi sellaisten käsitteiden kuin "vapaat suunnat". Virallisessa käytössä taitaa vielä olla nimitys "vapaiden kristittyjen neuvosto". Jos tällaisia käsit-

teitä edelleen käytetään, ne saattavat kantaa mukanaan tahatonta komiikkaa. Millä tavalla näiden kirkkojen jäsenet ovat vapaampia kuin toisten. Baptistit, metodistit, helluntailaiset ja kongregationalistit ovat tyypillisiä valtakirkkoja monissa maissa.

Kaiken kaikkiaan voisi kiitollisena todeta sen, että Vapaakirkon ja Suomen ev.lut. kirkon teologiset neuvottelut käynnistivät 30 vuotta sitten arvokkaan prosessin, joka edelleen jatkuu. Jos tänään aloitettaisiin uusi neuvottelukierros, käsiteltäviin teemoihin pitäisi ottaa maailmanlähetyksen näköalat ja etelän ja pohjoisen kirkon uu-

denlainen kumppanuus. Maailmanlähetyksen tarjoaa parhaimman ikkunan kristinuskon nykyiseen murrokseen ja tulevaisuuteen sen takia, että se toimii kaikkialla lähellä ihmisiä ruohonjuuritasolla ja lähetysteologian puolella hakee uutta kokonaisvaltaista uskontulkintaa, synteesiä.

Nykyisin lähetysteologiassa korostetaan, ettei oikeastaan pitäisi lainkaan etsiä lähettyksen raamatullisia perusteita erillisistä teksteistä. Lähetys leimaa koko Raamattua, on sen kokoava johtoteema sen vakuuttaessa, että Isä lähetti Pojan ja Pyhän Hengen maailmaan.

IV Kertomukset ja matkaraporttien tiivistelmät

KIRKKO JA JUUTALAISUUS –TYÖRYHMÄ

Toimintakertomus 2008-2010

Kirkon ulkoasiain neuvosto asetti 21.1.2008 vuosiksi 2008–2010 Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän ja nimesi siihen jäseniksi dosentti Anni Maria Laaton (pj.), professori Tapani Harviaisen, FM Anu Heikkisen, dosentti Mikko Ketolan, TT Pekka Lindqvistin, TM Hanna Rissanen, TT Hanne von Weissenbergin ja lähetysteologi Timo Vaskon sekä sihteeriksi teologisten asiain sihteerin Matti Revon. Matti Revon siirryttyä Tampereen piispaksi hänen tilallaan oli syksyn 2008 vt:nä Kaisamari Hintikka ja 1.12.2008 lukien teologisten asiain sihteerin Tomi Karttunen. Neuvosto pyysi myös DI Gideon Bolo-towskya ja FM Daniel Weintraubia osallistumaan asiantuntijoina työryhmän toimintaan. Pöytäkirjanpitäjinä ovat lisäksi toimineet Pekka Lindqvist ja Anu Heikkinen. Työryhmä on kokoontunut yhteensä 13 kertaa.

Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) hallituksen kokoukseen on toimikaudella osallistunut sen jäsenenä koko kolmivuotiskauden ajan lähetysteologi Timo Vasko ja hänen lisäkseen Anni Maria Laato sekä v. 2009 Tallinnassa Anu Heikkinen, Tomi Karttunen, Pekka Lindqvist ja Hanna Rissanen.

Työryhmän omat tehtävät ovat alusta pitäen kohdistuneet kristinuskon ja juuta-

laisuuden keskinäisen tuntemisen edistämiseen. Työryhmä on osallistunut sekä uskontojen vuoropuheluun että kirkon teologisen itseymmärryksen rakentamiseen samalla kun se on pyrkinyt toimimaan eri muodoissa ilmenevää tai eri ilmiöihin kätkeytyvää antisemitismia vastaan.

Keskeisimmäksi tehtäväksi on kertomuskaudella muotoutunut ”Ikkuna juutalaisuuteen” -kurssipäivien järjestäminen, joita nykymuotoisina on järjestetty vuodesta 2006. Yhden päivän mittaiset kurssit Oulussa 7.11.2008, Porvoon hiippakunnan kurssi Helsingissä 21.4.2009, Kuopiossa 12.11.2009 sekä Hämeenlinnassa 4.11.2010 onnistuivat suunnitellulla tavalla ja saivat hyvää palautetta. Kurssipäivät valmisteltiin ja toteutettiin yhteistyöhiippakuntien ja yliopistojen teologisen tiedekuntien sekä Itä-Suomen yliopiston filosofisen tiedekunnan teologisen osaston opettajien ja tutkijoiden kanssa; niille osallistui noin 40–60 henkilöä kuhunkin. Kurssit oli suunnattu seurakuntien työntekijöille, koulujen uskonnon ja historian opettajille sekä teologian opiskelijoille. Toteutus on ollut paitsi uskontojenvälisä myös ekumeenista. Opiskelijat saivat kursseista suorituspisteitä tutkintoaan varten. Kiinnostus kursseja kohtaan kannustaa suunnittelemaan vastaavia myös tulevina vuosina eri puolilla Suomea.

