

RESEPTIO

1/2017

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



**Apostolisuus Kristuksen läsnäolona kirkossa -
suhteet anglikaaneihin, katolisiin ja ortodokseihin**

KIRKKOHALLITUS⁺
Teologiset asiat

RESEPTIO 1/2017

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

**Apostolisuus Kristuksen läsnäolona kirkossa -
suhteet anglikaaneihin, katolisiin ja ortodokseihin**

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

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki

sakasti.evl.fi/reseptio

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

Etukannen kuva: Tomi Karttunen
Takakannen kuva: Tomi Karttunen

Paino: Grano Oy, Kuopio 2017

Ulkoasu: Unigrafia Oy

Taitto: Emma Martikainen



RESEPTIO 1/2017

PÄÄKIRJOITUS.....5

1. KOHTAAMISEN KIRKKO JA PORVOO

Porvoon yhteisen julkilausuman merkitys <i>Matti Repo</i>	7
Ekumeenisten metodien mahdollisuudet ja rajoitukset: Porvoo, differentioitu konsensus ja ekumenian uudet tuulet? <i>Tomi Karttunen</i>	12
Kohtaamisen kirkko ja Porvoon kirkkoyhteisö 20 vuotta <i>Tuomas Mäkipää</i>	22
Apologetiikka kirkkojen ekumeenisena tehtävänä <i>Jouko Ala-Prinkkilä</i>	26
Raamatuntutkimuksen tarjoamat mahdollisuudet ekumeeniselle teologialle? <i>Lauri Thurén</i>	31
Totuus ja toleranssi: Mitkä ovat moninaisuuden rajat? <i>Juha Pihkala</i>	35

2. KOHTI JULISTUSTA KIRKOSTA, EUKARISTIASTA JA VIRASTA

"Evankeliumin majakasta" suuntaa – Lutherista luterilaisuuteen meillä ja muualla <i>Tomi Karttunen</i>	40
Mutual Recognition of Baptism and Its Ecclesiological Implications <i>Kurt Cardinal Koch</i>	48
The Commemoration of the Reformation as an Ecumenical Opportunity <i>Kurt Cardinal Koch</i>	57
"The Essence of all Reality": The Concept of <i>Communio</i> in the Theology of Walter Kasper <i>Tiina Huhtanen</i>	65
Autuaan Äiti Maria Elisabeth Hesselbladin pyhäksi julistamisen (kanonisaatio) juhlallisuudet Roomassa 4.-7.6.2016 <i>Risto Cantell</i>	78

3. SUOMALAIS-VENÄLÄISEN ORTODOKSIDIALOGIN ALKUVAIHEET

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskustelujen alkuvaiheet <i>Risto Cantell</i>	80
---	----

4. TEOLOGISET STIPENDIT JA KOULUTUSMAHDOLLISUUDET

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston välittämät stipendit.....	89
--	----

PÄÄKIRJOITUS

"Jos evankeliumin annetaan määritellä ja antaa muotoa yhteisöjemme elämälle, tämä ei edellytä vain uskollisuutta traditiolle, jonka olemme perineet, vaan myös avoimuutta vastata uusiin asioihin. Erityinen haaste kohtaa niitä, jotka kuuluvat kansallisiin kirkoihin: harjoittaa kriittistä ja profeettallista roolia oman kansansa keskuudessa sekä todistaa ykseydestä Kristuksessa, joka ylittää kansalliset sitoumukset ja rajat. Uskomme, että näkemykset ja ehdotukset, jotka ovat tässä raportissa tarjoavat tavan tuoda meidät lähemmäksi toisiamme vastatessamme tuohon haasteeseen ja auttavat kirkkojamme olemaan tehokkaita kristillisessä todistuksessa ja palvelussa, ei vain meidän omien kansojemme ja kulttuuriemme parissa, vaan myös laajemmassa eurooppalaisessa yhteydessä."

Nämä viisaat ja profeettalliset sanat ovat peräisin Porvoon yhteisen julkilausuman (1992) esipuheesta. Sanat ovat ajankohtaisia ja jopa painavampia kuin kylmän sodan loppuvaiheen koitossa muotoiltuina. Olemme viime vuosina todistaneet sisäänpäin kääntyvän nationalismin ja yleisen kulttuurikriittisyyden voimistumista sekä kristittyjen välisten kiistojen aikaa. Ilmiöt liittyvät yhteen ja kytkeytyvät 1960-luvulta alkaen kiihtyneeseen vastakkainasetteluun, joka etenkin Pohjois-Amerikassa on viime vuosikymmeninä ollut erityisen näkyvää. Ilmiöstä on tullut myös eurooppalaista ja suomalaista todellisuutta. Näyttää siltä, että kyseessä on pitkälti vastareaktio kulttuuri-relativismin ja modernismin liittoon sekä globalisaation, digitalisaation ja ympäristökatastrofien tuomaa epävarmuutta kohtaan. Molemmissa leireissä ajatellaan, että omista arvoista käsin voi ja tuleekin asettaa itselle sopimattomat normit kyseenalaiseksi. Ongelmaksi tulevat normikonfliktit, joiden taustalla olevat yhteisesti jaetutkin arvot uhkaavat hämärtyä – uhkana on päätyminen anarkiaan ja vahvemman oikeuteen. Siksi kansainvälisiä instituutioita tulee tukea niiden puutteista huolimatta ja pyrkiä niiden tarkoituksenmukaiseen uudistamiseen.

Tässä tilanteessa tarvitaan entistäkin päättäväisempää ankkuroitumista kestäväille perustalle, joka rakentaa rakkaudessa, armon ja totuuden läpäisemänä yhteyttä ja yhteistyötä. Kaikesta emme koskaan ole olleetkaan yhtä mieltä, mutta jo varhaisista ajoista lähtien olemme kristittyinä tunnustautuneet Jeesukseen Kristukseen ja kolmiyhteiseen Jumalaan sekä rakkauden kaksoiskäskyn, jota etenkin kymmenen käskyn laki konkretisoi. Kirkko on Kristuksen ruumis, Jumalan kansa ja Pyhän Hengen temppeli, jossa Pyhä

Henki toimii Jumalan sanan ja sakramenttien kautta rukouksen ilmapiirissä. Sana lukee ihmistä, jotta hän tuntisi itsensä ja Jumalan rakkauden. Ihminen ei ole kaiken mitta, vaikka Jumala on rakkaudessaan luonut ihmisen rakkautensa kohteeksi ja työtoverikseen luomakunnan viljelemisessä ja varjelemisessa – elämään rauhassa yhdessä toisten kanssa, jos se itsestä ja meistä on kiinni. Omatunto on "yhteistä tietoa" (lat. *con-scientia*) eli ankkuroitumista Jumalan jo luomisesa meihin istuttamaan rakkauden lakiin. Yksilön etu katsoo myös kokonaisuutta tai se lakkaa olemasta yksilönkään etu.

Kristillisen uskon keskeinen päämäärä ei ole abstrakti, vaan konkreettinen ihmisen kohtaaminen, kuten Jumala kohtasi maailman asettumalla meidän asemaamme ja sijaamme Pojassaan. Päämääränä on Jumalan kuvan korjautuminen uskon kautta rakkaudessa ja toivossa. Mitä tämä kirkon uudistumiseen yhteisen kristillisen uskon pohjalta tähtäävän – siis Lutherin työtä jatkavan - ekumeenisen toiminnan kannalta merkitsee? Sitä voitaneen pitää avainkysymyksenä ajatellen tämän numeron kirjoituksia ekumenian maisemista tänään.

Tomi Karttunen
johtava asiantuntija

1. KOHTAAMISEN KIRKKO JA PORVOO

Porvoon yhteisen julkilausuman merkitys

Avauspuhe seminaarissa Kohtaamisen kirkko ja Porvoon kirkkoyhteisö
20 vuotta: Näkyvä ykseys ja kirkon missio moniarvoisessa
yhteiskunnassa, Helsinki 15.11.2016

Matti Repo

Hyvät kuulijat. Avauspuheessa on pyydetty arvioimaan Porvoon yhteisen julkilausuman merkitystä sen sekä kotimaisen että kansainvälisen ulottuvuuden kannalta. En kuitenkaan jaa esitystäni kahteen, vaan kolmeen pääosaan sen mukaan, miten katson julkilausumalla olleen merkitystä. Kussakin osa-alueessa on silti sekä kotimainen että kansainvälinen, varsinkin pohjoiseurooppalainen ulottuvuus.

Kolme osa-alueettani ovat juridinen, teologinen ja missionaarinen. Aion esitellä ne tässä järjestyksessä, vaikka muullakin tavoin ne voisi asetella. Olisi houkuttelevaa käsitellä teologista vaikutusta ensin, sillä sitä voi pitää muiden kahden ulottuvuuden perustana. Lähdän kuitenkin liikkeelle juridisesta ulottuvuudesta, sillä siitä on ehkä helpointa saada ote. Kun ekumeenisten neuvottelujen ja saavutettujen sopimusten merkitystä yrittää kuvailla laajemmalle kuulijakunnalle, odotukset yleensä ovat nimenomaan käytännöllisiä seuraamuksia koskevia. Sellaisia tulee luonnollisesti ekumeenisilla sopimuksia olla, vaikka teologin huomio kohdistuu usein opilliseen yksimielisyyteen. Viimeksi mainittuja pidän kuitenkin kauaskantoisimpina seurauksina, vaikka välttämättömät kirkko-oikeudelliset muutokset tulivat ensimmäisinä vaikuttavalla tavalla näkyviin.

Porvoon julkilausuman vaikutus kirkon lainsäädäntöön

Porvoon yhteinen julkilausuma, *Porvoo Common Statement*, ei sinänsä sisällä juridisia eikä mitään muitaakaan sitoumuksia. Sen sijaan se kuvaa yksimielisyyden, jonka pohjalta kirkot ovat yhdessä antaneet Porvoon julistuksen, *Porvoo Declaration*. Nimenomaan tämän julistuksen allekirjoittamisen 20-vuotisjuhlia vietetään nyt, koko sopimuksen teksti valmistui jo neljä

vuotta aiemmin. Se lähetettiin kirkkojen tutkittavaksi ja niiden päätöksentekoelementtien hyväksyttäväksi. Meillä kirkon ulkoasiain neuvosto lähetti joulukuussa 1993 Porvoon yhteisen julkilausuman piispainkokoukselle pyytäen sitä saattamaan asiakirjan edelleen kirkolliskokouksen käsiteltäväksi ja hyväksyttäväksi.

Piispainkokous laati asiasta seikkaperäisen mietinnön, jonka pohjalta se keväällä 1995 esitti kirkolliskokoukselle Porvoon julistuksen hyväksymistä. Se kiinnitti huomiota siihen, että Porvoon yhteinen julkilausuma on teologinen periaateohjelma, johon sitoutumisesta seuraavat johtopäätökset on erikseen valmisteltava. Kirkolliskokouksen perustevaliokunta liittyi tähän omaan mietinnössään. Se tähdensi, ettei julistus ole oikeudellinen asiakirja eikä se ole verrattavissa valtiosopimukseen. Se oli siis ensin hyväksyttävä teologisena sopimuksena, ja sen velvoittautumisista johtuvista muutoksista oli päätettävä erikseen.

Saman vuoden 1995 syysistunnossa kirkolliskokous hyväksyi ”kirkkomme tunnustuksen pohjalta” Porvoon julistuksen sekä antoi sen edellyttämät jatkotimet piispainkokouksen, kirkkohallituksen ja käsikirjakomitean tehtäviksi. Julistukseen yhtymisestä seurasi lukuisia tarkennuksia kirkon lainsäädäntöön, ja monet esille otetuista kohdista liittyivät myös tekeillä olleeseen kirkkokäsikirjan uudistamiseen.

Ensimmäinen vaikutus kirkon lainsäädännölle seurasi julistuksen sitoumuksesta ”pitää kaikkien kirkkojemme kastettuja jäseniä myös oman kirkkomme jäseninä” (Porvoo 58 b iii). Ennen uskonnonvapauslain uudistamista v. 2003 ei kirkossamme ollut mahdollista olla kaksoisjäseniä. Vuonna 1923 voimaan tullut uskonnonvapauslaki näet määräsi: ”älköön kukaan kuuluko useampaan kuin yhteen uskontokuntaan” (1:5 §). Ennen kuin uskonnonvapauslaki muuttui, tuli kirkko-

järjestyksessä säätää Porvoon julistuksen tähden, että evankelis-luterilaisen kirkon jäsen voi kuulua yhtä aikaa toiseen sopimuskirkkoon.

Kuitenkin vasta vuonna 2001 kirkolliskokous päätti kirkkojärjestyksen muutoksesta siten, että jäseneksi voidaan ottaa ”myös muuhun kristilliseen kirkkoon tai uskonnolliseen yhdyskuntaan kuuluva säädetyn iän täyttänyt henkilö, jos kirkolliskokous on hyväksynyt tuon kirkon tai uskonnollisen yhdyskunnan kanssa tehdyn sopimuksen kirkon jäseneksi tulemisesta” (KJ 1:3 § 2 mom). Kysymystä kaksoisjäsenyydestä on myöhemmin tarkennettu kirkkolaissa, joka säätää nyt: ”Kirkon jäseneksi liittyvä ei voi samanaikaisesti olla muun uskonnollisen yhdyskunnan jäsen. Kirkon jäsen, joka liittyy jonkin muun uskonnollisen yhdyskunnan jäseneksi, katsotaan eronneeksi kirkon jäsenyydestä. Tässä momentissa muulla uskonnollisella yhdyskunnalla ei tarkoiteta kuitenkaan sellaista uskonnollista yhdyskuntaa, jonka kanssa kirkolliskokous on hyväksynyt sopimuksen jäsenyyden vastavuoroisista edellytyksistä.” (KL 1:3 § 3 mom).

Toinen, tähän liittyvä seuraamus koski julistuksen sitoumusta ”toivottaa toistemme jäsenet tervetulleiksi vastaanottamaan sakramentteja ja muita pastoraalisia palveluksia” (Porvoo 58 b ii). Samalla kertoo, kun kirkolliskokous vuonna 2001 käsitteli toisen kirkon jäsenen mahdollisuutta tulla jäseneksi, se päätti myös laajentaa jäsenten oikeuksia kirkollisiin toimituksiin koskemaan myös sopimuskirkkojen jäseniä: ”Muun kristillisen kirkon tai uskonnollisen yhdyskunnan jäsenellä on oikeus päästä osalliseksi kirkon pyhistä toimituksista ja seurakunnan muusta toiminnasta, toimia kummina sekä saarnata jumalanpalveluksessa ja avustaa ehtoollisen jakamisessa samoin perustein kuin kirkon jäsenellä, jos kirkolliskokous on hyväksynyt tuon kirkon tai uskonnollisen yhdyskunnan kanssa asiasta tehdyn sopimuksen.” (KJ 1:4 § 2 mom). Tämä pykälä muistuttaa kaksoisjäsenyyttä koskevaa pykälää; olennaisena erona kuitenkin on, että sopimuskirkon jäsen pääsee palveluksista osalliseksi, mutta ilman jäseneksi liittymistä hänellä ei ole vaalikelpoisuutta eikä äänioikeutta, joskaan ei myöskään verovelvollisuutta.

Nämä sopimuskirkkojen jäseniä koskevat oikeudet ovat tehneet mahdolliseksi esimerkiksi Englannissa oleskelevan Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluvan perheen lapsen kastamisen anglikaanisen kirkon jäseneksi ja tulemisen samalla merkityksi Suomessa kotiseurakuntansa jäseneksi. Tai Suomessa anglikaanisen papin kastaman lapsen merkitsemisen molempien kirkkojen jäseneksi, tai anglikaanin toi-

mimisen kummina luterilaiselle lapselle kirkkomme järjestyksen mukaan.

Kolmas samaan aikaan tehty muutos seurasi sitoumuksesta toivottaa piispan, papin tai diakonin virkaan vihitty henkilö ”tervetulleeksi, kutsusta ja kaikkien niiden säädösten mukaan, jotka kunakin aikana ovat voimassa, palvelemaan vastaanottavan kirkon samassa virassa ilman uudelleenvihkimistä” (Porvoo 58 b v). Sen mukaisesti tuli avartaa kirkkolain säädöstä, jonka mukaan kirkon virassa tai jumalanpalvelukseen, kirkollisiin toimituksiin, diakoniaan tai opetukseen liittyvissä pysyväisluonteisessa työssä saattoi toimia vain evankelis-luterilaisen kirkon jäsen. Muutoksen jälkeen tuomiokapituli on voinut myöntää tästä kelpoisuusvaatimuksesta ”erivapauden muun kristillisen kirkon tai uskonnollisen yhdyskunnan papille, jos kirkolliskokous on hyväksynyt tuon kirkon tai uskonnollisen yhdyskunnan kanssa tehdyn sopimuksen pappisviran vastavuoroisen hoitamisen edellytyksistä” (KL 6:13 §).

Samalla oli myös säädettävä niistä ehdoista, joilla toisen kirkon pappi voidaan oikeuttaa toimittamaan pappisvirkaa Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Mikäli hänet on vihitty papiksi sellaisessa kirkossa, jonka kanssa kirkolliskokous on hyväksynyt sopimuksen pappisviran vastavuoroisista edellytyksistä, häneltä edellytetään vaaditut näytteet kykenevyydestä hoitaa pappisvirkaa, mutta ei sitä lupautsa, jossa sitoudutaan luterilaiseen tunnustukseen (KJ 5:8 § 2 mom). Virkojen vaihdettavuus ei ole käytännössä ollut kovin helppo toteuttaa; pelkkä sopimus ei ole saanut sitä aikaan, vaan koska sen mukaan viranhakijan tulee täyttää myös ”kunakin aikana voimassa” olevat säädökset, voidaan ulkomailta tulevalta papilta edellyttää sujuvan kielitaidon lisäksi kirkon järjestyksen hallintaa sekä hyvää kulttuurin tuntemusta. Eri asia ovat erilaiset väliaikaiset ratkaisut esimerkiksi kirkollisten toimitusten tekemiseen.

Esimerkiksi Lontoon merimieskirkolla palvelleet kirkkomme papit ovat tietääkseni tulleet myös Southwarikin hiippakunnan vastaanottamiksi ja kenties joihinkin tehtäviin valtuutetuiksi. Samoin ei kuitenkaan ole tiettävästi aina ollut kirkkomme diakonien laita; Englannin kirkolla vallinneen epäselvyys siitä, onko heitä ordinoitu virkaan vai ei. Tätä ei voi pitää täysin outona, sillä sama epävarmuus näyttää edelleen kalvavan joiltain osin omaakin kirkkoamme. Toisin on Ruotsin kirkon sinänsä samanlaisten diakonien laita Englannissa; Ruotsin kirkko on näet kyennyt ilmaisemaan kirkkojärjestyksessään, että sillä on kolmisäikeinen piispan, papin ja diakonin virka.

Edellä kuvaamani kolmea vuoden 2001 muutosta periaatteellisemman keskustelun herätti samassa toukokuun 2001 kirkolliskokouksessa neljäs muutos, joka seurasi mainitusta piispan, papin ja diakonin tervetulleeksi toivottamisesta. Siihen näet sisältyi tarkentava ehto: näiden tuli olla piispallisesti vihittyjä. Sopimuksessa tunnustettiin nimenomaan toisten piispallisesti vihityt virat. Meidän kirkkojärjestyksemme mukaan piispanviran ollessa avoinna tai piispan sairauden vuoksi estyneenä virkaan vihkimisen saattoi toimittaa tuomiorovasti tai virassa vanhempi pappisasessori. Sellainen oli toki nykyaikana jo hyvin harvinaista, mutta edelleen periaatteessa mahdollista. Porvoon julistuksen esiin nostama ongelma ei ollut uusi; sitä oli käsitelty jo vuosina 1933-1934 käydyissä neuvotteluissa Englannin kirkon kanssa. Suomalaiset neuvottelijat olivat silloin pitäneet piispojen lain mukaisesta oikeudesta kiinni ja perustelleet sitä myös teologisesti: ei ole luterilaisen käsityksen mukaan välttämätöntä, että pappisvihkimyksen tai piispaksi vihkimisen toimittaa nimenomaan piispa.