Vuoden 2009 keväällä toteutettavaksi suunniteltu sapatti-seminaari jäi toteutumatta osanottajien vähyyden vuoksi, samoin työryhmän arkiston järjestely määrärahojen puutteessa. Työryhmä pitää kiireellisenä arkiston järjestämistä. Kustantajan kanssa on käyty keskustelua kolmannen, uudistetun painoksen aikaansaamiseksi Ikkuna juutalaisuuteen-kirjasta. Työryhmässä keskusteltiin myös niin kutsutusta Kairos-dokumentista ja LEKKJ:n luonnostelemasta kannanotosta Lutherin suhteesta juutalaisuuteen sekä esitettiin harkittavaksi Suomen ev.-lut. kirkon jäsenyyttä International Council of Christian

and Jews -neuvostossa. Työryhmä teki opintomatkat Budapestiin 5.-8.6.2008 sekä Berliiniin 2.-5.9.2010.

On tärkeää, että kirkon ulkoasiain neuvosto asettaa edelleen Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän seuraavaksi kolmivuotiskaudeksi edistämään vuoropuhelua juutalaisen uskon edustajien kanssa. Se tukee osaltaan syntymässä olevan Uskot-foorumin työskentelyä ja vastaa lisääntyvään uskontodialogien tarpeeseen ja kysyntään.

Tomi Karttunen
Teologisten asiain sihteeri

Kirkon Itä-Euroopan työryhmä 1986—2010

tehtävä, vaikutukset ja tulevaisuus

Työryhmän mandaatti ja toiminta

Kirkon ulkomaanasiain neuvosto asetti alkuvuodesta 1986 työryhmän, jonka tehtävänä oli seurata ja valmistella arkkipiispan apuna kirkon suhteita Itä-Euroopan kirkkoihin. Nykyinen Itä-Euroopan työryhmä perustettiin kesäkuussa 1987 yhdistämällä em. työryhmä ja ns. Pirisen työryhmä, jonka vastuulla oli 1970-luvun alkupuolelta asti ollut valmistella venäläisneuvotteluja. Uuden Itä-Euroopan työryhmän tarkempaa vastuualuetta ei tässä vaiheessa kirjattu tarkemmin KUN:n tai työryhmän itsensä kokousdokumenteihin.

Itä-Euroopan työryhmän keskeisenä tehtävänä 1980- ja 1990-luvuilla oli arkkipiispan neuvoa-antavana asiantuntijaelimenä toimimisen lisäksi kartoittaa kirkollisia yhteyksiä Itä-Eurooppaan ja luoda näille suuntaviivoja osana kokonaiskirkon työtä. Työryhmän arvioidessaan omaa mandaattiaan vuoden 1993 lopussa arkkipiispan avustaminen oli jo jäänyt tehtävälistalta pois ja työryhmä katsoi toimivansa lähinnä KUN:n asiantuntijaelimenä.

Yhteys Kirkon ulkomaan apuun oli vahva aina 2000-luvun alkuun asti, jolloin KUA itsenäistyi hallinnollisesti suhteessa Kirkkohallituksen ulkoasiain osastoon. Alkuvuosinaan työryhmä valmisteli periaatteellisella tasolla suurimpia KUA:n kautta kanavoituja avustushakkeita erityisesti Venäjän Karjalassa ja Virossa. Seura-

kuntayhteyksien lisääntyessä työryhmä oli mukana laatimassa ohjeita myös avun laajemmalle koordinoinnille. Vuonna 1989 seurakuntatason yhteyksien koordinointi siirrettiin KUN:n perustamalle Inkerin ja Baltian ystävyysseurakuntatyöryhmälle. Erityisesti Viroon suuntautunutta avustustyötä valmistellessa pyrittiin kuulemaan Viron evankelis-luterilaisen kirkon edustajien mielipiteitä. Inkerin kirkon jälleerakennusvaihetta seurattiin kiinteästi.

Itä-Euroopan, Neuvostoliiton ja sittemmin Venäjän uskontolainsäädännön ja uskonpolitiikan seuraaminen on kuulunut työryhmän keskeiseen vastuualueelle alusta pitäen. Etenkin alkuvaiheessa tämä tapahtui lähinnä kansainvälisten tutkimuslaitosten ja tiedotusvälineiden julkaisemien raporttien välityksellä. Myös kirkon työntekijöiden matkaraportit toimivat tärkeinä tietolähteinä.

Venäläisneuvottelujen valmisteluissa työryhmällä näyttää olleen sen mandaatista huolimatta suhteellisen muodollinen rooli, joka on alkuun koskenut lähinnä suomalaisen valtuuskunnan kokoonpanoa koskevaa KUN:lle tehtyä esitystä ja neuvottelujen sekä niiden valmisteluprosessin seuranta. Itse sisällöllinen valmistelu on tapahtunut kirkonjohtajien tapaamisissa (teemoista päättäminen) ja Itä-Euroopan työryhmän neuvottelujen valmistelua varten asettamissa erillisissä työryhmissä ja valmisteluseminaareissa.

1980- ja 1990-luvuilla työryhmän tehtäviin oli kirjattu myös koulutusasioiden seuranta ja tukeminen. Työryhmä seurasi alusta pitäen Suomessa opiskelleiden Venäjän ortodoksisen kirkon stipendiaattien opintojen etenemistä ja kielitaidon kehittymistä sekä 1990-luvun alussa Suomessa opiskelleiden inkeriläisten teologiien opintoja. Viron luterilaisen kirkon teologikoulutuksen uudelleenjärjestelyä tuettiin vahvasti 1990-luvun alussa. Myös Unkarin luterilaisen kirkon kanssa jo 1920-luvulla aloitettu stipendiaattivaihto ja Itä-Euroopan luterilaisten kirkkojen kanssa yhteistyössä toteutettu kesävierasohjelma ovat kuuluneet työryhmän seuranta-alueeseen. Työryhmän monivuotisista jäsenistä esimerkiksi professori Eino Murtorinne ja rovasti Matti Korpiaho ovat osallistuneet itäisen Euroopan luterilaisten kirkkojen teologikoulutukseen ja sen kehittämiseen sekä kommunismin aikana että sen romahuttamisen jälkeisessä jälleenrakennustilanteessa.

Yhteys Itä-Euroopan työryhmän ja akateemisen, itäisen Euroopan kirkolliseen ja uskonnolliseen kehitykseen kohdistuneen tutkimuksen välillä on ollut aina vahva. Vaikutteet ja informaatio ovat kulkeneet ainutlaatuisella tavalla sekä kirkosta tiedeyhteisöön että päinvastoin. Itäisen Euroopan uskonnollista ja yhteiskunnallista tilannetta koskevia asiantuntijaesitelmää on pidetty työryhmän kokouksissa säännöllisesti loppuvuodesta 1991 lähtien. Työryhmä on tehnyt opintomatkat Ruotsiin 1990, Moskovaan 1998, Riiaan 2002, Vilnaan ja Minskiin 2006 ja Romaniaan 2010.

Jo työryhmän perustamisesta lähtien on pidetty tärkeänä, että sen kokoonpano tukee yhteyttä maamme ulkoasiain hallintoon. Yksi työryhmän jäsenistä onkin aina valittu Ulkoasiain ministeriön henkilökunnasta. Näin tieto itäisen Euroopan kirkollisesta kehityksestä on kulkenut ulkoasiain hallintoon, jonka asiantuntemus on puolestaan tukenut työryhmän omaa työtä. (valiotsikko)Toiminnan puitteet ja yhteistyötahot

Itä-Euroopan työryhmä on kokoontunut vuosittain 3—4 kertaa, kiihkeimpinä Itä-Euroopan murroksen ja maamme lähialueille suuntautuneen kirkollisen jälleenrakennusavun vuosina jopa 8—9 kertaa. Työryhmän puheenjohtajana toimi vuosina 1987—1991 piispa Samuel Lehtonen, 1992—1998 professori Eino Murtorinne ja vuodesta lähtien 1999 professori Matti Kotiranta. Yhteistyö Helsingin yliopiston Itä-Euroopan kirkollista elämää selvittäneiden tutkimushankkeiden kanssa oli tiivistä 1990-luvulla erityisesti Eino Murtorinteen puheenjohtajakaudella. Työryhmän edustuksellisuutta on pyritty laajentamaan vuosien mittaan, jolloin se on kasvanut kattamaan alkuvaiheiden ulkoisain osaston virkahenkilöiden ja Kirkon ulkomaanavun työntekijöiden lisäksi muita itäisen Euroopan asiantuntijoita kirkollisten toimijoiden ja teologisen tutkimuksen piiristä. Valtion ulkoasiain hallinnon edustajia työryhmään on kutsuttu vuodesta 1999 lähtien.

Vastuu työryhmän esittelijäsihteerin tehtävistä kiersi useilla eri tahoilla 1980- ja 1990-lukujen taitteessa. Vuosina 1992—1998 sihteerinä toimi arkkipiispan kans-

liasihteeri ja vuodesta 1999 eteenpäin KUO:n teologisten asiain yksikön työalasihteeri.