Kirkolliskokouksessa tästä asiasta käytiin vilkasta keskustelua, ja toisin kuin muista muutoksista, tästä äänestettiin. Se saavutti nipin napin vaaditun määrän enemmistön. Muutosta vastustettiin samankaltaisilla perusteluilla kuin oli v. 1995 vastustettu koko Porvoon julistusta – sitä pidettiin poikkeamisena luterilaisesta tunnustuksesta, tai tunnustukselle vieraalla tavalla piispanviran tekemisenä pappisvihkimyksen ehdoksi. Muistutettiin, että luterilaisen tunnustuksen mukaan pappisviran ja piispanviran välillä ei ole uskon perustuvaa eroa; toiselta puolinn muistutettiin, että Ruotsissa ja Suomessa oli reformaation yli säilytetty piispallinen pappisvihkimys niin Laurentius Petrin kirkkojärjestyksessä v. 1571 kuin karoliinisessa kirkkolaissa v. 1686. Vasta ensimmäisessä suomalaisessa kirkkolaissa v. 1868 mahdollistettiin tuomiorovastin tai asessorin toimittama ordinaatio. Tuolloin siihen oli päädytty ”protestanttisen perusteen tähden sekä tarpeettomain kiertoin välttämiseksi”. Nyt katsottiin, että protestanttisessa mallissa pysyttelevä ei ole enää käytännön syistä välttämätöntä, ja muutos on teologisesti mahdollinen. Aiempaan käytäntöön palaaminen ei vaikuta luterilaiseen tunnustukseemme, vaan toteuttaa ekumeenisen eleen, joka edistää ykseyttä (Pvltk laus. lakivlk 1/2000).

Porvoon julkilausuman teologinen merkitys

Kirkko-oikeudelliset muutokset perustuivat teologiseen yksimielisyyteen, joka koski laajasti uskon pääkohtia, mutta erityisesti kirkko-oppiin liittyviä

kysymyksiä, kuten sakramentteja, pappisvirkaa ja piispanvirkaa. On myös nähtävä, että edellä kuvaamani kirkkolain ja kirkkojärjestyksen muutokset eivät missään kohdin mainitse erityisesti Porvoon sopimus-kirkkoja, vaan ne tekevät mahdolliseksi myös muiden ekumeenisten sopimusten mukaiset muutokset. Tässä mielessä Porvoon yhteisellä julkilausumalla on ollut vaikutusta ensin sen piirissä olevien kirkkojen jäsenille ja virkaan vihityille työntekijöille, mutta sen jälkeen myös muiden, uusien sopimusten piirissä olevien kirkkojen jäsenille ja työntekijöille.

Porvoon julkilausumalla on siten ollut teologista merkitystä oman kirkkomme ekumeenisen linjan selkeytymisen ja rohkaistumisen kannalta. Se on auttanut kiinnittämään huomiota keskeisiin opinkohtiin riittävän yksimielisyyden tavoittelemiseksi, mutta se on myös jäsentänyt ekumeenista ykseyskäsitystämme. Porvoon jälkeen meidän on vanhurskauttamisopin sekä kasteen ja ehtoollisen sakramenttien ohella ollut tutkittava myös kirkon virkaa. Sitä ei ole voitu jättää pois ekumeenisista neuvotteluista esimerkiksi Saksan evankelisen kirkon tai Metodistikirkkojen kanssa tehtyjä sopimuksia laadittaessa. Porvoon jälkeen tuskin voisimme allekirjoittaa sopimusta, joka sisältää vähemmän yksimielisyyttä keskeisistä kirkko-opin seikoista, tai joka pitäisi piispanvirkaa merkityksettömänä.

Porvoon ykseyskäsitykselle on olennaista piispan virka. Sen mukaisesti olemme sitoutuneet ”kutsu-maan vastavuoroisesti toistemme piispoja ottamaan normaalisti osaa kätten päälle panemiseen piispan-vihkimyksessä merkinä kirkon ykseydestä ja jatku-vuudesta” (Porvoo 58 b vi). Noin kuukausi sitten olin viimeksi Yorkin katedraalissa tällaisessa tehtävässä. Kätten päälle paneminen virkaan vihkimisessä on Porvoon yhteisen julkilausuman mukaan vaikuttava merkki ”kirkon luottamuksesta, että Jumala on uskollinen kansaansa kohtaan”, samalla kun se on merkki ”kirkon pyrkimyksestä olla uskollinen Jumalan aloitteelle ja lahjalle, kun se elää jatkuvasti apostolisessa uskossa ja traditiossa” (Porvoo 48). Piispojen osallistuminen kät-ten päälle panemiseen ja rukoukseen Pyhälle Hengelle on myös merkki keskinäisestä tunnustamisesta. Siinä kirkot sitoutuvat yhteiseen hengelliseen vastuuseen piispanviran välityksellä.

Nähdäkseni olemme sekä BEM-asiakirjan että Porvoon yhteisen julkilausuman vuoksi alkaneet myös nähdä piispanviran merkityksen kirkon ykseyden kannalta uudella tavalla. Kun piispanvirkaa BEM:n ja Porvoon mukaan hoidetaan ”henkilökohtaisesti, kollegiaalisesti ja yhteisöllisesti” (Porvoo 32 k), se liittyy kirkon eri päätöksenteon tasot toisiinsa toisella tapaa

kuin esimerkiksi edustajistosta kootut hallintoelimet. Piispanvirka voi olla ykseyden ja jatkuvuuden merkki, koska siihen vihittäessä kirkko rukoilee yhdessä Pyhän Hengen lahjaa. Sillä on pneumaattinen tai karismaattinen luonne, joka on toisenlainen kuin demokraattisilla elimillä. Mielestäni olemme tässä vahvistuneet kirkon katolisuuden ja apostolisuuden tekijöiden ymmärtämisessä; aiempi lähinnä vanhurskauttamisopin jatkuvuutta korostava luterilainen linja on saanut useampia tukijalkoja. Piispanviran ekklesiologinen luonne ymmärretään nyt syvemmin; jos kohta viime viikolla esitelty kirkon tulevaisuuskomitean mietintö katsoo asiaa taas eri näkökulmasta.

Ylipäätään kirkossamme on nähtävissä jonkinlaista piispanviran identiteetin muutosta. Siinä missä viran tehtäviä aiemmin tarkasteltiin hallinnollisen vastuun lävitse, näkökulma on nyt pastoraalisessa johtamisessa, saarnaamisessa, opettamisessa, jumalanpalvelusten toimittamisessa, ihmisten kohtaamisessa. Se ilmenee esimerkiksi tavassa, jolla nykyään hiippakunnissa toimitetaan seurakuntien piispantarkastuksia. Olennaista ei olekaan tarkastus vaan neuvottelu, yhteyksien rakentaminen, hengellinen rohkaisu. Mielenkiintoisella tavalla ovat aiempien sukupolvien piispat vastustaneet ”korkeakirkollisuutta” piispallisen pukeutumisen tai liturgisten tehtävien osalta, mutta kuitenkin nojanneet enemmän omaan auktoriteettiasemaansa hierarkkisinä virkamiehinä. Tästä ovat jotkut vanhemmat pappisveljet kertoneet mieleen painuneita muistojaan. Muutoksen virkamiesprofiilista pastoraaliseen minäkuvaan havaitsee myös valokuvista: vielä 80-luvulla piispoilla oli tuomiokapituleissa ja kirkolliskouksessa kravatti, kun taas nykyään näkee violetta virkapaitaa.

Piispanviran merkityksen vahvistumisen myötä on tapahtunut myös diakonian viran vahvistumista. Diakonaattiuudistus, niin keskeneräinen kuin vielä onkin, etenee koko ajan. Porvoon julistuksessa olemmekin sitoutuneet ”pyrkimään yhteiseen näkemykseen diakonin virasta” (Porvoo 58 b vii). Tässä ei ole tarkoitus, että toinen kirkko omaksuisi toisen käsityksen, vaan kumpikin oppii toiselta. Me liikumme molemmat, mutta päinvastaisiin suuntiin – nimittäin toisiamme kohti. Siinä, missä anglikaanit haluavat oppia luterilaisilta pysyvän, sosiaaliin palvelutehtäviin keskittyvän diakonian viran merkitystä, on luterilaisten syytä oppia anglikaaneilta diakonian viran yhteyttä jumalanpalvelukseen. Sain tästä viimeksi muistutuksen synodaalikokouksemme yhteydessä, kun ystävyshiippakunnastamme Manchesteristä saapunut piispa kertoi ihaillen seuranneensa kirkkomme diakonien antaumusta ja asiantuntemusta. Diakonia on suuri voima kirkolle; niin suuri, että sitä hoitava virka

on syytä tuoda osaksi jumalanpalvelusta. Viikkinen liittyy ihmisen liturgiaan. Meillä piispainkokous tuskin voisi enää ehdottaa diakonian virkaan viikkinen kaavan poistamista, kuten vielä 80-luvun alussa; tässä jos missä näkyy ekumeenisen oppimisen merkitys.

Virkaan viikkinen ohella Porvoo on vaikuttanut jumalanpalvelusuudistuksessa kirkon sakramentaalisen luonteen vahvistumista. Osallistuminen ekumeeniseen liikkeeseen on tuonut kirkkoamme syvemmän tietoisuuden kumppanuuskirkkojemme liturgioista. Vaikka meillä on Porvoon julkilausuman vastustajien keskuudesta muistutettu anglikaanisen ehtoollisteologian reformaatioaikaisesta kalvinistisesta taustasta, on samalla todettava, että olemme itse kirkkona oppineet paljon ehtoollismessun arvokkaasta ja rikkaasta, Kristuksen reaalista läsnäoloa korostavasta liturgisesta toimittamisesta nimenomaan Porvoon sopimuksen myötä, koska se on saattanut pappejamme ja piispojamme osallistumaan anglikaanisiin messuihin. Tässä meitä on auttanut myös läheinen yhteys naapuriiimme Ruotsiin, jossa on pitkään ollut meitä syvempi tietoisuus luterilaisen liturgian ”katolisesta” luonteesta.

Porvoon julkilausuman teologisesta vaikutuksesta on vielä mainittava erityisesti kansainvälinen, tai suorastaan globaali ulottuvuus. Kun luterilaisten ja anglikaanisten kirkkojen keskinäiset sopimukset ovat alkaneet vaikuttaa, se on säteillyt myös näiden kirkkoperheiden maailmanyhteisöjen keskinäisiin suhteisiin. Tässä ei luonnollisestikaan ole Porvoo ainoa tekijä; jo ennen sitä ehti Saksan ja Englannin kirkkojen välinen *Meissenin sopimus* tuoda maailmankommuunioita lähemmäs toisiaan, ja Porvoolle teologiselta metodiltaan ja ykseyskäsitykseltään läheistä sukua olevat Yhdysvaltain ja Kanadan kirkkojen sopimukset *Called to Common Mission* sekä *Waterloo* ovat tiivistäneet niiden yhteistyötä. Viimeisimpänä merkinä tästä on Anglikaaninen kirkkoyhteisö liittynyt Luterilaisen Maailmanliiton kutsuun viettää reformaation merkkivuotta samalla teemalla sen kanssa, ja samoin se on suosittelut jäsenkirkkoilleen liittymistä Yhteiseen julistukseen vanhurskauttamisopista. Samaan aikaan luterilaiset ja anglikaaniset sopimuskirkot etsivät tietä sopimustensa yhteen saattamiseksi siten, että vaikkapa Porvoon julistuksen piirissä olevat kirkot olisivat samalla myös Yhdysvaltain ja Kanadan kirkkojen sopimusten piirissä.

Porvoon julkilausuman missionaarinen vaikutus

Lopuksi voisin puhua Porvoon julkilausuman merkityksestä kirkkojen käytännön seurakuntatyön kan-

nalta. En kuitenkaan haluaisi kutsua sitä ”toiminnalliseksi” merkitykseksi vaan missionaariseksi. Porvoon julkilausuma lähtee liikkeelle kirkon yhteisestä tehtävästä ja piirtää kuvan maailmaan lähetetystä yhteisöstä, jonka tehtävänä on olla Jumalan työväline hänen lopullisen päämääränsä toteuttamiseksi. Kirkko todistaa palvelullaan ja julistuksellaan Jumalan valtakunnan todellisuudesta (Porvoo 19–20).

Kirkko toteuttaa tehtävänsä sananjulistuksen ja sakramenttien jakamisen kautta. Julistuksen ensimmäinen sitoumus koskeekin yhteistä elämää missiossa ja palvelussa, rukousta toinen toistensa puolesta ja toistensa ja kanssa sekä voimavarojen jakamista (Porvoo 58 b i). Käytännössä meillä on tehty näin esimerkiksi siellä, missä on järjestetty englanninkielisiä jumalanpalveluksia yhdessä. Tampereen ev.-lut. seurakuntayhtymän piirissä toimii Englannin kirkon Euroopan hiippakuntaan järjestäytynyt seurakunta nimeltään *International Congregation Christ the King*. Se käyttää yhtä luterilaista kirkkorakennusta ja sitä palvelevat luterilaisen seurakuntayhtymän papit, joille Canterburyn arkkipiispa on myöntänyt luvan toimiutuksiin Englannin kirkon käsikirjan mukaan. Muuallakin Suomessa on luterilaisia pappeja, jotka toimittavat anglikaanisia palveluksia, joskaan en ole kuullut aivan yhtä pitkälle menevistä ekumeenisista järjestelyistä. Tällä seurakunnalla on ikään kuin kahdenlainen kaitseminen; luterilaisten pappien osalta Tampereen piispan ja anglikaanisen papin osalta Gibraltarin piispan taholta.

Toinen hyvä esimerkki yhteistyöstä on ystävyshiippakuntatoiminta, jota on rakennettu Tampereen ja Manchesterin sekä Espoon ja Edinburghin välillä. Se on sisältänyt vuosien varrella erilaisia toimintoja alkaen seurakuntien välisistä ystävyssuhteista ja pappien vierailuista ja osallistumisista kokouksiin, aina vakavampiin teologisiin tutkimusprojekteihin ja lyhytaikaiseen työtekijävaihtoon asti. Joitakin vuosia sitten Tampereen hiippakunnalla oli Manchesterin kanssa yhteinen kontekstuaalisen teologian tutkimusprojekti nimeltä *Urban Faith*, joka koski kirkkojen roolia sekularisoituvassa ja monikulttuurisessa toimintaympäristössä. Nyt projekti jatkuu fokusoituneena verkostoitumiseen ja yhteisöjen rakentamiseen.

Varsin hedelmälliseksi on viime vuosina kehittynyt Tampereen ja Manchesterin rippikouluysteistyö. Joka kesä yksi tamperelainen rippikouluryhmä matkustaa Englantiin pitämään yhteistä leiriä sikäläisen nuorison kanssa, ja vastaavasti Manchesterista tulee nuorisoryhmä pitämään leiriä yhdessä tamperelaisten nuorten kanssa. Itse rippikouluopetus tapahtuu erikseen, mutta ryhmillä on myös yhteistä ohjelmaa. Siinä oppii

paitsi kieltä ja kansainvälisyyttä, myös kristillisen uskon salaisuuksia.

Rippikouluysteistyö poiki viime vuonna nuorisotyöntekijöiden vaihtoa. Meillä oli kolme kuukautta Manchesterin hiippakunnan nuorisosihteeri tekemässä työtä Tampereella ja jonkin verran erällä muilla paikkakunnilla. Samalla hän laati tutkielmaa rippileirimme isostoiminnasta voidakseen kehittää jotakin vastaavaa Englannissa. Ajatus on, että nuorista kasvaa tulevaisuuden johtajia, ei vain riparin vastuunkantajia eikä vain aktiivisia seurakuntanuoria. Vastaavasti meiltä on lähdössä ensi keväänä nuorisotyönohjaaja kolmeksi kuukaudeksi Manchesteriin. Tällainen hie-man pidempi vaihto tuottaa ihmiseen syvemmän oppimiskokemuksen kuin lyhyt tutustumismatka, jollaisia ei toki pidä väheksyä.

Olemme myös yrittäneet viritellä ystävyshiippakuntatoiminnan missionaarista ulottuvuutta globaaliin etelään. Nimittäin sekä Tampereella että Manchesterilla on ystävyshiippakunta myös Namibiassa, toisella luterilainen ja toisella anglikaaninen. Kun Luterilaisen maailmanliiton yleiskokous pidetään ensi toukokuussa Namibian Windhoekissa, olemme täältäpäin halunneet rohkaista kumppaneitamme valmistautumaan ekumeenisessa yhteistyössä reformaation merkkivuoteen ja tuohon yleiskokoukseen. Olemme vinkanneet, että kirkot voisivat esimerkiksi Paulinum pappismissionaarisissa käsitellä yleiskokouksen kolmea alateemaa jollakin Namibialle ominaisella kontekstuaalisella tavalla. Mitä voisivat luterilaisten, anglikaanien ja muiden kristittyjen mielestä eteläisessä Afrikassa lauseet Pelastus – ei kauppatavaraa; Ihmiset – ei kauppatavaraa; Luomakunta – ei kauppatavaraa?

Näissä teemoissa voisi avautua paitsi Porvoon sopimuksen pohjoiseurooppalainen akseli globaaliin suuntaan, myös kirkkojemme ekumeeninen itseymmärrys muuttua yhteiseksi missioksi ja maailman palvelemiseksi. Se ei olisi ollenkaan hassumpi tulos yhteisen julkilausuman 20 vuodelta.

Ekumeenisten metodien mahdollisuudet ja rajoitukset: Porvoo, differentioitu konsensus ja ekumenian uudet tuulet?

Tomi Karttunen

1. Ekumenian teologia

Toisinaan törmää vieläkin käsitykseen, jonka mukaan ekumeniassa olisi kyse ensisijaisesti kirkollisesta diplomatiasta eli keskinäisen sovinnon ja rauhan "ireenisestä" etsimisestä suhdetoiminnan ja kompromissien kautta häiritsevän totuuskysymyksen jäädessä sivumalle. Toki yhteyden rakentaminen edellyttää keskinäistä kohtaamista, ystävyyttä ja toisen kunnioittavaa ja arvostavaa kohtaamista. Ei myöskään aina ole oikea aika nostaa niin sanotusti kissaa pöydälle. Silti myös yhteyden rakentamiseen *fellowship*-näkökulmasta kuuluu erottamattomasti avoimuus, rehellisyys ja luottamus. Luottamus ja luottamuspääoma puolestaan rakentuvat hitaasti toiseen tutustumisen ja toisen aitouteen luottamaan oppimisen kautta. Hengellinen yhteys edellyttää näkemystä ja kokemusta yhteisestä kristillisestä uskosta ja sen sisällön sanoittamista yhdessä ja erikseen – rukousta ja työn tekemistä niin teologisten keskustelujen kuin käytännön yhteistyönkin muodossa.

Kun pohditaan kysymystä kirkon näkyvään ykseyteen (*unity*) tähtäävän ekumeenisen toiminnan metodologiasta, on paikallaan samalla alleviivata sen yhteyttä kirkon elämän lähteeseen. Kristuksen kirkon näkyvän ykseyden ja kristittyjen välisen yhteyden tavoittelun perusta on uskossa kolmiyhteiseen Jumalaan ja yhteen Herran Jeesuksen Kristuksen kirkkoon, hänen ruumiiseensa – samalla kertaa näkyvään ja kätkettyyn, ei platoniseen ideaan. Taustalla on ihmisen luominen Jumalan kuvaksi ja kaltaisuuteen sekä ihmiskunnan sovittaminen ja lunastaminen Ihmiseksitulon, Ristiinnaulitsemisen ja Ylösnousemuksen myötä elämään uskon kautta "Kristuksessa". Pyhä Henki puhalttaa elämän kirkkoon Sanan ja sakramenttien välittämän pelastavan armon kautta.

Korostus, että ekumenian perusta ja tausta on syvästi hengellinen ja teologinen on ollut erityisen keskeinen Vatikaanin II kirkolliskokouksen jälkeen. Se sopii erinomaisesti myös Lutherin näkyyn, jossa teologinen ja hengellinen, trinitaaris-kristologinen

uskon ydin on kirkon elämän keskuksessa. Ekumeniaan kattaa niin uskon sisältöön kuin tuon sisällön näkymiseen kirkkojen elämässä liittyviä kysymyksiä ja on samalla kytköksissä kirkon lähettämiseen kaikkialle maailmaan, *oikonomiaan* (kr. asuttu maailma). Jo luomisen ja lunastuksen yhteenkuuluvaisuuden ajatus edellyttää, että ihmiskunnan ykseyttä ja kirkon ykseyttä ei voida erottaa toisistaan. Lähetys, diakonia ja rauhantyö liittyvätkin läheisesti kysymykseen kirkon ykseydestä. Näin on ollut kirkon historian alkuajoista asti, ja samat kysymykset ovat olleet polttavia myös modernin ekumeenisen liikkeen perustamisesta asti lähetyksen vuosisadan 1800-luvun jälkeen koittaneen maailmansotien ja kirkon vuosisadan kontekstissa – ja jälleen tänään.

Ekumeenisen toiminnan menetelmät eivät toimi tyhjiössä, vaan ne kytkeytyvät ekumeenisen liikkeen piirissä syntyneisiin ykseysmalleihin. Ykseysmalli muodostaa ekumeenisen toiminnan vision tai pitkän tähtäimen tavoitteen ja metodi taas osoittaa tien, jota pitkin tulisi kulkea, millaisia menetelmiä tulisi käyttää. Osittain menetelmä voi olla myös jo ikään kuin välitavoite itsessään ja perustana pitemmälle meneville johtopäätöksille tiellä kohti syvenevää yhteyttä ja ykseyttä. Liitänkin tässä metodologisen pohdinnan kiinteästi erilaisten strategis-visionaaristen ykseysmallien kehykseen enkä keskity vain operatiiviseen metodologiaan.

2. Ekumeeniset ykseysmallit

2.1. Orgaaninen ykseys ja yhdistyneet/yhdistyvät kirkot

Faith and Order -liikkeen toisessa maailmankonferenssissa Edinburghissa 1937 hahmoteltu ykseysmalli tähtäsi orgaaniseen ykseyteen, jossa tunnustukselliset identiteetit menettäisivät merkityksensä. New Delhin 1961 yleiskokouksessa tämä muotoiltiin: "...uskomme, että se ykseys, joka on sekä Jumalan tahto että hä-

nen lahjansa kirkolleen, tulee näkyväksi silloin, kun Pyhä Henki tuo kussakin paikassa kaikki ne, jotka on kastettu Jeesukseen Kristukseen ja jotka tunnustavat hänet Herraksi ja Vapahtajaksi, yhteen sitoutuvaan yhteyteen.” Orgaanisessa ykseydessä aiemmista tunnustuskunnallisista identiteeteistä luovuttaisiin ja sovitettaisiin uuden kirkon opillisesta perustasta, kirkkojärjestyksestä jne., niin ettei minkään kirkon opillinen identiteetti yksin määrittäisi uuden kirkon identiteettiä. Ajateltiin, että uusi identiteetti löydetäisiin fuusioituneessa kirkossa, kun aiempi identiteetti olisi jätetty sivuun: A + B = C. Tunnetuin esimerkki tällaisesta orgaanisesta yhdistymisestä on Etelä-Intian kirkko.

Fuusioitumisen tuloksena syntyneet yhdistyneet tai yhdistyvät kirkot (*united and uniting churches*) eivät ole mitä tahansa kristillistä perinnettä edustavia, vaan tyypillisesti protestanttisia kirkkoja. Yhdistyneitä kirkkoja on syntynyt myös sitä kautta, että hallitsija tai puoluediktatuuri on pakottanut protestanttisia kirkkoja yhdistymään. Esimerkiksi vanhapreussilainen uniioni syntyi 1817 Fredrik Wilhelm III:n päätösten kautta yhdistäen suuren osan Saksan luterilaisista ja reformoiduista yhdeksi kirkoksi. Saksan ja Keski-Euroopan luterilaisten ja reformoitujen välille kirkollisen yhteyden laajemmin luoneen vuoden 1973 Leuenbergin konkordian jälkeen tilanne on nykyään se, että Saksassa esimerkiksi oppilaitokset eivät käytännöllisesti katsoen enää tarjoa luterilaista, vaan yleisprotestanttista teologista opetusta. Luterilaiset korostukset elävät paikallisseurakunnissa ja osassa Saksan evankelisen kirkon maakirkkoja sekä Yhdistyneessä luterilaisessa kirkossa ja Luterilaisen maailmanliiton Saksan kansalliskomiteassa.

Ekumeenisten keskustelujen ja muun vuorovaikutuksen edistyttyä sekä kirkkojen voimavarojen ehtyessä jäsenkadon myötä sekularisoituneessa toimintaympäristössä protestanttiset vähemmistökirkot ovat monin paikoin yhdistyneet, esimerkkinä reformoitujen ja pienten luterilaisten kirkkojen yhdistymisistä Hollannin protestanttinen kirkko (2004) ja Ranskan yhdistynyt protestanttinen kirkko (2013). Ruotsissa puolestaan yhdistyivät baptistit, metodistit ja vapaa-kirkolliset 2011 Ekumeniakyrkan-nimellä, englanniksi Uniting Church in Sweden.

2.2. Konsiliaarisen yhteyden malli

Jos orgaanisen ykseyden malli oli pinnalla 1930-luvulta lähtien, ratkaisevan käänteen uuteen metodologiaan toi roomalaiskatolisen kirkon mukaantulo Faith and Order -komission työhön sekä Vatikaanin toinen kirkolliskokous 60-luvulla. Roomalaiskatolinen malli suosi bilateraalaisia dialogeja, eikä enää nähty vastak-

kainasettelua tunnustuksellisen identiteetin ja ekumeenisen avoimuuden välillä. Ekumeniadekreetin *Unitatis redintegratio* mukaan luovutaan sekä konversion että synteessin ajatuksesta ja tavoitellaan opillista konsensusta, teologista yhteisymmärrystä, jonka pohjalta näkyvä ykseys voitaisiin saavuttaa. Faith and Order -komission piirissä syntyi metodologia, joka vahvisti tavoitteena olevan ”ykseys erilaisuudessa” (*unity in diversity*) konsensuksen ja *konvergenssin* menetelmiä käyttäen. Annettiin tilaa omalle tunnustukselliselle identiteetille (vrt. luterilainen ja ekumeeninen). Tämä näky johti kehittämään ajatusta kirkon ykseydestä *koinonia*-käsitteen (yhteys, osallisuus, jakaminen) pohjalta.

Jo 1961 Kirkkojen maailmanneuvoston New Delhin yleiskokouksessa, kun järjestön ekumeenisen työskentelyn tavoitteeksi asetettiin ”kirkon näkyvä ykseys”, alettiin muotoilla konsiliaarisen ykseyden mallia. Sitä kehitettiin eteenpäin Uppsalassa 1968 ja etenkin Nairobissa 1975. Tavoitteena ei ole vain paikalliskirkon ykseys, vaan ykseys ja yhteys viime kädessä maailmanlaajassa merkityksessä. Perusajatuksena oli, että Kristuksen kirkon universaali ykseys ilmenee konsiliaarisessa yhteydessä paikallisten kirkkojen välillä, jotka ovat yhteydessä ja ykseydessä (*truly united*) keskenään. Nairobissa 1975 muotoiltiin: ”Yksi Kirkko on ymmärrettävä keskenään todella yhtyneiden paikalliskirkkojen konsiliaarisesti yhteydeksi. Tässä konsiliaarisessa yhteydessä kukin paikalliskirkko, yhteydessä toisten kanssa omaa katolisuuden täyteyden, todistaa samaa apostolista uskoa ja tunnustaa sen vuoksi muut samaan Kristuksen kirkkoon kuuluviksi ja saman Hengen johtamiksi.”

Konsiliaarisen yhteyden käsite on kuitenkin itsessään suhteellisen abstrakti käsite. Niinpä 1980-luvulta alkaen alettiin syventää ajatusta kirkon ykseydestä uusitamentillisen ja vanhakirkollisen *koinonia*-käsitteen pohjalta. Ensimmäinen tähän keskusteluvaiheeseen liittyvä malli on Luterilaisen maailmanliiton piirissä syntynyt ”sovitetun erilaisuuden malli” (*unity in reconciled diversity*).

2.3. Sovitetun erilaisuuden malli ja Leuenbergin konkordia

Jos konsiliaarisen ykseyden malli pyrki ottamaan orgaanisen ykseyden mallia realistisemmin huomioon erilaiset kirkolliset traditiot monenkeskisissä dialogeissa saatujen kokemusten pohjalta, mutta uhkasi jäädä sisällöllisesti ohueksi, ”sovitetun erilaisuuden mallin” taustalla olivat Vatikaanin II kirkolliskokouksen jälkeen vauhtia saaneet kahdenväliset dialogit ja niissä saadut kokemukset. Sisällöllinen näkökulma

oli näissä dialogeissa tarkemmin esillä kuin yleisissä monenkeskisissä dialogeissa. "Sovitettu erilaisuus" on yksi tapa, miten "ykseys erilaisuudessa" voitaisiin ymmärtää. Kyse ei ole vain sen toteamisesta, että yhteinen usko yhdistää erilaisia, vaan erilaiset opinkäsitykset asetetaan myös keskustelemaan keskenään, niin että sovinto nojaisi yhteisymmärryksen sanoittamiseen ja sen koettelemiseen, ovatko erilaiset opilliset ja kirkon organisaatioon liittyvät teologiset käsitykset tosiasiallisesti kirkkoja erottavia.

Lorenz Grönvik kuvaa tätä, erityisesti Luterilaista maailmanliittoa lähellä olevan Strasbourgin ekumeenisen instituutin kehittälemää, sovitetun erilaisuuden mallia näin: "...tunnustukselliset perinteet muodostavat sinänsä legitiimin osan yhden universaalisen kirkon elämässä. Edellytys ja ehto kirkon ykseyden kannalta on tällöin, että nämä perinteet ja kirkkokunnat löytävät tien siihen, että niiden välinen erilaisuus olisi sovitettu erilaisuus, että kirkkojen välillä olevat uskoa koskevat vastakohdat sovitetaan, että kirkot tunnustavat toistensa sakramentit ja virat sekä että kirkot ja tunnustusperinteet sovitetussa ykseydessä voisivat olla avoimia toisilleen ja oppimassa toisten traditioista ja elämästä. Matkalla kohti tätä päämäärää myös bilateraaliset dialogit ovat tuomassa oman kontribuutionensa sekä uskoa koskevan konsensuksen etsimisessä että askeleittaisessa löytämisessä että myös muutoin kirkkojen välisessä vuorovaikutuksessa."¹

Käsite "sovitettu erilaisuus" oli mainittu jo v. 1974 asiakirjassa *The Ecumenical Role of the World Confessional Families in the One Ecumenical Movement*. LML:n Dar es Salaamin yleiskokous 1977 suhtautui myönteisesti tähän malliin. Kokouksen julkilausumassa todettiin: "Käsite sisältää ekumeenisesta yhteydestä jo aiemmin lausutun tosiasian ja kehittää sitä edelleen, nimittäin havainnon, että ekumeeninen yhteys säilyttää ja sulattaa itseensä tunnustukselliset traditiot kaikkine eroineen ja erikoispiiriteineen."² Malli ei kuitenkaan ollut tarkoitettu täydelliseksi ja lopulliseksi esitykseksi siitä, miten ekumeenisessa pyrkimyksessä kohti kirkon näkyvää ykseyttä edetään. Luterilainen maailmanliitto ei myöskään virallisesti hyväksynyt tätä ykseysmallia, vaikka pitikin sitä käyttökelpoisena välineenä. Perusteluna hyväksyvälle asenteelle oli se, että tätä tietä kohti ykseyttä edettäessä ei tarvitse muutta mutkitta luopua tunnustuksellisista traditioista eikä kirkkokunnallisesta omaleimaisuudesta.

Sovitetun erilaisuuden malli oli saanut virikkeitä v. 1973 allekirjoitetun Leuenbergin konkordian metodista, joka loi kirkollisen yhteyden Keski-Euroopan valtaviiran luterilaisten ja reformoitujen välille. Tämä ykseysmalli on saanut pohjaideansa Augsburgin tunnustuksen artiklasta 7: "Kirkolliseen ykseyteen riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakramenttien oikeasta toimittamisesta". Jo varhain kritikot Saksassa, Suomessa ja muualla kiinnittivät huomiota siihen, että mallilla on luterilaisesta näkökulmasta – katolisesta tai ortodoksisesta puhumattakaan – problemaattinen muuta kokonaisuudesta. Yhteyden perustan (Grund) luova "yhteinen ymmärrys evankeliumista" jättää sisällöllisiä kysymysmerkkejä – varsinkin, kun sitä perustellaan aktuaalista "sanantapahtumaa" tai "vanhurskauttamisen tapahtumaa" painottamalla. Luterilainen painotus Kristuksen reaalisesta läsnäolosta ei ole esillä, vaikka ylösnousseen Kristuksen läsnäoloon sinänsä tunnustaudutaan. Keskuksessa on aktuaalinen uskon relaatio ja ilmoituksen tapahtuminen.

Leuenbergin konkordian mukaan tunnustukselliset dokumentit jäävät voimaan, mutta ne ymmärretään olennaisesti historiallisiksi dokumenteiksi. Asiakirjassa todetaan, että on opittu "erottamaan reformaation tunnustusten perustava todistus niiden historiaan sidotuista ajattelun muodoista". Se mikä tuo "perustava todistus" on, jää varsin yleisluonteiseksi ja redusoituu pitkälti forensisestisesti ymmärrettyyn käsitykseen "vanhurskauttamisen tapahtumasta" – ei siis yhteiseen käsitykseen vanhurskauttamisopista sinänsä. Suomalaisessa keskustelussa kiinnitettiin huomiota uuskantilaisen filosofian ja siihen nojaavan uusprotestanttisen sekä myös dialektisen ja eksistentiaalisen teologian vaikutukseen Leuenbergin konkordian ekumeeniseen metodiin. Kantilais-protestanttisesti orientoitunut ajattelumalli asettaa aksiomaattiseksi lähtökohdaksi Grund-Gestalt-distinktion, jonka mukaan keskuksessa on kirkko Valistuksen jälkeisessä maailmassa sanomaa tulkitsevana julistusyhteisönä. Traditioon, kirkon sakramentaalisuuteen ja virkarakenteeseen liittyvät kysymykset ovat tästä näkökulmasta toisen kertaluvun kysymyksiä. Keskuksessa on "Grund" eli "perusta" tai "evankeliumin keskus" vanhurskauttamistapahtumana – "Gestalt" eli hahmo, näkyvän kirkon konkreettinen hahmo jää toissijaiseksi.

1 Grönvik 1993, 149–150.

2 Grönvik 1993, 151 lainaa julkaisua Uusi yhteisö Kristuksessa. Luterilaisen maailmanliiton VI yleiskokous Dar es Salaamissa 13.–26.6.1977. Kuopio 1978, 182–183.

Toisin kuin LML:n Dar es Salaamin yleiskokouksen pohdintoissa sovitetusta erilaisuudesta, Leuenbergin kirkkoyhteisössä, myöhemmin Euroopan protestanttien kirkkojen yhteisössä, on pidetty varsin tiukasti kiinni Leuenbergin konkordian ekumeenisesta metodista, jossa kysymys ”evankeliumin keskuksesta” Grund-Gestalt -erottelun pohjalta on lähtökohta, josta lähdetään liikkeelle ja johon palataan. Se, että kirkollinen yhteys julistetaan ”evankeliumin yhteisen ymmärtämisen pohjalta” ei ole kuitenkaan osoittautunut ongelmattomaksi. Esimerkiksi kirkkoyhteisön (*Kirchengemeinschaft/Church communion*) keskinäinen yhteys on jäänyt varsin väljäksi. Jos protestanttiset kirkot vielä pystyvätkin jäsentämään keskinäisen yhteytensä tämän mallin pohjalta, ongelmia tulee suhteessa anglikaaneihin, ortodokseihin ja roomalaiskatolisiin. Voidaan sanoa, että avainkäsite on tällöin kysymys kirkon sakramentaalisuudesta ja sen konkreettisesta ymmärtämisestä. Esimerkiksi katoliset kriitikot ovat puhuneet Leuenbergin yhteisön kontekstissa sarkastisesti ”sovittamattoman erilaisuuden mallista”.

Sakramentaalisesta kirkkokäsityksestä käsin ei hevin suostuta rakentamaan yhteyttä modernin protestantismien ehtojen pohjalta, vaikka keskusteluihin tiestä eteenpäin onkin oltu valmiita. Myös Euroopan protestanttien parissa asiaan on kiinnitetty viime vuosina huomiota ja esitetty ajatuksia ”kirkkoyhteisön” kehittämiseksi tiiviimmäksi yhteisöksi. Monille luterilaisille historiallisten tunnustusten sivuuttaminen on edelleen ongelma myös Saksassa, kun vuonna 2015 kirkolliskokous päätti, että Saksan evankelinen kirkko on virallisesti ”kirkko” jäsenkirkkojensa kautta ilman, että kirkon tunnustusperustaa oltaisiin määritelty muuten kuin viittaamalla Leuenbergin konkordiaan. Nyt luterilaiset pyrkivätkin Saksassa jälleen lisäämään itsenäisyyttään.

Luterilaisen maailmanliiton Dar es Salaamin kokouksessa tähdennettiin, että ”sovitettun erilaisuuden” malli ei ole kilpailija ”konsiliaarisen ykseyden” mallille. Kumminkin pitävät kiinni siitä, että ”Kristillinen ykseys tarkoittaa ykseyttä erilaisuudessa, ei yksimuotoisuutta.” Konsiliaarisessa ykseydessä ei kuitenkaan LML:n näkökulmasta oteta riittävästi huomioon tunnustuksellisten erojen oikeutusta ja niiden säilyttämistä ”sovitettuna eroina” osoituksena Kristuksen yhden ruumiin sisällä vallitsevasta ”oikeutetusta ja välttämättömän tarpeellisesta monimuotoisuudesta”. Silti yleiskokouksessa pidettiin kiinni siitä, että apostolinen usko on yksi ja että tarvitaan konsiliaarisia rakenteita

ja konsiliaarista toimintaa. Vaikka luterilaisuudessa on ollut tiettyä ”stuktuurilegalismin” pelkoa, ei kaikkia yhteisiä rakenteita torjuta. Varsinkin nykytilanteessa, jossa haasteet ovat yhä enemmän maailmanlaajuisia, kirkot tarvitsevat laajempia konsiliaarisia rakenteita. Myös piispuudella on konsiliaarisen yhteyden kannalta oma merkityksensä ja tehtävänsä. Tästä näkökulmasta uudet konsiliaariset rakenteet voidaan nähdä uutena mahdollisuutena kirkkojen yhteiselle todistukselle ja palvelulle.³

2.4. Sovitettu erilaisuus ja ”differentioitu konsensus”

Jos sovitettun erilaisuuden mallin ainakin tiettyä tulkintaa on karrikoiden kuvattu vallitsevien erojen oikeuttamiseksi evankeliumin ”yhteisen ymmärtämisen” sateenvarjon alla, on Strasbourgissa myös jatkokehritelty ekumeenisesta metodia, joka olisi paremmin esimerkiksi roomalaiskatolilaisten hyväksyttävissä, koska heidän ajattelumallinsa nojaa konsensukseen. Opettaahan kirkko lähtökohtaisesti sitä, mitä on ”aina ja kaikkialla uskottu” – apostolista uskon talletusta osana yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon uskoa. Silti, kuten Montrealin 1963 Faith and Order -konferenssi totesi, myös tämän tradition keskus on Traditio isolla T:llä eli Kristus:

”Lähtökohtanamme on, että elämme kaikki traditiossa, joka palautuu meidän Herraamme ja jonka juuret ovat Vanhassa Testamentissa. Olemme kaikki kiittolaisuudenvelassa tälle traditiolle, koska olemme saaneet ilmoitetun totuuden, evankeliumin, siten, että se on välittynyt sukupolvelta toiselle. Siksi voimme sanoa, että elämme kristittyinä evankeliumin Traditiosta (kerygman paradosis), josta todistaa Raamattu ja joka on välittynyt kirkossa ja kirkon toimesta Pyhän Hengen voiman avulla. Traditio sanan tässä merkityksessä aktualisoituu Sanan saarnaamisessa, sakramenttien jakamisessa ja jumalanpalveluksessa, kristillisessä opetuksessa ja teologiassa sekä lähetystyössä ja kirkon jäsenten elämällään antamassa Kristus-todistuksessa.