Toiminnan vaikutukset

Työryhmän ja sen työn vaikutukset ovat olleet poikkeuksellisen laajat. Kirkon eri toimintatasojen ja -tahojen lisäksi niistä ovat hyötäneet myös ei-kirkolliset tahot, kuten esimerkiksi ulkoasiain hallinto ja akateeminen tutkimus. Ennen Neuvostoliiton romahtamista työryhmän merkitys muuten vaikeasti saavutettavan Itä-Euroopan kirkollista ja uskonnollista elämää koskevan tiedon kokoajana ja jakajana kirkon piirissä oli suuri: se oli mukana tuottamassa ja jakamassa Itä-Euroopan kirkollista ja yhteiskunnallista kehitystä koskevaa tietoa, jota erityisesti työryhmän toiminnan alkuvaiheessa ei ollut muualta saatavissa. Arkkipiispan vastuulla olevan kirkon kansainvälisten ja ekumeenisten yhteyksien johtamisen kannalta tämä tieto on ollut erittäin tärkeää. Työryhmän vaikuttavuus on ollut laaja sen monipuolisen jäsenistön ja verkostojen kautta.

1990-luvun jälleenrakennusvuosina Kirkon ulkomaanavun tehtäväkenttä Suomen lähialueilla kasvoi räjähdysmäisesti. KUA:n nuikkojen henkilöresurssien tukeminen työn suunnittelussa ja jäsentämisessä osaksi laajempia kirkollisia yhteyksiä oli ilmeisen merkittävää. KUA:n lähialueilla tekemä avustustyö itsenäistyi kuitenkin vuosituhaten taitteessa.

Työryhmän toiminnan ansiosta itäisen Euroopan kirkollisen elämän asiantuntemus kirkossamme on poikkeuksellisen hyvä ja monipuolinen. Sitä on voitu hyödyntää

sekä teologisessa työskentelyssä, kuten ortodoksisten kirkkojen kanssa eri tahoilla käydyissä oppikeskusteluissa, että seurakuntatason yhteyksissä itäisen Euroopan luterilaisiin kirkkoihin. Tämä merkitys ei ole jäänyt vain oman kirkkomme sisälle, vaan em. sisarkirkoissa – sekä lähialueilla että laajemmin Balkanillakin asti – kirkoltamme saatu hengellinen ja moraalinen on koettu erittäin tärkeäksi.

Vastuualueensa seurannan lisäksi työryhmä on tehnyt myös konkreettisia toimenpite-ehdotuksia. Näitä ovat muun muassa suuntaviivojen laatiminen kirkon toiminnalle Venäjällä ja suhteessa Venäjän kirkkoihin sekä arkistointiohje Inkerin kirkossa työskenteleville suomalaisille. Vuonna 1994 työryhmä järjesti Itä-Euroopan kirkkojen seurannan seminaarin. Samana vuonna suunnitelmassa oli myös yhteistyössä Suomen ekumeenisen neuvoston ja Helsingin yliopiston Ortodoksian ja Itä-Euroopan kirkkojen tutkimuksen laitoksen kanssa aloittaa Itä-Euroopan kirkollista tilannetta koskevan tiedotuslehden julkaiseminen. Suopeasta vastaanotosta huolimatta hanke jäi toteutumatta.

Työryhmä on säännöllisin väliajoin käynyt keskustelua omasta vastuualueestaan ja profiilistaan. Mandaatin painopistettä on siirretty itäisen Euroopan murroskauden aikana yhä enemmän kirkollisen yhteistyön strategisesta suunnittelusta alueen yhteiskunnallisen ja kirkolliset kehityksen seurantaan. Vuosien 2007–2010 toimikauden prioriteetteihin on kirjattu erityisesti itäisen ja Keski-Euroopan luterilaisten vähemmistökirkkojen tilanteen seuraaminen.

Työryhmän tulevaisuuden linjauksia

Painopistealueita

Venäjän kirkollisten vähemmistöjen, erityisesti luterilaisten kirkkojen, tilanteen seuranta

- Vaatii yleisen kirkollisen ja uskonnollisen tilanteen seurantaa, koska vähemmistökirkot ovat voimakkaasti riippuvaisia yleisestä uskonnollisesta ilmapiiristä, valtion uskontopolitiikasta ja enemmistökirkon suhteutumisesta

Itäisen Euroopan luterilaiset vähemmistökirkot

- Painopistealue on jatkoa työryhmän työskentelykauden 2007—2010 linjauksille ja nousee esille myös kirkon ekumeenisessa strategiassa.

- Viimeaikainen sosiaalieettisten kysymysten korostuminen on nostanut esiin uusia teologisia jännitteitä oman kirkomme ja esimerkiksi Baltian luterilaisten kirkkojen välille. Tässä tilanteessa kaivataan hengellisten ja toiminnallisten yhteyksien monipuolista kehittämistä erityisesti Viron kirkkoon.