Se, mitä traditioprosessissa välitetään, on kristillinen usko, joka ei ole vain tiettyjen oppien summa, vaan Pyhän Hengen työn välittämä elävä todellisuus. Voimme puhua kristillisestä Traditiosta (isolla alkukirjaimella), jonka sisältönä on Jumalan ilmoitus ja itsensä antaminen Kristuksessa ja joka on läsnä kirkon elämässä.

Tämä Traditio, joka on Pyhän Hengen työtä, on kuitenkin ruumiillistunut traditioissa (tämän sanan kummassa-

kin mielessä tarkoittaen sekä ilmaisumuotojen erilaisuutta että eri yhteisöjä). Kristillisen historian traditioiden ja Tradition välillä on tehtävä ero, mutta ne ovat yhteydessä keskenään. Nämä traditiot ovat erilaisin historiallisin muodoin esiintyneitä ilmaisuja ja ilmentymiä siitä yhdestä totuudesta ja todellisuudesta, joka on Kristus."

Vatikaanin II konsiilin ekumenia-dekreetissä *Unitatis redintegratio* (UR 11) lähdettiin liikkeelle "totuuden hierarkkisuudesta" hivenen tämän Traditio-traditiot-erottelun tapaan: "Kirkon opille uskollisina pitää katolisten teologien ekumeenisessa keskustelussa tutkiessaan jumalallisia salaisuuksia yhdessä erossa olevien veljien kanssa osoittaa totuudellisuutta, rakkautta ja nöyryyttä. Verrattaessa oppeja keskenään heidän tulee muistaa, että katolisen opin mukaan on olemassa eräänlainen totuuksien arvojärjestys eli 'hierarkia', aina sen mukaan minkälaisessa suhteessa ne ovat kristillisen opin perustaan. Siten valmistetaan tietä, jolla tämä veljellinen kilpailu innostaa kaikkia Kristuksen tutkimattomien rikkauksien [25] syvempään tuntemiseen ja selvempään ilmaisemiseen."

Ensimmäisessä kansainvälisen luterilais-katolisen dialogin julkaisussa, ns. Maltan raportissa (1972) käytettiin aluksi "evangeliumin keskus" -menetelmästä vaikutteita saanutta metodologiaa, mutta sittemmin "totuuksien hierarkia" -ajatuksista vaikutteita ammentaan kehiteltiin menetelmää enemmän konsensus-ekumenian suuntaan. Jotta painopistettä saataisiin enemmän konsensuksen suuntaan, ei viime vuosikymmeninä olekaan juuri puhuttu enää "sovitetusta erilaisuudesta" vaan "differentioidusta konsensuksesta", jota sovellettiin etenkin luterilais-katolisessa *Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista* (1999), mutta myös monissa muissa ekumeenisissa dialogeissa tämän jälkeen.

"Differentioidun konsensuksen" perusajatus on, että kristillisestä opista puhuttaessa sanotaan ensin yhdessä yhteisellä kielellä ne "perustotuudet", jotka ovat keskeisiä sekä kyseisen opin sisällön ja tarkoituksen ilmaisemiseksi että aiemmin kiistanalaisen kysymyksen tai kysymysten ratkaisemiseksi positiivisesta sisällöstä käsin. Tämän jälkeen selvennetään saavutetun konsensuksen merkitystä eri tunnustusperinteiden omalla kielellä, niin että erityiskorostukset ja painotukset voidaan tuoda esiin – kuitenkin niin, että saavutettu konsensus ei rikkoudu, vaan erilaisten traditioiden merkitys selostetaan konsensusta rikkomatta, avoimena toiselle. Päätteeksi voidaan vielä sanoa selvästi myös ne asiat, jotka mahdollisesti tarvitsevat lisäselvitystä konsensuksen lisäämiseksi ja vahvistamiseksi, niin että voitaisiin ottaa yhä konkreettisempia askeleita kohti kirkon näkyvää ykseyttä. On siis

olemassa perustaso, joka muodostaa pohjan konsensukselle olematta yleinen, välttävä sopimus tai kompromissi vaan aito opin ja uskon ilmaus. Toisella tasolla on jäljelle jääviä eroja, jotka ovat kyllä todellisia ja vakavasti otettavia sekä mahdollista jatkotyöskentelyä vaativia, mutta niiden arvioidaan olevan siedettäviä katsottaessa ensimmäisen tason konsensusta uskon perustotuuksista.

"Differentioitu" tai "differentioiva" konsensus voidaan nähdä sekä menetelmänä että mallina tai tietyntä päämääränä, jota kohti pyritään muitakin menetelmiä käyttäen kuin konsensusmuotoiluja kehitellen. Tässä mielessä Minna Hietamäen väitöskirjassaan *Agreeable Agreement* esittämä kritiikki, jonka mukaan syntyy sekaannusta, jos kutsutaan "differentioitua konsensusta" ekumeeniseksi metodiksi, on varteenotettavaa. Ekumeenisten ykseysmallien näkökulmasta se on tästä huolimatta yksi tulokselliseksi osoittautunut menetelmä tai alatavoite, joka edellyttää erottelua "itse asian" ja sen eri kielellisten, kulttuuristen, historiallisten tai muuten kontekstuaalisten ilmaisujen välillä ja joka kerryttää yhteisymmärrystä, niin että lopulta tulisi olla rohkeutta ottaa konkreettisia askelia kirkon näkyvän ykseyden tiellä eteenpäin. Kyse ei siis ole abstraktista vaan kielellisesti ilmaistavasta "perustotuudesta", jossa yhteisesti sanottava muotoillaan yhdessä.

Vaikka esimerkiksi luterilais-katolisessa dialogissa onkin saavutettu yhteinen julistus vanhurskauttamisopista, ei vielä ole saavutettu ehtoollisyhteyttä kirkollisen yhteyden, kommuunion syvimpänä ilmaisuna, vaikka yhteisen kasteen pohjalta on jo yhteys, kommuunio Kristuksessa. Pitkän tähtäimen tavoite on – vanhakirkollisesta kommuunio-ekkleesiologiasta inspiraatiota hakien – paikalliskirkkojen yhteys eli kommuunioiden kommuunio. Differentioitu konsensus on tästä näkökulmasta "viimeistä edellinen" (*penultimate*), ei vielä "viimeinen" (*ultimate*) eli ykseyden ja yhteyden toteutuminen kirkon näkyvänä ykseytenä osoituksena kristillisen uskon ja kirkon katolisen perinteen rikkaudesta ja täyteydestä.

Ekumeenisten menetelmien rajallisuutta ajatellen merkeille pantava on myös Minna Hietamäen huomautus, että "differentioitu konsensus" ei ainakaan tässä vaiheessa sovellu ensisijaiseksi tavoitteeksi kaikissa teologisissa dialogeissa. Niinpä esimerkiksi juuri käynnistyneessä kansainvälisessä luterilais-helluntailaisessa dialogissa on otettu vaikutteita Global Christian Forumissa käytetystä menetelmästä oman hengellisen matkan jakamisesta tienä kohti syvempää hengellistä yhteyttä Kristuksessa. Helluntailainen teologia on yleisesti ottaen kokemusta painottavaa, eikä kirjallista opin esitystä ole monessakaan helluntailiikkeen yhtei-

sössä kovin paljon. Kansainvälisen luterilais-helluntalaisen dialogin fokuksessa on henki-kristologia. Sitä kautta pyritään löytämään kasvavaa yhteisymmärrystä arvatenkin myös yhden kristillisen kasteen tunnustamisesta erilaisista kastekäytännöistä huolimatta.

3. Kommuuniomalli ja kommuunioiden kommuunio

1980-luvun lopulta alkaen ykseysmalli-keskusteluun tuli vanhakirkkolisilta juurilta ammentava kommuunio- tai koinonia -ekklesiologinen malli. KM:n Canberran yleiskokouksessa se sanoitettiin näin: "Se kirkon ykseys, johon olemme kutsutut, on 'koinonia', joka on annettu ja ilmaistu yhteisessä apostolisen uskon tunnustamisessa. Ykseys on yhteistä elämää sakramenttien piirissä. Tulemme siihen yhdessä kasteessa ja juhlimme sitä ehtoollisyhteydessä. Ykseys on yhteistä elämää, jossa kirkkojen jäsenyys ja virat on vastavuoroisesti tunnustettu ja erot sovitettu. Ykseys on myös yhteistä lähetystehtävää, joka todistaa kaikille ihmisille Jumalan armon evankeliumia ja palvelee koko luomakuntaa. Täyteen yhteyteen pyrkiminen toteutuu silloin, kun kaikki kirkot voivat tunnustaa toinen toisissaan yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon täyteydessään."⁴

Kommuunio-ekklesiologian taustalla ovat niin venäläisten emigrantiteologian pohdinnat eukaristisesta ekklesiologiasta kuin yleensä patristisen teologian antamat impulssit Vatikaanin II kirkolliskokoukselle sekä esimerkiksi anglikaanis-katoliselle teologiselle dialogille, joka tuotti raportin *Church as Communion*. Osaltaan taustalla olivat myös saksalaisessa perinteessä sijaa saaneet filosofis-teologiset pohdinnat uskon historiallisuudesta ja trinitaarista yhteisöllisyydestä. Samalla käsite ammentaa vankasti jo myös Raamatun kaanonin, erityisesti Uuden testamentin koinonia-käsitteestä.

Roomalaiskatolisessa teologiassa kommuunio-ajattelun on nähty ammentavan jakamattoman kirkon piispan johtamaa paikalliskirkkoa ehtoollisyhteisönä painottavasta perinteestä sekä erityisesti idän kirkon autokefaalisuutta painottaneesta ajattelusta ja tuoneen sitä kautta tasapainoa keskusjohtoiseen ajatteluun. Vatikaanin II kirkolliskokouksen kollegiaalisuutta ja konsiliaarisuutta painottanutta ajattelumallia on uudella pontevuudella nostanut esiin myös paavi Franciscus.

Suomalaisessa kontekstissa tunnetuin kommuuniomallin sovellus on Porvoon kirkkoyhteisö. Kommuuniomalli on sovitettua erilaisuutta kiinteämpi malli, mutta se antaa tilaa erilaisille tunnustuksellisille perinteille ja historiallisesti muodostuneille käytännöille, eli on väljempi kuin perinteinen orgaanisen ykseyden malli. Se on tavallaan vanhakirkkolisesti ja teologisesti ankkuroitunut kehittämä konsiliaarisen ekumenian mallista. Kuten Porvoon yhteisessä julkilausumassa, kommuunion edellytyksenä on oppikeskustelujen kautta saavutettu konsensus. Se on myös differentioitu konsensus siinä mielessä, että niin piispan virkaa ajatellen kuin diakonin virkaa ja tehtävää ajatellen on Porvoon kirkkoyhteisön kirkkojen välillä eroa, vaikka kaikki kirkot ovat piispallisia kirkkoja. Toisten kirkkojen ja toisen ekumeenisen tradition piispat osallistuvat kätten päälle panemiseen uusia piispoja vihittäessä ja kirkko-oppi on kirjoitettu auki varsin laajasti verrattuna esimerkiksi Leuenbergin konkordiaan.

Porvoon kirkkoyhteisön syntyä katalysoi paitsi anglikaanis-luterilainen, anglikaanis-katolinen ja luterilais-katolinen, myös monenkeskinen ekumenia, etenkin ensimmäinen ja tähän astisista vaikutusvaltaisista monenkeskisen ekumenian asiakirja BEM: Kaste, ehtoollinen ja virka (1982). Avainsana oli "koko kirkon apostolisuus" ja se, että piispan virka ymmärrettiin välttämättömäksi, mutta ei itsessään riittäväksi ykseyttä ja sitä kautta apostolisen uskon välittymistä palvelevaksi merkiksi apostolisesta jatkuvuudesta, joka pohjimmiltaan on kirkossa läsnä oleva Kristus itse apostolisen evankeliumin ruumiillistumana:

IV 37. ... Kirkko on kutsuttu olemaan uskollinen ohjeille apostoliselle todistukselle Herransa elämästä, kuolemasta, ylösnousemuksesta ja korottamisesta. Kirkko saa tehtävänsä ja voiman täyttää tehtävänsä lahjana ylösnousseelta Kristukselta. Tällä tavalla kirkko on apostolinen kokonaisuutena. ... 38. ... koko kirkko ja sen jokainen jäsen on osallinen ja antaa oman panoksensa evankeliumin levittämiseen ilmentämällä ja toteuttamalla uskollisesti apostolien kirkon pysyviä tuntomerkkejä tiettyinä aikana ja tietyssä paikassa. Sen todistukselle eivät ole olennaisia vain sanat, vaan jäsenten rakkaus toisiaan kohtaan ja kuinka se palvelee puutteellaisia. ... 39. ... apostolisen suksession ensisijainen ilmentymä on apostolinen traditio, joka sisältyy kirkkoon kokonaisuutena. Suksessio osoittaa, että Kristuksen oma tehtävä, johon kirkko osallistuu, pysyy ja sen vuoksi se siirtyy eteenpäin. 40. Koko kirkon apostolisuuden sisällä on viran apostolinen suksessio, joka palvelee ja ilmen-

tää kirkon jatkuvuutta Kristuksessa ja sen uskollisuutta Kristuksen sanoille ja teoille, jotka apostolit ovat meille välittäneet. Vihkimysviralla on erityinen vastuu todistaa tästä perinnöstä ja julistaa sitä uudestaan Kristuksen valtuuttamana jokaiselle sukupolvelle. ... 46. ... Piispanviran apostolinen suksestio on näkyvä ja persoonallinen keino kiinnittää huomio koko kirkon apostolisuuteen. 47. Apostolisen suksestion jatkuvuus ilmaistaan piispan ordinaatiossa eli vihkimisessä. Tässä toimituksessa Jumalan kansa kerääntyy vahvistamaan valinnan ja rukoukseen vihittävän puolesta. ... koko kirkko huutaa avukseen Jumalaa luottaen hänen lupaukseensa antaa Pyhä Henkensä liitossaan olevalle kansalle..."

Trinitaarinen ja sakramentaalinen kommuunio-eklesiologia, jonka syntymistä palvelee differentioitu konsensus uskon perustotuuksista, onkin tätä nykyä paitsi kirkkomme ekumeenisen toiminnan päälinja, myös vision antaja ja innoittaja kirkkomme teologialle ja käytännön toiminnalle laajemminkin. *Kohtaamisen kirkko* -toimintalinjauksessa vuoteen 2020 (s. 18) todetaan: "Kristillinen sanoma ja sakramentit välittävät ihmiselle Jumalan armon ja rakkauden. Jumala yhdistää ihmiset itseensä ja toisiinsa yli inhimillisten rajojen. Kristittyjen vastuu ja palvelu nousevat siitä mysteeristä, jota sana ja sakramentit välittävät. Kirkko on haastettu löytämään yhä uudelleen yhteys arkisesta todellisuudesta sanaan ja sakramenteihin ja päinvastoin."

Porvoon kirkkoyhteisö ei ole ainoa kommuunio eli kirkkoyhteisö, johon kuulumme. Myös Luterilainen maailmanliitto on kirkkojen kommuunio. Se tosin ei ole vielä jättänyt nimestään pois myöskään väljempää yhteenliittymää viestittävää ilmaisua "federaatio", kirkkoliitto. Lähtökohtana on joka tapauksessa luterilaisten kirkkojen maailmanlaaja "transkontekstuaalinen" yhteys, jonka konkreettinen kirkko-opillinen luonne odottaa vielä läpiajattelua, kuten paikalliskirkon ja universaalkirkon suhde muutenkin. Ongelma ei ole vain luterilaisten kirkkojen, vaan myös esimerkiksi ortodoksikirkkojen pulma. Autokefaaliset kirkot saavat helposti tartunnan nationalismista aiempien protestanttisten kansalliskirkkojen tapaan. Kysymys kirkon ykseyttä palvelevasta virasta, käytännössä uudistetusta Pietarin virasta, on edelleen avoin kysymys. Yhteisymmärrys esimerkiksi ortodoksien ja katolisten välillä näyttää tosin tässä suhteessa kasvavan. Äskettäin julkaistiin eteenpäin menevä asiakirja primaaatin ja synodaalisuuden ymmärtämisestä ensimmäisellä vuosituhanella. Kaikki olemme sen kirkon lapsia, jossa paavi oli primus inter pares ekumeenisten kirkolliskokousten hyväksymällä mandaatilla.

Niinpä kommuunio-mallin jatkojalostettu versio voisi olla "kommuunioiden kommuunio", jossa ekumeenista kommuuniomallia ja roomalaiskatolista konsiliarismia voitaisiin yhdistää. Esimerkiksi Vatikaanin II kirkolliskokouksen yhteydessä on puhuttu konsiliarismista eli siitä, että kirkolliskokoukseen kokoontuvat, mutta muuten yhdessä paikallisen synodin kanssa kirkkojaan johtavat piispat pitävät yhteisillä päätöksillään kirkon yhtenä. Paavi Franciscus on muun muassa kehittänyt piispojen synodia tähän suuntaan ja vahvistanut eri alueiden näkemysten kuulemisprosessia. Myös Porvoon kirkkoyhteisön piirissä on käyty paitsi keskustelua tarpeesta kehittää yhteisiä päätöksenteon rakenteita myös niin kutsuttua transitiivisuus-keskustelua eli sitä, miten eri alueilla saavutettuja ekumeenisia sopimuksia voidaan yhdistää, niin että saavutettaisiin "kommuunioiden kommuunio". Maailmanlaajaa yhteyttä ajatellen, johon kuuluisi myös roomalaiskatolinen kirkko, ykseyden viran hoitaja olisi väistämättä Pietarin viran hoitaja. Tämän ei tarvitsisi merkitä sitä, että esimerkiksi paavin jurisdiktio olisi samanlainen myös muissa kirkkoperheissä kuin roomalaiskatolisessa kirkossa. Keskusteluissa ortodoksien kanssa on visioitu, että paavi voisi toimia ekumeenisen konsiilin puheenjohtajana ja ulkopuolisena välittäjänä, sovittelijana ja ratkaisijana umpikujaa kohti etenevissä kiistakysymyksissä. Näin voitaisiin yhdistää hänen virkansa roomalaiskatolisen kirkon johtajana ja kirkkojen maailmanlaajan ykseyden viran hoitajana.

"Kommuunioiden kommuunion" erityistapaus on sisarkirkko-malli, jonka mukaan roomalaiskatolinen ja ortodoksinen kirkko ovat historiallisina sakramentaalisina kirkkoina lähimpänä toisiaan, ja että katoliset tunnustavat jo historiallisen, jakamattoman kirkon aikaan palaavan yhteyden perusteella ortodoksien virat ja sakramentit. Monet ortodoksit ovat katolisia varovaisempia tällaista eletä tekemään. Jonkinlaista lupausta ortodoksien maailmanlaajuisen ekumeenisen toiminnan kehittymisestä antaa yleisortodoksisen kirkolliskokouksen toteutuminen Kreetalla 2016 sekä sitä helmikuussa 2016 edeltänyt paavi Franciscuksen ja patriarkka Kirillin Havannan julistus.

Monia keskusteluja ja kysymysmerkkejä on kuitenkin vielä ilmassa, ennen kuin tässä asiassa voidaan edetä pitemmälle. Tarvitaan epäilemättä muistojen parantamista (healing of memories) – paraatiesimerkkinä reformaation ekumeeninen muistaminen Lundissa 31.10.2016 – ja luottamuksen kasvattamista kasvavan uskon- ja rukouksen yhteyden sekä käytännön toiminnan kautta.

4. Hengellinen ja vastaanottava ekumenia elämän ekumeniana

Tässä lienevät pääasialliset keskustelussa olleet ykseysmallit. Ajatellen tapoja edistää ekumeenista vuorovaikutusta on toki muitakin menetelmiä. Mainitun Global Christian Forumin lisäksi on etenkin roomalaiskatolisen kirkon käymissä ekumeenisissa dialogeissa puhuttu jo Vatikaanin II konsiilista lähtien ”hengellisestä ekumeniasta” ekumeenisen toiminnan keskuksena ja sydämenä. Siihen kuuluvat kääntymys, rippi, omantunnon tutkistelu ja ennen muuta rukous. Jo ennen toista maailmansotaa oli näitä aineksia kehitelty. Esimerkiksi Dietrich Bonhoeffer totesi, että mikään ekumeeninen metodi ei sinällään johda kirkon ykseyteen, vaan ainoastaan ”kokonainen kuuliaisuus Pyhää Henkeä kohtaan, joka johtaa meidät yhteiseen tietoon, tunnustamiseen, tekemiseen ja kärsimiseen.”⁵ Erityisesti aiempi Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston johtaja kardinaali Walter Kasper on profiloitunut hengellisen ekumenian esillä pitäjänä ja kehittäjänä. Hän kirjoittaa:

”Akateeminen dialogi on ekumeenisen liikkeen eteenpäin menolle tärkeää ja korvaamatonta. Ekumeeninen dialogi ei kuitenkaan ole vain ajatusten vaan myös lahjojen vaihtoa. Siksi se on mahdollista vain hengellisessä, yhteisen rukouksen luomassa ilmapiirissä. Viime kädessä se ei saa jäädä asiantuntijoiden asiaksi. Sen pitää olla pikemminkin ankkuroitunut elämän ekumeniaan, rukouksen ekumenian kantamaa, ja koko Jumalan kansan pitää viime kädessä ottaa se vastaan. ... Tämä elämän ekumenia on kristittyjen ja seurakuntien elämän arjessa elettyä ekumeniaa.”⁶

Hengellisen ekumenian yhdestä perusajatuksista, ”lahjojen vaihdosta” puolestaan versoo erityinen ekumenian malli, joka pyrkii viemään ekumeenista kanssakäymistä eteenpäin, kun antropologiaan ja virkaoppiin liittyvät teologiset ja eettiset ongelmat jumittavat ekumeenista dialogia. Tämän reseptiivisen eli ”vastaan ottavan ekumenian” kehittelijä on erityisesti Paul Murray. Durhamin yliopiston sivuilla tämän ekumeenisen otteen sisältö kiteytetään näin:

”Oleellinen periaate vastaan ottavan ekumenian takana on, että ensisijaiseen ekumeeniseen vastuuseen ei kuulu kysyä ’Mitä toisten traditioiden pitää ensin oppia meiltä?’ vaan ’Mitä meidän tulee oppia niiltä?’ Oletuksena

on, että jos me kaikki kysyisimme tämän kysymyksen vakavasti ja toimisimme sen mukaan, niin kaikki liikkuisivat tavoilla, jotka sekä syventäisivät omia, aitoja identiteettejämme että vetäisivät meitä läheisempään suhteeseen.”

Oma lukunsa on ekumeeninen spiritualiteetti laajassa mielessä ja vuorovaikutus sekä ekumeenisten lahjojen vaihto, jota on saavutettu niin hiljaisuuden liikkeen, karismaattisten vaikutteiden, Taizén, St. Egidion, Focolaren, Alfa-kurssien, Katekumenaatti-toiminnan, eri perinteistä lainattujen virsien ja laulujen, rippikoulun eri versioiden, hengellisen ohjauksen, eksorkismin, parantamisen kuin raamattuopetuksenkin kautta. Myös lähetystyön ja diakonian parissa sekä ekumeenisissa perheissä on elävää ekumeenista vuorovaikutusta, samoin esimerkiksi ulkosuomalaisyössä. Aivan uudenlaista vuorovaikutusta edellyttää myös erilaisten uusien kristillisten yhteisöjen sekä muiden uskontojen kohtaaminen yhdessä toisten kristittyjen kanssa sekä vuoropuhelu sekulaarien vakaumusten kanssa ja kirkkojen sisäinen ekumenia, kun nopeat toimintaympäristön muutokset ja niiden mukanaan tuomat muutokset ohjaavat toisia eri suuntaan. Siksi oleellinen kysymys on, mikä on oikeutettua erilaisuutta ja mikä ei – ja missä mielessä. Yhteyden etsimisen tulee jatkua, vaikka näkemykset ja käytännöt ainakin osittain etäännyisivät toisistaan.

Jo Johann Adam Möhler totesi 1800-luvulla, että kirkkojen väliset erot tulevat näkyviin erityisesti antropologiassa. Näyttää siltä, että tämä teema odottaa vielä syventävää käsittelyä, jossa luterilaisesta näkökulmasta tarkasteltuna pureuduttaisiin luterilaiseen, jakamattoman kirkon ja ekumeeniseen perinteeseen vuoropuhelussa eri tieteenalojen nykyisen tietämyksen kanssa, niin että myös eri teologiset tieteenalat vahvistaisivat yhteistä pohjaa – ajatellen etenkin systemaattisen teologian ja raamattuteologian välistä saumatonta yhteistyötä yhdessä ekumeenisten kumppanien kanssa. Tästä hyötyisivät kaikki, kun voidaan pureutua syvälle ja jos ja kun kunnioittava ja avoin, mutta kristilliselle traditiolle lojaali yhdessä rukoilemisen ja työn tekemisen henki säilytetään.

Visio tulevasta sanoitetaan esimerkiksi Faith and Order -dokumentin *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2013) lainaamassa asiakirjassa *The Church: Local and Universal* näin: ”37. ...”Kirkolliset elementit, joita vaaditaan ekumeenisen liikkeen tavoitteena olevaan täy-

5 DBW 15, 440.

6 Kasper 2011, 437.

teen kirkolliseen yhteyteen näkyvästi yhdistyneessä kirkossa ovat yhteys apostolisen uskon täyteydessä, sakramentaalisessa elämässä, yhdessä vastavuoroisesti tunnustetussa virassa, konsiliaaristen suhteiden ja päätöksenteon rakenteissa sekä yhteisessä todistuksessa ja palvelussa maailmassa.” Tunnistetaan myös meneillään oleva kamppailu oikeutetun ja epäoikeutetun moninaisuuden välillä: ”30. ... Oikeutettua moninaisuutta on rajoitettava, jos monimuotoisuus leviää hyväksyttävien rajojen yli ja uhkaa ykseyden lahjaa. Kirkon sisällä heresiä ja skismat sekä poliittiset ristiriidat ja vihan ilmaisut ovat uhanneet Jumalan antamaa yhteyden lahjaa. Kristittyjä kutsutaan paitsi työskentelemään väsymättä hajaannuksen ja harhaoppien voittamiseksi, myös säilyttämään ja arvostamaan oikeutettua erilaisuutta liturgiassa, tavoissa ja laissa

sekä edistämään oikeutettua moninaisuutta hengellisyiden, teologisen menetelmän ja muotoilujen alueella, niin että ne voivat tukea ykseyttä ja katolisuutta kirkossa kokonaisuutena.”

Konsensus-ekumenialla ja akateemisella teologisella työskentelyllä on edelleen vankka sijansa. Sen tulee kuitenkin nivoutua kirkon hengelliseen elämään ja toimintaan maailmassa yksilöiden ja eri perinteiden erilaisille lahjoille arvoa antavana yhteisönä entistä kokonaisvaltaisemmin. Näin ekumenian päämäärä pyrkii Kristuksen kirkon näkyvään ykseyteen, ”jotta maailma uskoisi” kasvaisi armon, totuuden ja rakkauksen yhteydessä olemisesta ja elämisestä.

Kirjallisuus:

BONHOEFFER, DIETRICH

1998 *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*. Herausgegeben von Dirk Schulz. Sonderausgabe 2015. Gütersloher Verlagshaus.

GRÖNVIK, LORENZ

1993 Luterilaisen maailmanliiton ykseysmallin kehittyminen – kirjassa Ekumenia ja teologia. STKS:n vuosikirja 1993. Toim. Antti Saarelma. Helsinki. S. 147-154.

HIETAMÄKI, MINNA

2008 *Agreeable Agreement: investigation into the ecumenical quest for a solid consensus in light of bilateral doctrinal dialogues among anglicans, lutherans and roman catholics*. Helsinki.

KASPER, WALTER KARDINAL

2011 *Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Herder.

KASTE, EHTOOLLINEN JA VIRKA

1982 *Faith and Order* –asiakirja n:o 111, Kirkkojen maailmanneuvosto, Geneve. Englanninkielisestä alkutextistä ”Baptism, Eucharist and Ministry”, WCC, Geneva 1982 suomentanut Olli-Pekka Lassila. SKSK.

KIRKKOJEN MAAILMANNEUVOSTON KOLMAS YLEISKOKOUS NEW DELHI

1961 Kirjassa Suuntana ykseys. Valikoima ekumeenisia asiakirjoja 1910-1966. Toim. Seppo A. Teinonen. Kirjapaja. S. 150-164.

KIRKKO: YHTEISTÄ NÄKYÄ KOHTI

2013 *Faith and Order* –asiakirja n:o 214. Suomen Ekumeenisen Neuvoston julkaisuja CII. WCC/SEN. Suomennos: Minna Hietämäki. Suomenkielisen laitoksen toimittaneet: Tomi Karttunen ja Heikki Huttunen.

KOHTAAMISEN KIRKKO

2014 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan suunta vuoteen 2020. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja. Kirkko ja toiminta 7.

NELJÄS FAITH AND ORDER –MAAILMANKONFERENSSI MONTREAL

1963 Kirjassa Suuntana ykseys. Valikoima ekumeenisia asiakirjoja 1910-1966. Toim. Seppo A. Teinonen. Kirjapaja. S. 165-178.

SAARINEN, RISTO

1994 Johdatus ekumeniikkaan. Kirjaneliö Helsinki.

UNITATIS REDINTEGRATIO

1965 Vatikaanin II kirkolliskokouksen ekumenia-dekreetti.

Kohtaamisen kirkko ja Porvoon kirkkoyhteisö 20 vuotta

Näkyvä ykseys ja kirkon missio moniarvoisessa yhteiskunnassa.
15.11.2016 Kirkon talo

Tuomas Mäkipää

Mitä olemme oppineet/voimme oppia anglikaaneilta ja he meiltä?

Minulle annettiin otsikoksi kyseinen kysymys. Yläotikon ollessa "Reseptiivinen ekumenia" ja kanssapuhujina Juhani Forsberg, joka tietää jotakin Porvoon sopimuksesta sekä Anita Ahtiainen, joka tietää jotakin anglikaanisesta kirkosta Brittein saarilla, koin pienen eksistentiaalisen kriisin. Juhani on nähnyt Porvoon prosessin alusta alkaen ja Anita on viettänyt huomattavan paljon aikaa tutustuessaan anglikaanisiin kirkkoihin Brittein saarilla. Minä en oikeastaan tiedä kummastakaan paljoakaan. Luen Porvoon sopimusta annettuna tekstinä, joka luo hyvin merkittävän osan työstäni.¹ Anglikaanisuutta tunnen sen verran mitä näen sitä omassa työssäni Suomessa ja Englannin kirkon pappina. Tiedän, että monet englantilaiset kollegani lankeavat samaan syntiin kuin minä: anglikaanisuus ei ole yhtä kuin Englannin kirkko.

Mutta suurin eksistentiaalisen kriisin aiheuttaja on tuo kysymys itse. "Mitä voimme oppia anglikaaneilta ja he meiltä?" Ensinnä se herättää kysymyksen siitä, kenelle tämä seminaari on tarkoitettu? Onko tämä perhekokous, jossa keskustellaan siitä, millainen tuo naapuri on, jonka kanssa ollaan jaettu tonttiraja parikymmentä vuotta? Minä taidan olla se naapurin poika, tai ainakin vävy, joka on mukana perhekokouksessa. Mutta silti tuo kysymys tuntuu hieman vääráltä. En oikein voi kertoa, mitä meidän tulisi oppia heiltä eli anglikaaneilta. Enkä oikein voi sanoa, mitä heidän tulisi oppia meiltä. Nimittäin kumpikaan noista persoonapronomineista ei sovi minuun. Tässä joitakin henkilökohtaisia ajatuksiani.

Anglikaanisuus on pahassa kriisissä. Tämä kriisi näkyy maailmanlaajan kommuunion rakoiluna, jossa yllättäen anglikaanisuutta jyrkimmin puolustavat tuntuvat ensimmäisenä unohtavan Lambethin nelikulmion: sen, että kirkossa on näkyvillä yhtä aikaa Raamattu, sakramentit, virka ja traditio. Reformaation sola scriptura ei sellaisenaan lyönyt läpi englantilaisessa reformaatioissa, eikä myöskään pietismi. Kirkko kyllä liikkui näillä alueilla, mutta palasi suhteellisen nopeasti keskittelle, *via media*. Nyt, yllättävästi, raamattuperiaate on se, joka uhkaa anglikaanista kommuuniota eniten. Vielä kymmenkunta vuotta sitten Kapkaupungin arkkipiispa Njongonkulu Ndungane totesi Suomen vierailullaan, että New Hampshiren piispanvalinta, jossa valituksi tuli Gene Robinson, ei kuulu hänelle, koska se on toisen provinssin asia. Nelisen vuotta sitten Nigerian kirkon priimas, Peter Akinola, totesi julkisessa kirjeessään Williamsin ilmoitettua erostaan, että Canterburyn arkkipiispa Rowan Williams on tehnyt peruuttamatonta vahinkoa kirkolle ja kuka tahansa olisi hoitanut virkaa paremmin kuin hän. Edellisessä toteutui vielä Chicago-Lambethin nelikulmion periaate piispallisesta kollegiaalisuudesta. Akinolan viestissä lensi nelikulmion mainitsemien episkopaalisuuden lisäksi myös syvä teologinen, kirkon tradition ja eksegeettinen osaaminen romukoppaan. Williams ei todennäköisesti ollut Englannin kirkon historian paras arkkipiispa, mutta ei suinkaan myöskään huonoin. Anglikaanista kirkkoyhteisöä koettelevat asiat ovat hyvin samanlaisia kuin Luterilaista maailmanliittoa koettelevat asiat. Euroopassa ja Amerikassa on edelleen rahaa, mutta absoluuttisilla jäsenmäärillä mitattuna vahvimmat alueet ovat Afrikan ja Aasian kasvavilla alueilla.

Englannin kirkon asioista tiedän hieman, ja siksi pä-rohkenen niitä tässä myös käydä läpi. Ei vähiten tie-

¹ En puhu viitekehyksestä tai raamista, koska tämä ei enää pidä paikkaansa. Meillä on kyllä erityisasema, mutta käytännössä kilpailemme samalla viivalla kansainvälisten ja etnisten seurakuntien kanssa, mutta myös evankelisuterilaisen kirkon oman englanninkielisen työn kanssa.

tysti sen vuoksi, että Suomen Anglikaaninen kirkko on Englannin kirkko Suomessa. Mutta koska tuollainen nimi olisi vähintäänkin outo ellei arrogantti siirto-maavalta-kaiussa, kuulostaa Suomen Anglikaaninen kirkko paremmalta.

Kaksi asiaa on mainittava heti alkuun. Viime kesänä järjestetty niin sanottu Brexit-kansanäänestys on vaikuttanut myös kirkkoon. Kirkolliskokous teki viime kesäkuussa päätöksen, jonka mukaan jokaista hiippakuntapiispaa kehoitetaan toimimaan niin, että äänestystuloksen aiheuttamat erimielisyydet ja etnisiin vähemmistöihin kohdistuvat vihanpurkaukset saataisiin hallintaan ja tuomittua. Jokaisen piispan toivottiin nimittävän henkilön, jonka tehtävänä on auttaa Brexiin liittyvissä kysymyksissä. Juttelin aloitteentekijän kanssa mahdollisuudesta, että aloite olisi sisältänyt maininnan myös ekumeenisten suhteiden vahvistamisesta esimerkiksi Euroopan kirkkojen konferenssin – CEC:n – kautta. Kuvaavaa oli, että kirkolliskokouksen keskustelu kansanäänestyksen tuloksesta kääntyi muutaman puheenvuoron jälkeen keskusteluksi Englannin sosiaalipolitiikasta. Toinen huomioitava asia on Englannin kirkon Euroopassa toimivan hiippakunnan työ pakolaisten parissa. Varsinkin eteläisessä Euroopassa olevat seurakunnat ovat suunnattoman taakan alla. Lokakuussa pidetyn seminaarin yksi viesti olikin, että diasporaseurakunnat voivat auttaa diasporaan joutuneita. Vaikkakin monet Euroopassa olevien anglikaanisten seurakuntien jäsenet ovat vapaaehtoisia maahanmuuttajia, on kokemuksesta silti hyötyä pakolaisten auttamistyössä ja kotouttamisessa uuteen maahan.

Tänä vuonna tuli kuluneeksi viisikymmentä vuotta siitä, kun Canterburyn arkkipiispa ja paavi rukoilivat ensi kertaa julkisesti yhdessä reformaation jälkeen. Jo kuusi vuotta aikaisemmin olivat heidän edeltäjänsä käyneet yksityisiä keskusteluja. Yhteinen jumalanpalvelus ja juhla pidettiin San Gregorio al Celion kirkossa, josta paavi Franciscus ja arkkipiispa Justin Welby lähettivät viisikymmentä paria roomalaiskatolisia ja anglikaanisia piispoja, joiden tehtävänä on rukoilla ja evankelioida yhdessä.

Jos anglikaaninen kommuunio ja LML kamppailevat samanlaisten kysymysten parissa, niin samoin kamppailevat Englannin kirkko ja Suomen evankelisluterilainen kirkko. Kolme ja puoli vuotta sitten virkaan astunut arkkipiispa Justin Welby on käynnistänyt mittavan ja tarpeellisen ohjelman Englannin kirkon rakenteelliseksi ja taloudelliseksi uudistamiseksi. Niin kuin jokainen vastaava projekti, tämä on kannatuksen lisäksi aiheuttanut myös kritiikkiä. Toisaalta tarpeellisten muutosten lisäksi on intoa ollut muuttaa

myös asioita, joita ei välttämättä tarvitsisi muuttaa. Tällaisia ihmetyksen asioita on esimerkiksi ajatus poistaa velvoite järjestää jumalanpalvelus jokaisessa seurakunnassa sunnuntaisin tai että tarvitseeko papin käyttää jumalanpalvelusvaatteita toimituksissa. Myös pyrkimys virtaviivaistaa päätöksentekoa luo huolen siitä, ohitetaanko joitakin lainsäädännölle tärkeitä tarkistuksia ja turvamekanismeja vain sillä periaatteella, että "ei kukaan kuitenkaan yrittäisi hyötyä tästä."

Englannin kirkon tilastotiedot ovat vakavaa luettavaa. Myös suomalainen lehdistö on huomioinut masentavalta ja mahdottomalta tuntuvan alenevan trendin (Kts. luettelo lopusta). Jumalanpalveluksiin osallistuu viikoittain noin 960 000 henkilöä. Jumalanpalvelusyhteisöjen koko – eli enemmän tai vähemmän säännöllisesti aktiivisia seurakuntalaisia – on 1,15 miljoonaa. Jouluna jumalanpalveluksiin osallistuu 2,5 miljoonaa ja pääsiäisenä 1,3 miljoonaa. Kuriositeettina mainittakoon, että Lontoon hiippakunnan alueen 4,2 miljoonaisesta väestöstä 1,8 miljoonaa kertoo olevansa kristittyjä. Tämä tarkoittaa, että hiippakunnan viiteensataan kirkkoon riittäisi jokaiseen noin 3 740 kristittyä. Näistä siis iso osa on muita kuin Englannin kirkon jäseniä. Suomestakin paljon vieraillun Holy Trinity Bromptonin neljässä kirkossa vierailee sunnuntaisin 4500 henkeä. Iso absoluuttinen luku! Tämä on 32 prosenttia neljän kirkon laskennallisesta kristillisestä väestömäärästä ja 0,25 prosenttia Lontoon hiippakunnan alueen kristillisestä väestöstä.

Keskimäärin Englannin kirkon sunnuntaijumalanpalvelukseen Lontoossa osallistuu viikoittain 58 300 henkeä (tilastojen mukaan kävijämäärät ovat Lontoossa kasvussa!). Kun tämän jakaa viidelläsadalla kirkolla, joista jokaisessa ei ehkä välttämättä aina ole sunnuntaina jumalanpalvelusta, saadaan keskimääräiseksi kävijämääräksi 116 henkeä kirkkoa kohden. Viidessä vuodessa keskimääräinen kävijämäärä sunnuntaisin on noussut 1300 henkeä eli vain vähän reilu kaksi henkeä kirkkoa kohti. Ei ole siis ihme, että sekä hiippakunnan papiston keskuudessa, mutta myös kirkolliskokouksessa pohditaan, millaisiin projekteihin ja missioihin kirkon varoja tulisi käyttää.