- Kirkon ulkomaanavun rooli itäisen Euroopan kirkollisen kehityksen taloudellisen tukijana on vähentynyt merkittävästi. Lähetysjärjestöt ja seurakunnat toimivat edelleen sekä paikallistason että kokonaiskirkon työn rahoittajina erityisesti lähialueella, mutta rahoituspyyntöjä tulee myös itäisestä Keski-Euroopasta erilaisten kirkollisten hankkeiden rahoittamiseen. Työryhmällä on erinomaiset edellytykset tukea nykyistä kokonaisvaltaisempien, kirkon eri toimijoiden kautta kanavoitua taloudellista tukea ja sen tarvetta koskevien linjausten valmistelua.

- Alueen ekumeenisen kehityksen seuranta tuo tärkeää taustatietoa viime vuosina virinneeseen Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön ekumeenista ja kirkkopoliittista roolia koskevaan keskusteluun.

Työskentelymetodit

Työskentelyä pyritään fokusoimaan niin, että se tukee nykyistä enemmän kirkon yhteyksien vahvistamista ja selkeyttämistä suhteessa itäisen Euroopan luterilaisiin sisäarkkikoihin.

- Työryhmän jäseniä valittaessa tulisi kiinnittää huomiota siihen, että heidän alueellinen asiantuntemuksensa edustaisi mahdollisimman monipuolisesti koko toimialueen kenttää.

Työryhmän pyrkii kehittämään oman asiantuntemuksensa hyödyntämistä ja monipuolistamaan yhteistyötä eri kirkollisten toimijoiden kanssa

- Työskentelyä ja työryhmän roolia tulisi voida jatkossa kehittää enemmän neuvoo-antavan – ei vain tietoa jakavan asiantuntijaelimen suuntaan. Näin esimerkiksi KUN:n voisi hyödyntää sen asiantunte- musta nykyistä enemmän esimerkiksi Euroopan kirkollista tilannetta koskevissa asioissa ja lausuntopyyntöjen valmistelussa.

Kaisamari Hintikka 30.11.2010

Raportti osallistumisesta kansainvälisen Anglikaanis-luterilaisen yhdistyksen (Anglican-Lutheran Society, ALS) vuosikokoukseen ja seminaariin Lontoossa 13.3.2010

Jaakko Rusama

Kansainvälisen Anglikaanis-luterilaisen yhdistyksen (ALS) vuosikokous ja siihen liittynyt seminaari pidettiin Lontoossa saksalaisessa Christus Kirchessä, sen Dietrich Bonhoeffer -salissa. Kokouspaikka oli historiallisesti merkityksellinen, koska samassa salissa Bonhoefferin läsnä ollessa 5.11.1934 Lontoon saksalainen seurakunta irtaantui Saksan evankelisesta kirkosta ja siirtyi tunnus-tuskirkon yhteyteen. Kokouksessa ja seminaarissa toimivat isäntänä ja emäntänä kirkon pastori-pa-riskunta *Wolfgang ja Anne-Kathrin Kruse*. Mukana oli myös pastori Amélie Goldacker. Kokouksen ja seminaarin johti ALS:n anglikaaninen puheenjohtaja, piispa Rupert Hoare ja sihteerinä toimi ALS:n sihteerinä, luterilainen pappi, tri *Roy Long*.

Vuosikokoukseen osallistui 44 yhdistyksen jäsentä neljästä eri maasta, heidän joukossaan kansalliset koordinaattorit Norjasta, Saksasta ja Suomesta. Kokoukselle esiteltiin kansalliset raportit Norjasta, Saksasta, Suomesta ja Yhdysvalloista. Puheenjohtajien Jana Jeruma-Grinbergan ja Rupert Hoaren vuosikertomuksessa todettiin mm., että järjestöllä on nyt jäseniä kaikkialta maailmasta ja myös monista eri kirkoista: anglikaaneja, luterilaisia, katolilaisia, metodisteja ja reformoituja. Järjestön kotisivu ja ”The Window” -lehti toimivat tiedonvälityksen ja keskinäisen jakamisen kanavina.

ALS:n presidentteinä jatkavat Saksasta Schamburg-Lippen maakirkon piispa Jürgen Johannesdotter ja Durhamin entinen tuomiorovasti John Arnold. Anglikaanisena puheenjohtajana jatkaa piispa Rupert Hoare ja luterilaisena puheenjohtajana piispa Jana Jeruma-Grinberga. ALS:n sihteerinä jatkaa tri Roy Long.

Vuosikokousta seurasi seminaari, jossa oli kolme esitelmää. Esitelmät keskittyivät Englannin kirkon ja Saksan evankelis-kirkon Meissenin sopimukseen ja sen solmimisen jälkeiseen prosessiin teemalla ”Making Meissen work”. Esitelmöitsijöinä olivat Durhamin eläkkeellä oleva tuomiorovasti *John Arnold*, marraskuussa 2009 eläkkeelle siirtynyt Schamburg-Lippen maakirkon piispa *Jürgen Johannesdotter* ja Englannin kirkosta Croydonin piispa *Nick Baines*, nykyinen Meissenin komission anglikaaninen presidentti (piispa Michael Bourken jälkeen). Esitelmien pohjalta käytiin vilkas pa-neelikeskustelu.