Käsittääkseni Suomen evankelisluterilainen kirkko ja Englannin kirkko painivat hyvin samanlaisten ongelmien kanssa niin ekklesiologisesti, taloudellisesti kuin dogmaattisesti. Molempien kirkkojen kirkolliskokoukset valmistautuvat – monen mielestä auttamattomasti myöhässä – päättämään suhtautumisestaan jo muuttuneeseen, tai pian muuttuvaan, avioliittolainsäädäntöön. Kirkkojen työntekijöiden eläköityminen ja sitä kautta realisoituvien eläkevastuiden kasvaminen, seurakuntalaisten ikääntyminen ja suoranainen

jäsenkato luovat tummia pilviä horisonttiin. Tämä aiheuttaa paineen organisaatiomuutoksiin, jotta vähenevät resurssit voitaisiin kohdentaa oikein.

Olen välillä hieman ihmeissäni seurannut sitä rahamäärää, joka käytetään sisarkirkoilta oppimiseen ja ylätasen keskusteluihin, kun juuri nyt näyttäisi eniten olevan tarve soveltaa Porvoon sopimusta siihen, mihin se on luotu: ruohonjuuritason keskusteluihin, joissa mukana ovat seurakuntatyötä tekevät, he joiden seurakuntiin ja seurakunnista tullaan ja lähdetään työn, perheen, opiskelun tai muun synn ohella uuteen maahan. Näissä keskusteluissa tulisi myös välttää turha asioiden kaunistelua ja katsoa seurakuntaelämän realiteetteja silmiin. Miten toimii lähiökirikko, jos perheet ovat harvoin edes kotona? Millaisia ovat ne Brompton Roadin ympärillä elävät ylemmän keskiluokan valkoiset verrattuna vaikkapa Walworth Roadin monikulttuuriseen seutuun, jonka vuokrataloihin grynderi on iskenyt silmänsä?

Vaikka Englannin kirkko kutistuu, iso huolenaihe on se, että kirkon rekrytointiprosessit eivät ole tarpeeksi tehokkaita tai houkuttavia. Nuoret eivät koe kutsusta papin virkaan ja teologiseen koulutukseen lähetettävien määrän tulisi kasvaa 50 prosenttia seuraavan kymmenen vuoden aikana, jotta kirkko välttyisi pappispuhalta.

Hajallaan oleva lainsäädäntö – kodifioinnista on ehkä turha edes uneksia – ja sen jäykkyys tekee kirkollisen päätöksenteon todella hitaaksi. Toisaalta herää huoli siitä, johtaisiko turvamekanismien purkaminen liian hätäisiin muutoksiin, jolloin kirkollisesta päätöksenteosta tulisi pragmaattista teologisuuden kustannuksella?

Evangelikaalisuuden esiinmarssi erityisesti yliopistopaikkakunnilla on kasvattanut nuorten opiskelijoiden osallistumista seurakunnan toimintaan. Tämä näkyy kukoistavina, täynnä nuoria aikuisia olevina seurakuntina yliopistokaupungeissa. Toisaalta on surullista, jos isossa kaupungissa on vain yksi seurakunta, johon opiskelijat ovat tervetulleita. Kysymys merkityksellisyydestä nousee esiin mietittäessä, miten seurakunnat profiloituvat. Millainen asema on pullantuoksuisella laveakirkollisella seurakunnalla, jossa varotaan viimeiseen asti keikauttamasta tasapainoa, joka sanattomilla sopimuksilla on vuosien saatossa syntynyt? Onko Regina caelin jumalanpalveluksen päättävä seurakunta yhtään sen merkityksellisempi kuin strobovaloilla ja viimeisimmillä gospelhiteillä höystetty seurakunta? Mitä eroa on viime kädessä savukoneen ja suitsutusastian käytöllä jumalanpalveluksessa?

Kysymys on siis viimekädessä siitä, onko kirkko jäseniään varten tarkoitettu eksklusiivinen yhteisö vai kansakuntaa varten oleva inklusiivinen yhteisö, jonka tehtävänä on tarjota turvallinen kristillinen viitekehys löysästi kirkkoon linkittyvälle yksilölle ja uskonnollinen narratiivi yhteiskunnalle. Kysymys on käytetystä kielestä ja sanoman merkityksellisyydestä. Englannin kirkon Renewal and Reform -ohjelma yrittää vastata pitkän ajan kuluessa muodostuneeseen laskevaan trendiin kokoamalla erilaisia kirkon uudistamiseen ja uudelleenajatteluun tarkoitettuja ohjelmia yhteisen koordinaation alle. Tällä hetkellä näyttää siltä, että sekä Arkkiepiispojien neuvoston (Archbishops' Council) että hiippakuntien odotukset uudistusten vaikutuksista ovat paikoin ylioptimistisia. Esimerkkinä: Onko mahdollista nostaa ordinaatioiden määrää 50 prosentilla vuoteen 2020 mennessä?

Lopuksi on ehkä syytä sanoa jotakin suomalaisesta kontekstista. Paljon kertoo se, että tämä anglikaanisen kirkkoherran puhe on suomeksi! Tämä kertoo siitä muutoksesta ja murroksesta, joka Suomen anglikaanisen kirkon työssä on tapahtunut. Yhteistyö luterilaisten seurakuntien kanssa on pääasiassa hyvää ja onnistunutta. Välillä kuitenkin ei voi välttyä kysymykseltä: miksi mennä merta edemmäs kalaan? Anglikaaninen kommuunio ja Englannin kirkko ovat täällä, kotoisessa Helsingissä ja Suomessa. Olen viime aikoina tullut siihen tulokseen, että vaikka kirkkojen eroja selittävät niiden historialliset kehityskaaret omassa kulttuurissaan, ei pelkkä ekumeeninen, teologinen sopimus ole riittävä tuomaan kirkkoja lähemmäs toisiaan. Hyvästä yhteistyöstä huolimatta Porvoon sopimuksen kirkkojen, ja tässä jakolinja ei ole dikotomisesti luterilainen – anglikaaninen, eetos, niiden oleminen hengellisinä yhteisöinä, on hyvinkin erilaista näkyvistä rakenteiden ja praksiksen samankaltaisuudesta huolimatta. Tämäkin on hyvä tiedostaa yhteistyötä tehdessä. Silloin välttyään ehkä turhalta syyllisyyden tai vierauden tunteelta tai pakottamiselta itselle vieraaseen yhteistyöhön. Olemme kirkkoina erilaisia, mutta valmiita elämään yhdessä, syvempää yhteyttä etsien.

Englannin kirkon tilastotiedot 2015

New Church of England statistics for 2015, published today, show that just under one million people attend services each week. The survey, carried out over four weeks in October 2015, found 960,000 people attending church each week, with 820,000 adults and 140,000 children. Schools services added a further 160,000 attenders.

The total worshipping community of churches across the Church of England, the report says, was 1,142,000 people, of whom 20% were aged under 18, 50% were aged 18-69 and 30% were aged 70 or over.

Figures also show that 2.5 million attended a Church of England Church at Christmas in 2015 and 1.3 million people attended a service at Easter. Additionally, 2.3 million people attended special Advent services for the congregation and local community, whilst 2.7 million attended special Advent services for civic organisations and schools.

In 2015, the Church carried out just under 1,000 weddings, 2,000 baptisms, and almost 3,000 funerals every week of the year. Attendances at these services are not recorded but conservative estimates of 50 at each of those 6000 services would add up to 300,000 attendances each week or more than 15 million each year.

Some 11% of births during 2015 were marked by a Church of England infant baptism or thanksgiving service whilst 30% of deaths were marked by a Church of England funeral.

As a whole the figures represent a continuing trend that has shown an 11% decrease in attendance over the past decade with an average decline of just over 1% a year.

A one-off question for 2015 asked churches about the facilities they provide. The responses suggest that nearly half now have kitchen facilities and more than 60% have toilets. The 16,000 churches of the Church of England serve communities in a range of different ways, including full-or part-time shops in 212 of them and post offices in 152.

William Nye, Secretary General of the Archbishops' Council, said: "The Church of England is setting out on a journey of Renewal & Reform, aiming to reverse our numerical decline in attendance so that we become a growing church in every region and for every generation.

"The Church of England is open to and for everyone in England, building up the Body of Christ and working for the common good. For some of those who support our work, weekly attendance at services is part of their discipleship. There will be many others, as we know from the Census, who identify with us but who worship on a less regular basis.

"These figures represent a realistic assessment of where we start from in terms of weekly attendance. We are confident in a hopeful future where our love of God and service of neighbour will form the basis for future growth.

"Statistics for Mission provides an invaluable foundation for this and demonstrates that the Church, fully aware of where we are yet confident of the future, still has a strong base to work from."

The statistics are available at: <https://www.churchofengland.org/media/3331683/2015statisticsformission.pdf>

1. Johdanto

Suomessa on viime vuosina puhuttu paljon Natoon liittymisestä. Naton kaltaiset sotilasliitot edellyttävät jäseniltään yhteistä viholliskuvaa sekä riittävää yhteensopivuutta niin yhteiskunnallisessa kuin teknisessäkin mielessä. Ekumeeniseen kontekstiin siirtäessä voidaan kysyä, pitäisikö myös kirkkojen solmia jonkinlainen apologeettinen liitto kristinuskon puolustamiseksi? Onko kirkkoilla sellaisia yhteisiä maailmankatsomuksellisia vihollisia, joiden esittämiin taisteluhuutoihin olisi hyvä yhteisellä apologialla vastata? Onko kirkkoilla sellaista teologista yhteensopivuutta, joka mahdollistaa yhteisen apologetiikan? Entä onko apologetiikkaa ollenkaan viisasta hahmottaa militaristisena toimintana, jossa muiden maailmankatsomusten edustajia pidetään vihollisina ja maailmankatsomuksellista keskustelua pidetään taisteluna, jossa vihollispesäkkeisiin ammutaan argumentatiivisia ohjuksia, kunnes valkoinen lippu liehuu antautumisen merkiksi? Entäpä millaista voisi olla ekumeeninen eli kirkkojen yhteisestä perustasta nouseva ja kristittyjen yhteyttä rakentava apologetiikka? Näihin kysymyksiin etsin vastauksia esitelmässäni.

2. Ateismin haaste

Lähdetään liikkeelle viholliskuvan piirtämisestä. Monet aikamme apologeetit pitävät kristinuskon vaarallimpana vastustajana uusateismia. Se on viime vuosina haastanut uskonnot perinteistä ateismia populistisemmin ympäri maailmaa. Uusateismin taustalla näyttää olevan yleinen närkästys ääriuskonnoista terrorismia sekä uskonnollisissa yhteisöissä havaittuja väärinkäytöksiä – esimerkiksi syrjintää ja pedofiliaa – kohtaan.

Uusateismin pioneereina ovat toimineet erityisesti neljäksi ratsumieheksi kutsutut Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris ja Christopher Hitchens, joiden uskontokriittiset kirjat ovat nousseet maailmalla bestseller-listoille. Uusateistien uskontokritiikkiin sisältyy luonnontieteellisiä, filosofisia ja eettisiä näkökulmia. He vaativat uskontojen vaikutusvallan suitsimista, koska uskonnot ovat heidän mielestään sekä valheellisia että vahingollisia: uskonnot opetta-

vat muinaisiin myytteihin perustuvaa epätieteellistä maailmankuvaa, kasvattavat kritiikittömään auktoriteettiuskoon, turmelevat yksittäisten ihmisten ja kokonaisten yhteisöjen moraalin sekä vaarantavat ihmiskunnan ja koko maapallon tulevaisuuden. Uusateistien tavoitteena onkin sekulaari yhteiskunta, jossa valtiovalta suhtautuu neutraalisti kaikkiin maailmankatsomuksiin ja jossa uskontojen harjoittaminen on työnnetty julkisuudesta yksityisyyden piiriin.

Ateismi esitetään usein mahdollisimman minimalistisesti vakaumuksena, jossa vain kieltäydytään uskomasta Jumalan olemassaoloon. Tavallisesti ateismi kuitenkin yhdistyy laajempiin maailmankatsomuksiin, jotka ovat keskenään jännitteessä: ne esittävät erilaisia vastauksia esimerkiksi tietämisen ehtoja, todellisuuden luonnetta ja eettistä arviointia koskeviin kysymyksiin.

Ateismi voidaan epistemologisesti eli tietoteoreettisesti jakaa positiiviseen ja negatiiviseen. Positiivisen ateismin mukaan on perustellumpaa uskoa Jumalan olemattomuuteen kuin Jumalan olemassaoloon. Negatiivinen ateismi puolestaan on edellistä laajempi käsite, koska se kattaa positiivisen ateismin lisäksi agnostismin, jonka mukaan ei ole riittäviä perusteita uskoa sen paremmin Jumalan olemassaoloon kuin Jumalan olemattomuuteenkaan. Tällöin ateismi voidaan ymmärtää riittämättömistä perusteista johtuvaksi jumalauskon puuttumiseksi. Sekä positiivisen että negatiivisen ateismin taustalla on evidentialismi, jonka mukaan uskomuksen rationaalisuus eli järjestyys edellyttää uskomuksen perustelemista riittävällä evidenssillä. Viime vuosien uskonnonfilosofisessa keskustelussa on kuitenkin monin tavoin kyseenalaistettu evidentialismin rooli maailmankatsomusten järjestyksen kriteerinä.

Ateismi voidaan Olli-Pekka Vainion ja Aku Visalan ehdotusta seuraten jakaa luonnontieteelliseen, filosofiseen, humanistiseen ja traagiseen riippuen siitä, mistä ammennetaan ateistisen maailmankatsomuksen keskeiset ainekset. Viime aikojen ateistisessä keskustelussa on vedottu usein luonnontieteiden menetelmiin ja tuloksiin. Tällaisen ateismin perusongelmana on, että se rajoittaa todellisuuden luonnontieteiden tarkaste-

lemaan maailmaan ja suhtautuu varsin skientistisesti eli tieteisuskoisesti luonnontieteiden kykyyn saavuttaa todellisuus. Filosofinen ateismi tunnistaa edellistä paremmin luonnontieteellisen lähestymistavan rajoitukset ja maailmankatsomuksellisen keskustelun erityisluonteen. Humanistinen ateismi ammentaa aikensensa humanistisista tieteistä ja filosofiasta. Kun luonnontieteellisessä ateismissa ihmistä tarkastellaan osana luontoa, humanistisessa ateismissa korostetaan ihmisen erityislaatuisuutta suhteessa luontoon. Usein siinä on eksistentiaalistisia ja emansipatorisia vaikutteita, jotka asettavat ihmisen päämääräksi vapautumisen olemassaoloa kahlitsevista rajoitteista. Traaginen ateismi puolestaan arvostelee erityisesti humanistista ateismia ja muitakin ateismin muotoja siitä, että ne jättävät etiikan koskemattomaksi kristinuskon jäljiltä. Traagisen ateismin mukaan etiikka muuttuu radikaalisti erilaiseksi, kun ihminen nähdään vain osana luontoa. Esimerkkinä uudenlaisesta etiikasta mainittakoon Richard Dawkinsin näkemys vammaisten sikiöiden abortoinnista sillä perusteella, että luonnossakin vain elinkelpoisimmat jäävät henkiin. Tällainen ajattelu näyttää kuitenkin rikkovan eettiseen ajatteluun kuuluvaa Humen giljotiinin periaatetta, jonka mukaan olemisesta ei voi johtaa pitämistä. Toisin sanoen siitä, miten asiat ovat, ei voi johtaa sitä, miten niiden pitäisi olla.

Edellä esitetyn perusteella voidaan todeta, että ateistit eivät edusta yhtä yhtenäistä maailmankatsomusta, vaan jakautuvat keskenään erimielisiin koulukuntiin monien keskeisten maailmankatsomuksellisten kysymysten suhteen. Evidentialismi näyttää kuitenkin olevan keskeinen erilaisia ateistisia suuntauksia yhdistävä piirre.

3. Apologetiikka vastauksena ateismin haasteeseen

Kristikunnan piirissä on aina harrastettu apologetiikkaa, jonka perustehtävänä on kristinuskon puolustaminen. Apologetiikan raamatullisena esikuvana voidaan pitää apostoli Paavalin puhetta Ateenan Areiopagilla (Ap. t. 17:16–34). Siinä näkyy pyrkimys selvittää ja perustella kristillisen sanoman keskeinen sisältö pakanallisten kuulijoiden ymmärtämällä tavalla. Paavali lähtee liikkeelle Ateenasta löytämästään tuntemattomalle jumalalle omistetusta alttarista. Hän esittää kristillisen evankeliumin vastauksena tuon alttarin ilmentämään jumalakysymyksen. ”Juuri sitä, mitä te tuntemattanne palvotte, minä teille julistan.” Hän perustelee kristillistä evankeliumia viittaamalla juutalaisten tekstien lisäksi myös kreikkalaisiin teksteihin. Todettakoon, että Paavalin apoloogialla oli

kahtalainen vastaanotto. Toiset pilkkasivat ja sulkiivat korvansa. Toiset kiinnostuivat ja tahtoivat kuulla lisää. Myöhemmin muutamat heistä tulivat uskoon.

Nykyään apologetiikalla tarkoitetaan tavallisesti kristinuskon uskonnonfilosofista puolustamista maailmankatsomuksellisessa keskustelussa. Suhtautuminen apologetiikkaan on vaihdellut kristillisissä kirkkoissa opillisen perinteen ja aikakauden mukaan. Näkemys apologetiikan luonteesta ja roolista on sidoksissa erityisesti siihen, millaiseksi ymmärretään uskon ja järjen tai teologian ja filosofian välinen suhde. Esimerkiksi roomalaiskatolisessa kirkossa apologetiikkaan suhtaudutaan varsin myönteisesti, koska uskon ja järjen suhde ymmärretään jatkumoksi, jossa armo ei kumoa luontoa vaan täydellistää sen. Toisin sanoen Jumalan tuntemisen tiellä teologia jatkaa siitä, mihin filosofia lopettaa. Reformaatiossa syntyneiden kirkkojen piirissä sen sijaan usko ja järki tai teologia ja filosofia asetetaan usein vastakkain. Tällöin korostetaan syntiinlankeemuksen turmelevaa vaikutusta ihmisen sielunkykyihin, myös järkeen. Luonnollinen järki on sokea suhteessa Jumalaan, ellei usko ensin auta järkeä näkemään Jumalaa.

Martin Luther suhtautuu järkeen kaksijakoisesti: toisaalta järki on Perkeleen portto ja toisaalta Jumalan luomista asioista paras. Tämä jännitteisyys johtuu siitä, että Luther tarkastelee järkeä monissa erilaisissa konteksteissa. Hän näyttää ajattelevan, että järki toimii erittäin hyvin tieteissä, selvästi huonommin etiikassa ja suorastaan harhaanjohtavasti teologiassa. Lutherin mukaan luonnollinen järki eli järki ilman uskoa on varsin heikkonäköinen suhteessa Jumalaan. Se kykenee näkemään vain, että Jumala on olemassa ja että Jumala on maailman luoja sekä fysikaalisen ja moraalisen järjestyksen ylläpitäjä. Sen sijaan Jumalan tahtoa meitä kohtaan järki ei kykene näkemään ilman uskon valoa. Uskolla vastaanotettu Raamatun ilmoitus kertoo meille Jumalan tahdon eli sen, mitä Jumala meille lupaa (evankeliumi), ja sen, mitä hän meiltä vaatii (laki).

Lutherin järkikäsitys liittyy hänen näkemykseensä kahdenlaisesta teologiasta eli kunnian teologiasta ja ristin teologiasta. Kunnian teologia tarkastelee Jumalan näkymättömiä ominaisuuksia lähtemällä liikkeelle näkyvän maailman ominaisuuksista. Tällaista ajattelutapaa edustaa katolinen *analogia entis*-oppi, jonka mukaan Luojan ja luodun välillä vallitsee analogia eli samankaltaisuus. Lutherin mukaan tällainen teologia ei kuitenkaan johda todelliseen Jumalan tuntemiseen. Varsinaisesti Jumala opitaan tuntemaan vain tarkastelemalla Kristuksen ristiä eli Vapahtajan kärsimystä ja kuolemaa. Ristin teologian mukaan Jumala ei lähesty

meitä taivaallisiin ominaisuuksiinsa pukeutuneena, vaan vastakohtaansa kätkeytyneenä. Niinpä Jumala on varsinaisesti löydettävissä järjen sijasta uskolla, joka luottaa Raamatussa annettuun erityiseen ilmoitukseen Jumalan tahdosta meitä kohtaan. Jumala tahtoo olla kohdattavissa siellä, missä ovat hänen rakkautensa kohteetkin, eli alhaalla, heikkoudessa ja hulluudessa. Luterilaista näkemystä järjen roolista Jumalan tuntemisessa voidaan verrata kompassiin: kompassi osoittaa riittävän tarkasti kohti maantieteellistä pohjoisnapaa silloin, kun ollaan kohtuullisen kaukana pohjoisnavasta. Lähelle tultaessa tilanne muuttuu. Tällöin maantieteellisen ja magneettisen pohjoisnavan erannosta johtuen kompassi voi osoittaa jopa täysin päinvastaiseen suuntaan eikä tutkimusmatkailija löydä maantieteellistä pohjoisnapaa. Samalla tavalla ihminen tavoittaa järjen ja yleisen ilmoituksen avulla Jumalasta vain tietyt kaukaa nähtävissä olevat yleiset piirteet, mutta Jumalan kohtaaminen edellyttää uskoa ja erityistä ilmoitusta.

Edellä esitetyn perusteella voidaan todeta, että apologetiikan luonne ja rooli nähdään erilaisena eri kirkkokunnissa. Ekumeenisen eli kirkkojen yhteisen apologetiikan haasteena ovat siis erilaiset teologiset ja filosofiset yhteensovittamisongelmat. Seuraavassa esittelen nykyaikaista apologetiikkaa. Tarkastelunäkökulma on epistemologinen eli tietoteoreettinen.

4. Evidentialistinen ja antievidentialistinen apologetiikka

Nykyaikaisessa uskonnonfilosofisessa keskustelussa erotetaan evidentialistinen ja antievidentialistinen apologetiikka. W. K. Clifford on muotoillut evidentialismin perusajatuksen seuraavasti: "On väärin aina, kaikkialla ja jokaiselle uskoa mitään puutteellisen evidenssin perusteella." Cliffordin mukaan meillä siis on suorastaan moraalinen velvollisuus kaikilla elämänalueilla perustella uskomuksemme riittävällä evidenssillä. Antievidentialismi kiistää evidentialismin esittämän vaatimuksen joko kaikkien tai tietyn elämänalueen uskomusten osalta.

Evidentialistinen apologetiikka hyväksyy ateismin esittämän evidentialistisen haasteen ja pyrkii osoittamaan, että evidenssi tukee vahvemmin teismii kuin ateismia. Esimerkkinä tällaisen strategian edustajasta mainittakoon aikamme tunnetuimpiin apologeetteihin kuuluva Richard Swinburne (s. 1934 Isossa-Britanniassa). Oxfordin yliopiston uskonnonfilosofian emeritusprofessori pyrkii rakentamaan massiivisessa kirjasarjassaan kumulatiivisen eli todennäköisyyttä kasvattavan argumentaation kristillisen teismin puo-

lesta. Argumentaation ensimmäisessä vaiheessa pyrkimyksenä on osoittaa, että kaiken saatavilla olevan evidenssin perusteella teismin todennäköisyys ylittää arvon 1/2. Tällöin teismi olisi ateismia todennäköisempi maailmankatsomus. Swinburnen evidenssinä eli todistusaineistona Jumalan olemassaolon puolesta ovat fysikaalisesti monimutkaisen maailman olemassaolo (kosmologinen argumentti), maailman säännönmukainen käyttäytyminen (teleologinen argumentti), maailmassa havaittava hienosäätö (*fine tuning* -argumentti), ihmisillä ja korkeammilla eläimillä havaittava tietoisuus, tietyt historialliset tapahtumat ja ihmeet sekä uskonnolliset kokemukset. Ainoana varteenotettavana vastaevidenssinä teismille Swinburne pitää pahan olemassaoloa.

Swinburne rakentaa kumulatiivisen jumala-argumenttinsa induktiologiikan varaan. Induktiologiikassa on kyse päättelystä, jossa johtopäätös seuraa premisseistä jollakin todennäköisyydellä eikä loogisesti välttämättä, kuten deduktiologiikassa. Nykyaikainen luonnontiede käyttää teorianmuodostuksessaan induktiivista päättelyä. Swinburnen mukaan induktiivisen päättelyn pelisääntöjä noudatetaan luonnontieteiden lisäksi monilla muillakin elämänalueilla, esimerkiksi historiantutkimuksessa, rikostutkimuksessa ja arjen päätteilytilanteissa. Samoja päättelysääntöjä on noudatettava arvioitaessa erilaisten maailmankatsomusten keskinäistä paremmuutta.

Swinburne pyrkii teismiiä käsittelevässä kirjassaan *The Existence of God* osoittamaan, että kaiken saatavilla olevan evidenssin perusteella teismin todennäköisyys ylittää 50 prosenttia. Kristillistä teismiiä käsittelevissä kirjoissaan Swinburne jatkaa projektiaan. *The Resurrection of God Incarnate* -kirjassaan hän pyrkii osoittamaan, että luonnollisen teologian tarjoaman teistisen taustaevidenssin sekä Raamatun tarjoaman historiallisen evidenssin perusteella Jeesus Nasaretilainen on lähes sadan prosentin todennäköisyydellä ihmiseksi syntynyt ja kuolleista noussut Jumala. Tällöin kristillinen teismi olisi ylivoimaisesti todennäköisin maailmankatsomuksellinen vaihtoehto. Ennen kuin mennään Swinburnen ajattelun arviointiin todettakoon, että hän on uskonnolliselta taustaltaan anglikaani ja hänen uskonnonfilosofinen lähestymistapansa nousee brittiläisestä luonnollisen teologian traditiosta. Todettakoon edelleen, että Swinburne erosi noin 20 vuotta sitten anglikaanisesta kirkosta protestiksi sen maallistumiselle ja liittyi ortodoksisen kirkkoon.

Swinburnen apologetiikkaa on arvosteltu paitsi ateistisesti myös apologeettisesti orientoituneiden uskonnonfilosofien keskuudessa. Ateistit hyväksyvät Swinburnen evidentialistisen tarkastelutavan, mutta

kiistävät erilaisin perustein hänen argumentaationsa yksityiskohtia tai hänen tekemiään johtopäätöksiä. Apologeettisten uskonnonfilosofien puolella monet antievidentialistit ovat kyseenalaistaneet koko Swinburnen evidentialistisen tarkastelutavan mielekkyyden. Esimerkiksi reformoitua epistemologiaa edustava Alvin Plantinga toteaa, että Swinburnen projekti rakentuu jo lähtökohdissaan väärälle perustukselle. Apologetiikan perustaksi ei voida ottaa luonnollisen järjen saavuttamaa tietoa Jumalasta, sillä järkemme kyky aistia Jumala (*sensus divinitatis*) on syntiinlankeemuksen seurauksena turmeltunut. Niinpä tarvitaan Pyhän Hengen apua (*testimonia Spiritu Sancti*), jotta järkemme voisi aistia Jumalan. Plantingan mukaan usko ei siis perustu järkeen, vaan järki perustuu uskoon.

Wittgensteinilaisesti orientoituneet uskonnonfilosofit, kuten Dewi Z. Phillips, puolestaan korostavat, että evidentialistisessa apologetiikassa sotketaan uskonnollinen kieli tieteelliseen todistekielipeliin. Tällöin tapahtuu samanlainen kategoriavirhe kuin pelattaessa koripalloa jalkapallon säännöillä. Niinpä wittgensteinilaisesti orientoitunut uskonnonfilosofia korostaa uskonnollisen uskon erityislaatuisuutta suhteessa muihin uskomisen muotoihin. Kielen uskonnollinen käyttö perustuu uskonnolliseen elämänmuotoon, ja uskonnolliset ilmaisut saavat merkityksensä tuosta elämänmuodosta. Siksi ateistit tai uskonnottomat eivät välttämättä edes ymmärrä, mitä kristitty tarkoittaa puhuessaan esimerkiksi viimeisestä tuomiosta tai Jumalan rakkaudesta.

Pragmatistinen uskonnonfilosofia on samoilla linjoilla wittgensteinilaisuuden kanssa korostaessaan sitä, että eri elämänalueiden käytännöt eli praksikset luovat merkitykset käytettävälle kielelle ja asettavat kriteerit järjestykselle. Esimerkiksi luonnontieteellisen tutkimuksen praksis on erilainen kuin maailmankatsomuksellisen keskustelun praksis. Niinpä maailmankatsomusten järjestyys ratkaistaan aivan erilaisilla kriteereillä kuin luonnontieteellisten teorioiden. Maailmankatsomuksia voidaan arvioida vaikkapa sillä perusteella, miten ne auttavat ihmistä käsittelemään oman olemassaolonsa rajoituksia (esimerkiksi epäonnistumista, sairautta ja kuolemaa). Pragmatistiseen tarkasteluun kuuluu myös ajatus evidenssin teoriapitoisuudesta. Sen mukaan edes luonnontieteissä ei ole teorioiden suhteen neutraalia evidenssiä, vaan evidenssiin vaikuttavat muun muassa havaintolaitteiden rakentamisen ja havaintojen tulkinnan taustalla olevat teorialat.

Joissakin antievidentialistisissa malleissa kiinnitetään huomiota siihen, että kristillinen usko näyttää

olevan läheisempää sukua toivomiselle kuin tietämiselle. Tämä kristillisen uskon perusluonne ilmenee kauniilla tavalla Heprealaiskirjeen 11. luvussa, joka alkaa seuraavasti: "Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä." Heprealaiskirje siis liittyy uskon toivomiseen ja näkemiseen: usko on toivotun todeksi tulemista ja näkymättömissä olevan näkemistä. Heprealaiskirje jatkuu: "Uskon avulla ymmärrämme, että maailmat on luotu Jumalan sanalla: näkyvä on syntynyt näkymättömästä." Usko siis auttaa järkeämme näkemään näkyvän maailman taustalla olevan näkymättömän todellisuuden, jossa Jumala luo kaiken näkyvän sanallaan. Heprealaiskirje sisältää lukuisia esimerkkejä siitä, miten usko johtaa kuuliaisuuteen Jumalan sanaa kohtaan. Abrahamin ja monien muiden vanhatestamentillisten henkilöiden elämässä usko synnyttää sydämeen toivon Jumalan lupauksen täyttymisestä, avaa kädet lähimmäisten auttamiselle ja laittaa jalat kulkemaan kohti luvattua maata. Silloin näkymätön muuttuu näkyväksi ja toivottu todeksi. Uskonnonfilosofian emeritusprofessori Simo Knuuttila on todennut, että kristillinen usko olettaa Jumalan olevan olemassa, mutta ei edellytä, että Jumalan olemassaoloa pidettäisiin varmana tai edes todennäköisenä. Tiedollisessa mielessä kristitty voi olla vaikka agnostikko Jumalan olemassaolon suhteen, kunhan hän vain näkee kristilliset arvot ja kristinuskon asettamat päämäärät tavoittelemisen arvoisina. Tällöin ihminen voi kulkea kristityn tietä eli noudattaa kristillistä elämäntapaa toivoen, että Jumala on olemassa ja että hän armossaan auttaa ihmistä pääsemään perille. Aristoteelisen näkemyksen mukaan toivominen edellyttää vain sen, ettei toivon täyttymistä pidetä täysin mahdottomana. Tästä avautuu apologetikalle suhteellisen helppo tehtävä suhteessa Jumalan olemassaoloon: kumota sellaiset ateistiset argumentit, jotka pyrkivät osoittamaan Jumalan olemassaolon loogisesti mahdottomaksi. Vaikeamman apologeettisen haasteen muodostaa kristillisen etiikan perusteleminen aikamme ihmiselle. Miten saada yksilöllisyyttä ja vapautta arvostava sekä materian ja elämysten haalimiseen taipuvainen ihminen näkemään kristillisten arvojen kauneus ja hyvyys (antaminen on autuaampaa kuin ottaminen, lähimmäisen rakastaminen on yhtä tärkeää kuin itsensä rakastaminen, ja Jumalan rakastaminen vieläkin tärkeämpää)? Onko kristillisten arvojen arvokkuuden näkemisessä kyse jo sellaisesta näkymättömän näkemisestä ja toivotun todellisuudesta, joka ei kuulu järjen vaan uskon piiriin?

Edellä selostetut antievidentialistiset mallit kyseenalaistavat perinteisen evidentialistisen apologetiikan perusajatuksen neutraalista maaperästä (kaikille elämänalueille yhteisistä päättelysäännöistä ja puolueettomasta evidenssistä), jossa argumentatiivisesti

kamppaillen voitaisiin ratkaista kaikki maailmankatsomusten järkevyyteen liittyvät kysymykset. Tässä mielessä antievidentialismi on usein vähemmän militaristista kuin evidentialismi. Antievidentialistiset mallit saattavat kuitenkin ajautua sellaiseen partikularismiin ja relativismiin, joka voidaan pukea tuttuun sanontaan: kukin tulkoon omalla uskollaan autuaaksi. Tällainen ratkaisu toki tekee tilaa moniarvoisessa kulttuurissa tarvittavalle suvaitsevaisuudelle, mutta samalla se väistää maailmankatsomukselliseen keskusteluun kuuluvaa totuuden etsimisen haastetta.

5. Ekumeenisen apologetiikan suuntaviivoja

- Apologetiikassa on kyse sekä kristillisen uskon selvittämisestä että perustelemisesta (vrt. *understanding and explanation*)
- Apologetiikka käsittelee sekä kristillisen uskon sisältöä (*fides quae*) että uskomisen tapaa (*fides qua*)
- Apologetiikka huomioi, että uskossa on sekä kognitiivinen, affektiivinen että konatiivinen ulottuvuus eli usko koskettaa niin ajatuksia, tunteita kuin toimintaakin (vrt. *notitia, assensus, fiducia*)
- Apologetiikka korostaa, että eri uskonnot ovat erilaisia ja uskontojen sisälläkin on merkittäviä eroja. Siksi niitä ei voida arvioida yhtenä ryhmänä.
- Apologetiikka selvittää kristinuskon välttämättömät ja riittävät tunnusmerkit sekä perustelee tällaista kristinuskoa
- Apologetiikka hyödyntää sekä evidentialistista että antievidentialistista uskonnonfilosofiaa
- Apologetiikka luottaa armollisuuteen (*apologia* tarkoittaa myös anteeksipyytämistä)
- Apologetiikka on ekumeenista ja ekumenia on apologeettista

Raamatuntutkimuksen tarjoamat mahdollisuudet ekumeeniselle teologialle?

Lauri Thurén

Runsas kuukausi sitten olin Moskovassa patriarkan kutsusta. Venäjän ortodoksisen kirkon ulkosuhteista vastaava metropoliitta Hilarion isännöi suurta kansainvälistä kongressia, jonka järjesti Societas Novi Testamenti Studiorum (SNTS), maailman arvostetuin akateemisen eksegetiikan yhdistys. Venäjällä on aloitettu eurooppalaiset standardit täyttävä teologinen tohtorikoulutus ja yhteistyösopimuksia solmitaan. Kiinnostus kriittiseen ja uskontokuntien rajat ylittävään raamatuntutkimukseen näyttää olevan kelpo myötätulessa.

Kokemus oli kovin toisenlainen kuin tuoreehko ovien sulkeminen Moskovassa Suomen evankelisluterilaisen kirkon neuvotteluilta – vaikka samoista miehistä on kysymys. Näkemykset opista ja sen soveltamisesta nykypäivään vaihtelevat, mutta Raamattu muodostaa kirkkoille yhteisen pohjan. Ja kun puhutaan Raamatun akateemisesta tieteellisestä tutkimuksesta, eivät erilaiset pitkät tulkintaperinteet sanele lopputulosta – periaatteessa kaikki lähtevät samasta tekstistä ja samoin metodein. Niinpä Hilarionin pitämä esitelmä kuvasti pääosin normaalia tieteellistä keskustelua asiallisine alaviitteineen relevanttiin kirjallisuuteen. Metropoliitta on lisäksi kirjoittamassa laajaa eksegetiikkaa esittelevää kirjasarjaa, vähän paavi Benedictuksen malliin. Näkökulma ei ehkä yllä kriittisen eksegetiikan terävimpään kärkeen, mutta huomionarvoista on, että ongelmia ei ratkaista ortodoksisen perinteen tai edes itäisten isien voimin. Tarjoaisiko siis eksegetiikka uudenlaisen foorumin ekumeeniselle teologialle?

Luterilaisen maailmanliiton julkilausumia lukiessa syntyy yllättävä vaikutelma: olemmeko me pudonneet siitä eksegetiikan kelkasta, johon muut ovat hypänneet? Meillä piispat eivät kirjoita eksegetiikasta, kun Wille Riekkinenkin on jo eläkkeellä. On toki hienoa, että LML:n papereissa etsitään Raamatusta taustatukea ajankohtaisiin kysymyksiin. Mutta niissä näyttää olevan tapana vedota kontekstistaan irrotettuihin yksittäisiin raamatunjakeisiin kysymättä, mihin asiayhteyteen ne alkujaan lausuttiin ja mitä varten. Harvoin selvitetään, mitä tämän vuosituhannen tutkijat noiden tekstien taustoista ja merkityksestä sanovat. Tällaisel-

la asenteella ei enää pärjää keskustelussa Raamatusta muiden kirkkokuntien kanssa.

Tietoiseksi eksegetiikan mahdollisuuksista

Miksi näin? Uskon, että meillä raamatuntutkijoilla on syytä katsoa peiliin. Takavuosien muoto- ja redaktio-kriittiset mallit tarjosivat teologialle perin niukasti evästä. Vielä hedelmättömämpää on ollut sellainen tarkoitushakuinen eksegetiikka, jossa oletusarvona on ollut päätyä päinvastaiseen tulokseen kuin kirkko opettaa.

Mitä tällaisesta eksegetiikasta seuraa? Menisikö logiikka näin: kun luterilainen teologi ja ekumeenikko ei halua hakeutua väittelyyn epärelevantiksi tai hankalaksi kokemansa eksegetiikan kanssa, hän vetäytyy epähistorialliseen ja -kriittiseen irrallisten raamatunlauseiden pohdintaan.

Nykyisin Raamatua tutkitaan uusin tavoin, mutta arvelen, että luterilaiset teologit eivät oikein tiedä, mitä raamatuntutkijat tekevät. Eksegetiikan metodologiaa kuvataan edelleen pääsääntöisesti ”historiallis-kriittiseksi” (esimerkiksi LML:n tuore *The Bible in the Life of the Lutheran Communion* 2016, 3.3), vaikka tuo perinteinen metodikaanon on jo pitkälti korvautunut laajalla kirjolla muiden tieteenalojen metodeita kognitiivisesta lingvistiikasta ja sosiologisista lähestymistavoista moderniin argumentaatioanalyysiin.

Lääke tilanteeseen on parempi vuorovaikutus teologian eri alojen välillä. Meidän raamatuntutkijoiden tulisi välittää tietoa tämän hetken tutkimuksesta, sen tuloksista ja mahdollisuuksista. Uskon, että tätä tietä myös oppikeskusteluissa ja muussa ekumeenisessa ajattelussa päästään näennäisraamatullisuudesta pyhien tekstien luotettavaan, läpinäkyvään ja mielekkääseen käyttöön – ja kyetään keskusteluun eksegetiikasta tietojen ortodoksien ja roomalaiskatolisten kanssa.

Kun raamatuntutkimus pystyy uusin metodein selvittämään entistä paremmin, mihin erilaiset Raamatussa esiintyvät lausumat alun perin tähtäsivät, ja miten niitä on ymmärretty ja uudelleentulkittu jo Raamatun sisällä, nämä tulokset voivat olla hedelmällisiä myös kirkollisen hermeneutiikan ja teologian kannalta. Olennaista on, että raamatuntutkimus pysyy lestissään. Tarkoitetaan, ettei se pyri pönkittämään tai kamppitamaan jotta teologista näkökantaa, vaan selvittää silkasta uteliaisuudesta, miten Raamatun eri kirjoittajat ja heidän taustayhteisönsä uskoivat.