Edinburgh II maailmanlähetyksen 100-vuotisjuhlakonferenssi Edinburghissa 2.-6.6.2010

Timo Vasko

Edinburghissa, Skotlannissa, järjestettiin 2.-6.6.2010 100-vuotisjuhlan johdosta maailmanlähetyksen konferenssi **Edinburgh II**, jonka teemana oli **Kristuksesta todistaminen tänään (Witnessing to Christ Today)**. Se arvioi 100 vuotta sitten Edinburghissa 1910 pidetyn maailmanlähetyksen konferenssin merkitystä, mutta suuntautui myös vahvasti nykyiseen ja tulevaan lähetystyön problematiikkaan. Konferenssin käytännön järjestämisestä vastasi Skotlannin presbyterinen kirkko yhdessä Edinburghin yliopiston kanssa.

Kutsukokouksessa oli delegaatteina 300 lähetystyön johtajaa ja asiantuntijaa, jotka edustivat 30 kristillistä traditiota 60 maasta. Suomesta osallistujina olivat dosentti Timo Vasko Suomen ev.-lut kirkon edustajana ja Suomen lähetysneuvoston puheenjohtajana, lähetysjohtaja Seppo Rissanen ja dosentti Risto Ahonen Suomen Lähetysseurasta, lähetysjohtaja Rauno Mikkonen Fida Internationalista ja USA:n suomalainen professori Veli-Matti Kärkäinen Fuller Theological Seminary:stä.

Konferenssin General Council -neuvottelukuntaan kuuluivat: African Independent Churches, Anglican Communion, Church Together in Britain and Ireland, Council for World Mission/CEVAA/United Evangelical Mission, International Association for Mission Studies, International Fellowship of Evangelical Students, Latin

American Theological Fraternity, Lausanne Committee for World Evangelisation, Lutheran World Federation (LWF), Orthodox Churches, Pentecostal Churches, Roman Catholic Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity, Seven Day Adventist Church, World Alliance of Reformed Churches, World Baptist Alliance, World Council of Churches (WCC), World Evangelical Alliance (WEA), World Methodist Council ja World Student Christian Federation.

Konferenssin julkilausuma Edinburgh 2010 COMMON CALL ks. (http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/conference_docs/Common_Call_final.pdf).

“Ministering in Changed Times”

**Anglo-Scandinavian Pastoral
Conference Virossa, 9-14.9.2010**

Ilpo Rannankari

Kokouksen järjestäjänä toimi Viron ev.lut kirkko. Kokouksen aikana kuulimme seuraavat alustukset: Tarton yliopiston teologisen tiedekunnan dekaani Riho Altnurme ja pastori Kaido Soom alustivat aiheista ”Theology and Religion in Estonia” ja ”Challenges and opportunities in theological education”. Lääninrovasti Marko Tiituksen aiheena oli ”Ministry in the contemporary situation from Dean’s perspective”. Viron saksalaisen seurakunnan pastori Matthias Burghard alusti aiheesta ”Ministering to minority churches in Estonia from a German perspective” ja Ove Sander aiheesta ”Preparing for ministry”. Viron kirkon lähetysjohtaja Leevi Reinanrun aiheena oli ”Contemporary mission’s challenges” ja Luterilaisen Missouri-synodin Itä-Euroopan työn johtaja Mark Krause kertoi kirkkojen tilanteesta Latviassa ja Liettuassa.

Seminaarin osana tutustuttiin myös paikallisseurakuntiin. Viron kirkon elämä on itselleni kohtalaisen tuttua henkilökoh- taisten yhteyksien ja ystävyysseurakun- tayhteyksien vuoksi. Seminaari kuitenkin syvensi olennaisella tavalla ymmärrystäni kirkon nykytilanteesta ja historiasta.

Seminaariin osallistuivat seuraavat henki- lö:t: Bjarni Bjarnason, Islanti; Brett Ward, Englanti; Steward Nairn, Englanti ;Stina Lindgård, Suomi; Thomas Reinholdt Ras- mussen, Tanska; Paul Seaman, Englanti; Erik Eckerdal, Ruotsi; Mark Krause, Mis- souri-synodi; Ilpo Rannankari, Suomi

Tanskan kirkon liittymisjuhla Porvoon kirkkoyhteisöön 2.- 3.10.2010

Tomi Karttunen

Arkipiispa Kari Mäkinen ja Eija Mä- kinen sekä teologisten asiain sihtööri Tomi Karttunen osallistuivat kirkkomme edustajina Tanskan kirkon liittymisjuh- laan Kööpenhaminassa 2.-3.10.10. Sopi- muksen allekirjoitustilaisuus järjestettiin Kööpenhaminan tuomiokirkon eteistilas- sa. Tanskan kirkon puolesta sopimuksen allekirjoitti virassa vanhin piispa Karsten Nissen. Liittyminen voinee mm. edistää suomalaisten parissa tehtävän kirkollisen työn integroimista Tanskan kirkon omaksi työksi.

Porvoon kirkkojen yhteydenpi- toryhmän kokous Madridissa 4.-7.10.2010

Tomi Karttunen

Madridissa pidetyssä yhteydenpitoryhmän kokouksessa hyväksyttiin uusiksi tarkkai- lijajäseniksi Porvoon kirkkoyhteisöön Bri- tannian luterilainen kirkko sekä Tanskan evankelis-luterilainen ulkomaankirkko. Hyväksyttiin myös tarkennuksia suosituk- seen piispojen kutsumisesta yhteisön piis- pojen vihkimyksiin, ohje uusien kirkkojen liittymisessä noudatettavasta prosessista: yhteydenpitoryhmä voi hyväksyä tarkkai- lijaksi ja priimasten kokous päättää var- sinaisesta jäsenyydestä sekä selvennettiin kirkkojen välisen ”konsultoinnin” merki- tystä.

Lutherin jalanjäljissä ja vähän muidenkin..

**Wittenbergin LML-keskuksen
2. ekumeeninen ja kansainvälinen
seminaari 30.10-13.11.2010**

Kaisu Hirvonen

Vuonna 2017 reformaation alkamisesta tulee kuluneeksi 500 vuotta, ja tämän vuoksi kuluvaa vuosikymmentä kutsutaan Wittenbergissä Luther-vuosikymmeneksi. Lutherin asuinkaupungissa järjestetään joka vuosi kymmenen vuoden ajan tapahtumia eri aiheiden ympärille. Vuoden 2010 teemana oli "Reformaatio ja tunnusustus". Myös LML:n Wittenbergin keskuksen nyt jo toista kertaa järjestämä kansainvälinen, luterilainen ja ekumeeninen seminaari kuuluu tähän reformaation alkamisen juhlimiseen. Aiheena kaksiviikkoisessa seminaarissa oli "Vanhurskauttamisoppi Lutherilla ja Melanchtonilla". Seminaarin järjestänä toimi Luterilainen maailmanliitto sekä Colleg Wittenberg. Varsinaisena organisoijana toimi LML:n keskuksen johtaja pastori Hans Kasch. Opettajina toimivat professorit Theodor Dieter ja Sarah Hinlicky Wilson Strasbourgin ekumeenisen tutkimuksen instituutista.

Osallistujia oli neljätoista, puolet Pohjois-Amerikasta, Pohjoismaista, sekä Länsi- ja Keski-Euroopasta. Toinen puoli oli kutsuttu Itä-Euroopasta, Afrikasta, Aasiasta ja latinalaisesta Amerikasta. Näin järjestäjien tavoitteena oli lisätä yhteyttä eri puolilla maailmaa toimivien luterilaisten kirkkojen jäsenten ja edustajien välillä sekä vahvistaa yhteyttä LML:n jäsenkirkkojen

välillä. Erityisenä tavoitteena oli terävöittää luterilaisen teologian tietämystä niin, että osallistujat voisivat palata omiin kirkkoihinsa paremmalla luterilaisen teologian tietämyksellä varustettuina. Edellinen auttaa pastoreita mahdollisesti kouluttamaan työtovereitaan kirkossa sekä auttaa myös kirkkoja valmistautumaan reformaation 500-vuotisjuhlaan.

Pohjoismaiden ja Baltian ekumeenisten sihteerien kokous Islannin Skalholtissa 25.-28.1.2011

Tomi Karttunen

Pohjoismais-baltialaisessa ekumeenisten sihteerien kokouksessa oli edustajia kaikista Pohjoismaista, ei kuitenkaan Baltiasta. Erityisen merkittävä tämä naapurimaiden kollegojen tapaaminen oli hieman erityyksissä olleelle isäntäkirkolle, Islannille. Kokouksessa käsiteltiin pohjoismaisten kansankirkkojen muuttuvaa todellisuutta, tapausesimerkkeinä Islanti ja Norja. Maa kuulumisten kuulemisen lisäksi Ruotsin kristillisen neuvoston pj., Visbyn piispaksi siirtyvä Sven-Bernard Fast kehotti kaikkia mukana olleita kirkkoja lähettämään edustajansa huhtikuussa pidettävään Nordisk ekumenisk ideforumiin, jossa yhtenä teemana on pohjoismaisen ekumenian tulevaisuus. Asia on erityisen ajankohtainen Ekumenik i Norden -verkoston (ENI) talouskriisin vuoksi Ruotsin kirkon pudotettua tuntuvasti avustustaan sille.

V Stipendiasiat

HAETTAVANA OLEVAT STIPENDIT

Ulkoasiain osaston välittämät stipendit

SAKSA

Baijerin maakirkko myöntää kirkollemme vuosittain 8-10 stipendiä. Stipendi käsittää 1-3 kk opinnot Erlangen-Nürnbergin yliopistossa ja asumisen Martin-Luther-Bundin asuntolassa. Matkoja varten voi anoa erillistä apu-apurahaa KUO:n teologisten asiain yksiköstä. Stipendi on tarkoitettu ensisijaisesti jatko-opiskelijoille. Lukuvuoden 2011-12 stipendikuukaudet ovat nyt varattavissa.

Erlangenissa järjestetään saksan kielikurssi 16.8.–10.9.2011. Kielikurssille otetaan yksi suomalainen osallistuja. Vähimmäisvaatimuksena saksankielen perusteet. Hakemukset 20.4. mennessä teologisten asiain yksikköön.

SVEITSI

Geneven lähellä sijaitseva Kirkkojen maailmanneuvoston alainen Ecumenical Institute of Bossey tarjoaa erilaisia kursseja, joiden kesto on yhdestä viikosta lukuvuoteen. Graduate School on tarkoitettu nuorille teologeille ja muille kiinnostuneille maallikoille. Edellytyksenä on suoritettu TK tai muu vastaava tutkinto ja kiinnostus ekumeenisten kysymysten opiskeluun sekä halu valmentautua ekumeeniseen työhön. <http://www.oikoumene.org/index.php?id=bossey>.

Budapestin luterilaiseen teologiseen yliopistoon

Edellytyksenä stipendin saamiselle on alustava unkarinkielen alkeiden taito ja loppuvaiheessa olevat teologian maisterin

opinnot. Stipendi sopii myös vastavalmistuneelle. Stipendiaattijakso joko koko lukuvuosi tai yksi lukukausi.

LUTERILAISEN

MAAILMANLIITON STIPENDIT

Stipendiohjelman painopiste on tällä hetkellä kolmannen maailman sekä entisen Itä-Euroopan kirkkojen tukemisessa. Suomalaisen stipendihakijan mahdollisuudet stipendin saamiseen ovat parhaat silloin, kun suunniteltu opiskelu tapahtuu Afrikassa, Aasiassa tai Latinalaisessa Amerikassa. Stipendijakso voi vaihdella 3-12 kuukauteen. Akateemisten opintojen lisäksi ohjelman puitteissa tuetaan myös käytännöllisempää, ei-akateemista opiskelua. Lukuvuoden 2012–2013 stipendejä koskeva hakuaika päättyy 15.9.2011.

Kaikkia stipendejä koskevat tiedustelut KUO:n teologisten asiain yksikölle työalasihteeri Kaisamari Hintikka, p. 09 1802 353 tai teologisten asiain sihteeri Tomi Karttunen ja kirjeenvaihtaja-sihteeri Minna Väliaho. Sähköposti: etunimi.sukunimi@evl.fi. Lisätietoja http://sakasti.evl.fi/teologiset_stipendit



”Mitä lähemmäs pääsemme osallisuuteen Kristuksesta ja Hänen työstään, sitä lähemmäs pääsemme toinen toistamme kirkkoina ja niiden jäseninä.” Nämä metropoliitti Ambrosiuksen sanat sopivat hyvin myös luterilaiseen näkyyn ekumeniasta. Voidaankin tämän yhteys- ja ykseyspyrkimyksen taustalla ja perustana nähdä Jeesuksen ylimmäispapillinen rukous siitä, että hänen omansa olisivat ”yhtä niin kuin minä, Isä, olen sinussa ja sinä olet minussa” (Joh. 17:21).

Läheisyys ja osallisuus Kristukseen kristittyjen elämän perustana tulevat selkeästi ilmi myös kahdessa viimeaikaisen suomalaisen ja suomalais-ruotsalaisen ekumenian saavutuksessa: luterilais-metodistisessa dialogiraportissa *Kristuksesta osalliset* ja luterilais-katolisessa raportissa *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä*. Suomen metodistien kanssa on evankelis-luterilaisella kirkollamme nyt virallisesti alttarin ja saarnatuolin yhteys. Ruotsalais-suomalainen luterilais-katolinen raportti puolestaan on herättänyt myös kansainvälistä kiinnostusta ja pohjustaa osaltaan läheisempää yhteyttä kristikunnan suurimpaan kirkkoon.

Tässä numerossa eritellään luterilaiseen tunnustukseen ja teologiaan elimellisesti kuuluvan ekumeenisen pohjavirran lähtökohtia sekä esitellään ja dokumentoidaan käytännön toteutusta. Esimerkkinä ekumeenisesta kohtaamisesta on tällä kertaa näyte Suomen ortodoksien, Vapaakirkon ja helluntaiherätyksen kanssa käytyjen teologisten neuvottelujen sadosta, jolla on ajankohtaista merkitystä myös laajemmin kuin vain ekumeniaa ajatellen.