Rikkaaseen tulkintaan?

Teologian ja ekumenian kannalta erityisen kiintoisia Raamatussa ovat sellaiset jakeet ja jaksot, jotka aiheuttavat ristiriitoja tai jännitteitä joko kirkkokuntien tai ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Olisiko nykyaikaisesta eksegetiikasta hyötyä niiden selvittämiseen?

Lutherin kerrotaan joskus suositelleen eksegeettistä paniikkinaappulaa: "Jos tapaamme [Jumalan sanassa] ajatuksen, jota emme ymmärrä, niin meidän tulee nostaa hattua ja jatkaa lukemista." LML:n uusin raamattukannanotto ottaa tällaiseksi "hatuksi" tulkinnan pluraliteetin. Ajatellaan, että koska Raamatun teksteillä on perin monimuotoinen syntyhistoria, ja niitä on tulkittu lukemattomin eri tavoin, kyseessä on rikkaus ja oikeastaan ainoa autenttinen tapa ymmärtää Raamattua: "...Lutherans can share the recognition that a diverse reading inspires an even more authentic perception of different biblical traditions: The plurality of meaning in different contexts enriches the initial meaning of biblical texts. This is the genuine task of Biblical studies." (LWF 2016, 4.2.)

Tämä LML:n raamattudokumentti perustuu sarjaan kansainvälisiä symposiumeja. Edellisessä kipuiliin Matteuksen legalististen lausuntojen kanssa. Tuoreimmassa kokouksessa, johon itsekkin osallistuin Århusissa, teemana olivat Paavalin kirjeet. Monta esitelmää voi luonnehtia yritykseksi käännäyttää tuota vanhaa juutalaista rabbia nykyajan ihanteiden kannalle. Ammoin kuolleen apostolin kohdalla tämä on kuitenkin katteetonta optimismia. Miehestä ei saa esimerkiksi orjuuden vastustajaa tai tasa-arvon kannattajaa, vaikka tilausta olisi.

Kulmakarvoja nostatti myös terävien pohjoismaisten tutkijoiden esittelemä "New Radical Paul" -suuntaus. Sen mukaan Paavali pysyi juutalaisena eikä vastustanut lakia lainkaan; näin luterilainen vanhurskauttamisoppi olisi vain keskiaikainen virhetulkinta. Tähänkö koko luterilaisuus kaatuu? Ei toki, sillä luterilaiset te-

ologit ovat vaihtaneet totuuden etsimisen kontekstiin: "The Aarhus conference... developed the sense that a shared perception of diverse contextualities opens up new, fresh and stimulating ways of biblical readings and interpretations."

Näin välttämättömyydestä tehdään hyve: hankalan tekstikohdan alkuperäisellä merkityksellä ei olekaan niin väliä, sillä alussa oli lukemattomia tulkintoja, ja niin tulee olla nytkin. Näin mikään yksittäinen raamatunkohta ei nouse ongelmaksi, sillä aina löydetään vaihtoehtoinen, yhtä oikea tulkinta.

Valitettavasti ekumeenisiin keskusteluihin tällaista hattuhermeneutiikasta ei liene paljon hyötyä, sillä moni kirkkokunta pitää Raamattua selkeän totuuden lähteenä.

Yleisen kirjallisuudentutkimuksen kannalta ajatus oikeiden tulkintojen pluraliteetista on virheellinen. Sen perustana on viime vuosisadan amerikkalainen "new criticism" ja ajatus "lukijan diktatuurista". Ajateltiin, että teksti itsessään on vain "tahroja paperilla", joita jokainen on vapaa tulkitsemaan mielensä mukaan. Nykytutkimuksessa tämä linja on sivuutettu (esim. Umberto Eco). Nähdään realistisemmin, että tekstin tuottajalla on ollut jokin ajatus ja pyrkimys – ja uskotaan, että se on myös löydettävissä tekstin avulla. Kognitiivinen lingvistiikka (meillä Uro, Luomanen, Jurva) pystyy myös mittaamaan empiirisesti tekstin tai kuvien vaikutusta ihmiseen, vaikka yksilöllistä variaatiota esiintyykin. Elokuvan tutkimuksessa tämä on arkipäivää, miksei Raamatunkin?

Ylipäätään ekumeeninen *rikkaus-retoriikka*, eli tapa legitimoida rinnakkaisia totuuksia, on tieteessä kyseenalainen. Peruskoulun ala-asteella ei ole rikkaus, jos oppilaat saavat yhteenlaskussa erilaisia tuloksia. Yliopistolla humanistiset tieteet, teologia mukaan lukien, ovat nekin lähentymässä empiirisiä tieteitä. Esimerkiksi monitieteinen Helsingin yliopisto julistaa tavoitteekseen pyrkimyksen totuuteen. Eikö totuuksia ole loputtomasti.

Parempaa eksegetiikkaa

Itse ajattelen, että luterilaisen teologian tulee ottaa tosissaan uudet haasteet Raamatun ymmärtämiselle ja soveltamiselle, tulivatpa ne muuttuneen yhteiskunnan tai radikaalin eksegetiikan suunnalta. Katoliset ja ortodoksit ovat jo tehneet näin. Raamatun tuomia haasteita ei pidä väistää eikä kätkeä pluralismin sumuverhoon, sillä koulutetut seurakuntalaiset törmäävät niihin kuitenkin. Parempi vaihtoehto on etsiä tekstin

alkuperäistä merkitystä. On kysyttävä, mitä kirjoittaja pyrki aikaansaamaan kuulijoissaan tämän tekstin, lauseen tai ilmaisun avulla. Miten hän halusi muovata vastaanottajiensa arvoja, asenteita, uskomuksia ja käytöstä? Ennen kuin johonkin raamatunlauseeseen vedotaan tai sitä lähdetään soveltamaan nykypäivään, tulisi teologin pyrkiä vastaamaan tällaisiin kysymyksiin.

Moskovassa pitämässäni esitelmässä pohdin Matteuksen ja hänen Jeesuksensa vertausta viimeisestä tuomiosta. Siihen kulminoituu Vuorisaarnasta alkanut lakitulkinta, ja sen kanssa moni suomalaispappikin kipuilee kerran vuodessa. Selittelyistä viis, kertomus viimeisestä tuomiosta sulkee vesitiiviisti kaikki mahdollisuudet armahdukseen. Juuri tällaisena kertomuksella on keskeinen kirjallinen funktio Matteuksen kokonaisuudessa, jonka saranakohdassa se sijaitsee. Kuvaus viimeisestä tuomiosta ei näytä tietä taivaaseen tai helvettiin, vaan perustelee teoksen loppuosan välttämättömyyden. Siinä Matteus kuvaa, miten "liiton veri... kaikkien puolesta vuodatetaan syntien anteeksiantamiseksi" (Matt. 26:28).

Yhtä lailla Paavalin näkemystä laista tulee tarkastella avoimesti ja selkokielellä. Viime vuosisadan tutkimussuuntaus "The New Paul" ja nykyinen "The Radical New Paul" ovat oikeassa väittäessään, ettei Paavali katsonut vanhan liiton päättyneen. Mies ei liioin luopunut juutalaisuudestaan eikä kieltänyt Mooseksen lain merkitystä. Mutta nämä tutkimussuuntaukset sivuuttavat Paavalin - ja Matteuksen - kärjistyneen mustavalkoisen laintulkinnan, jonka mukaan kukaan ei käyttännössä yllä Tooran vaatimuksiin, ja siksi ihminen tarvitsee lahjaksi Jumalan vanhurskauden. Paavalista käytävässä keskustelussa tarvitaan nykyeksegetiikan pragmatiikkaan perustuvaa tekstintulkintaa. Alalla onkin maassamme harvinaisen paljon asiantuntemusta, kuten teoksesta "The Nordic Paul" voi lukea.

Vastaavasti tämän päivän raamatuntutkimuksella olisi uutta ja rakentavaa sanottavaa kirkkoja kiinnostavissa kysymyksissä kuten suhtautuminen pakolaisiin, filioque-keskusteluun tai luomisesta käytävään debattiin. Kannattaa selvittää, miten näiden kysymysten ytimessä olevia raamatunkohtia on ymmärretty aluksi, sitten varhaisessa juutalaisuudessa ja lopulta ensimmäisen vuosisadan kristinuskossa. Näin tämän päivän keskusteluissa saatetaan välttyä ainakin joiltakin harhapoluilta.

Yhteiseen pöytään

Nostan esiin erään ajankohtaisen asian, oikeastaan ekumeenisten aiheiden äidin eli kysymyksen ehtoollisyhteydestä. Meidän aikanamme tämä kysymys symboloi ekumeenisia pyrkimyksiä ylipäätään. Raamatuntutkija lukee kuvausta varhaisen kirkon suljetusta ehtoollispöydästä seurakuntien ja piispojen välisenä pelinappulana (Werner Elert: *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*) kuin kirkollista sairaskertomusta.

Aihetta on toki tutkittu paljon ja tutkitaan parhailaankin, sillä meilläkin ehtoolliskäytäntö lienee ajautunut kauas kirkon opista ja siitä käytävistä neuvotteluista. Periaatteessa luterilaisille ehtoollisyhteyden edellytyksenä on "yksimielisyyden evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta" (CA VII), ja ekumeniassa mietitään, miten välttää näitä käsitteitä voisi tulkita.

Tässä yhteydessä totean vain, että luudessa testamentissa ajatus ehtoolliselle osallistumisesta näyttäytyy perin toisenlaisena kuin myöhemmässä kirkollisessa perinteessä. Nostan esiin kolme näkökulmaa.

Tärkein ehtoollisen esikuva on juutalainen pääsiäisteria, joka oli luonteeltaan perheen sisäinen tapahtuma. Muukin yhteinen ateriointi oli juutalaisille pyhää ja lähes sakramentaalista. Esimerkiksi fariseusten liike syntyi aluksi nimenomaan suljettuna ruokapiirinä, jonka tarkoitus oli varmistaa, että syötiin rituaalisesti puhdasta ruokaa puhtaisten ihmisten parissa. Juuri tähän kysymykseen kulminoituu Jeesuksen ja fariseusten välinen jännite: "Fariseukset ja lainopettajat sanoivat paheksuen: 'Tuo mies hyväksyy syntiset seuraansa ja syö heidän kanssaan'" (Luuk. 15:2). Kysymys ei luonnollisesti ollut pelkästä syömisestä.

Miksi Jeesus sitten söi ja joi syntisten ja publikaanien kanssa? Luukas ei kerro, oliko Jeesus saavuttanut syntisten ja publikaanien kanssa "yksimielisyyden evankeliumin opista ja sakramenttien toimittamisesta". Ainakaan Luukaan kuvaama Jeesus ei vähätellyt pöytäkumppaniensa syntejä tai väittänyt heidän tehneen parannuksen. Sen sijaan hän vetosi arvostelijoidensa omaan käytökseen. Hän kertoi vertaukset ihmisistä, jotka iloitsivat löytäessään kadonneen lampaan, kolikon ja pojan. Ettekö itsekkin iloitsisi tuollaisessa tilanteessa? Eikö Jumalakin saisi välittää samalla tavalla?

Vastapuolen tuntoja sanoitti tuhlaajapojan isovelji arvostellessaan veljensä oikeutta päästä isän pöytään. Muutamaa lukua myöhemmin Sakkeuksen riistämät

jerikolaiset eivät katsooneet hyvällä Jeesuksen ratkaisua lähteä tämän syntisen miehen luokse (Luuk. 19:7). Suljetun pöydän kannalla ovat Luukkaan evankeliumissa siis Jeesuksen arvostelijat.

Mutta Jeesuksen ohje oli yksiselitteinen: "Mene maanteille ja kylien kujille ja vaadi ihmisiä tulemaan, jotta taloni täyttyisi" (Luuk. 14:23). "Kun järjestät päivälliset tai illalliset, älä kutsu ystäviäsi, älä veljiäsi, sukulaisiasi äläkä rikkaita naapureita. Kun sinä järjestät pidot, kutsu köyhiä ja raajarikkoja, rampoja ja sokeita (Luuk. 14:12-13)." Ei Jeesus tässä vain puhunut pito- palvelusta, vaan kuvasi miten asiat ovat Jumalan valtakunnassa. Kyse on aivan evankeliumin ytimeistä: ensin on yhteinen ateria ja juhla – niiden kanssa jotka eivät ole kelpollisia pöytävieraita – sitten alkaa muu yhteys.

Yhteinen pöytä ei tosin ollut Jeesukselle pakanaläheyyksen väline: syntiset ja publikaanit olivat juutalaisia, tuhlaajapoika palasi isänsä kotiin ja Sakkeus oli "Abrahamin poika". Juutalainen pääsiäisateria oli perheen sisäinen, niin myös kristittyjen ehtoollinen. Mutta eikö jokainen kastettu kuulu tähän perheeseen niin kuin jokainen juutalainen Abrahamin perillisiin? Kaste ei edellytä syvää opillista ymmärrystä, mutta eipä ehtoollinenkaan. Paavalin ohje itsensä koettelemisesta liittyy tilanteeseen, jossa Herran Pyhä Ehtoollinen päätti yhteisen aterioinnin, ja jotkut olivat juoneet itsensä siihen kuntoon, etteivät osanneet "ylentää sydäntään Herran puoleen".

Vaihteleva vastaanotto

Ensimmäisellä vuosisadalla ehtoollinen oli samantapaisessa asemassa kuin kaste nykyisin: teologiset erimielisyydet eivät horjuttaneet yhteyttä sakramentin kohdalla. Korintissa, Efesoksessa tai Kolossaissa oli järkyttäviä näkemyseroja seurakunnan sisällä. Yksi piti Jeesusta jumalana, toinen tavallisena ihmisenä. Joidenkin mielestä tosi kristittyjä voivat olla vain juutalaiset, toisten mielestä juutalaiset olivat pilalle leikattuja koiria. Silti yksi yhdisti kaikkia: samalla paikkakunnalla kuuluttiin samaan seurakuntaan ja polvistuttiin samaan ehtoollispöytänsä. Ei puhetta- kaan, että olisi perustettu omia seurakuntia tai omia kirkkokuntia. Kirkko on Kristuksen ruumis, ja siksi on vain yksi kirkko. Tämä oli tärkeämpää kuin suurin- kaan mielipide-ero. Kouraantuntuvasti se näkyi juuri ehtoollispöydässä, jossa Kristuksen ruumis jaettiin jokaiselle, näkemyksiin katsomatta.

Paavali oli joskus tarkempi moraalien kuin opin suhteen. Korintista löytämästään yhdestä syntisestä miehestä hän toteaa yllättäen, että tämän – tai muidenkaan seu-

rakunnasta mahdollisesti löytyvien siveettömien, ahneiden, epäjumalanpalvelijoiden, pilkkaajien, juomarien tai riistäjien kanssa ei saa ainakaan käydä aterialle eli viettää ehtoollista (1. Kor. 5:11).

Eikö tässä puhu vanha fariseus, tasan päinvastoin kuin Jeesus Luukkaan evankeliumissa? Asiassa ei olisi mitään yllättävää. Muistuttaahan Paavalin näkemys avioerostakin (1. Kor. 7:11-16) vastaavasti enemmän aikansa Hillelin, Shammain ja Gamalielin linjauksia kuin Jeesuksen kantaa (Matt. 5:31-32).

Olisiko niin, että Jeesuksen opetus yhteisestä aterias- ta tai avioliitosta ei ihan mennyt perille edes kirkon sisällä? Hänen omaperäisintä käskyään, ajatusta vihollisen rakastamisesta, ei toista yksikään epistolan- kirjoittaja Uudessa testamentissa. Eikä kaikkea ruo- kaakaan hevillä pidetty puhtaana. Siksi seurakunnan pöytäänkään ei välttämättä enää päässyt aivoteriltä. Nykypäivän ongelmat ovat tämän farisealaistumiske- hityksen jatkumoa.

Mutta Paavalinkin puhetta tulisi ymmärtää sen alku- peräisessä kontekstissa, tekstin tavoitteiden eli prag- maattisen funktion näkökulmasta. Todellisuudessa Korinttilaiskirjeiden tähtäyspiste oli aivan muualla kuin kirkkokurin määrittelyssä, ja Paavalin käyttämät esimerkit palvelivat ennen muuta hänen suurta pää- määräänsä.

Joka tapauksessa, Jeesus näkee ajan, jolloin Herran pöytä aukeaa jopa pakanoiden suuntaan. Vielä kerran "niin idästä kuin lännestä tulee monia, jotka taivasten valtakunnassa käyvät aterialle yhdessä Abrahamin, Ii- sakin ja Jaakobin kanssa" (Matt. 8:11). Tuohon Israelin kantaisien juhlapöytään pääsevät myös muut kuin juutalaiset. Eivät sukujuuriensa tai opillisten näke- mysten moitteettomuuden perusteella vaan siksi, että Isäntä kutsuu.

Lopuksi

Olen pyrkinyt viestittämään, että tämän päivän raama- tuntutkimuksella on paljon annettavaa ekumeenisissa kysymyksissä ja kirkkolisessa teologiassa ylipäätään. En väitä sinisilmäisesti, että kaikki nykyeksegetiik- ka olisi luterilaisittain mukavaa, hyödyllistä tai edes luotettavaa, mutta ainakin sen monet eri suuntaukset tarjoavat kiinnostavan keskustelukumppanin. Toiset kirkot ovat jo aloittaneet tämän vuoropuhelun tosis- saan. Asiallisesti ymmärrettyinä ja tulkittuna Pyhä Kir- ja antaa kirkkojen väliseen keskusteluun uutta imua ja näyttää suuntaa kohti aitoa yhteyttä.

Totuus ja toleranssi: Mitkä ovat moninaisuuden rajat?

Alustus seminaarissa *Kohtaamisen kirkko ja Porvoon kirkkoyhteisö*
20 vuotta. Näkyvä ykseys ja missio moniarvoisessa yhteiskunnassa.

Juha Pihkala

Sen, joka tahtoo pelastua, on ennen kaikkea pysyttävä yhteisessä kristillisessä uskossa. Sitä on noudatettava kokonaisuudessaan ja väärentämättä. Joka ei niin tee, joutuu epäilemättä iankaikkiseen kadotukseen...

Tämä on yhteinen kristillinen oppi. Se joka ei usko sitä vakaasti ja vahvasti, ei voi pelastua.

Athanasoksen uskontunnustus – alku ja loppulause

Kun kirkon uskon ja teologian yhteydessä keskustellaan totuudesta ja toleranssista, on aina syytä pitää mielessä se, että ollaan aivan erilaisella kielen käytön alueella kuin puhuttaessa filosofisen tietoteorian tai logiikan totuusehdoista. Vaikka filosofisten koulukuntien välillä on aikojen saatossa käyty monia tiedon ja totuuden perusteita koskevia kiistoja, ei niissä kuitenkaan ole luvattu omaan joukkoon kuuluville palkaksi ikuista autuutta tai sitten uhattu toisin ajattelevia ikuisella kadotuksella. Mutta niin tekee vaikkapa se seitsemännän vuosisadan areiolaiskiistojen tiimellyksessä Espanjassa laadittu teksti, joka on varustettu Athanasoksen arvovalalla ja joka kuuluu oman kirkkomme tunnustusperustaan.

Kristillisen uskon identiteetti ei muodostu sarjasta filosofisia lausumia, joiden totuusehdot voidaan punnita kulloinkin yleisesti hyväksytyillä menetelmillä. Se ei ole siinä mielessä dogmaattista – tuolla sanalla on nimittäin alun perin tarkoitettu filosofisten koulukuntien peruslauseita, aksioomia ja niistä johdettuja korollaareja, joihin ne ovat nojanneet. Mitään niihin verrattavissa olevaa teoreettista hahmotelmaa ei siis piile kristillisen uskon totuusväitteiden taustalla. Niiden kantava runko on olennaisesti toisenlainen. Se on syvästi merkityksellinen, keskellä juutalaista uskon perinnettä koettu historiallinen tapahtumasarja, jota traditio on sitten välittänyt eteenpäin. Elämälle merkityksen ja perspektiivin antanut, historiaan sidottu perintö on saanut ensimmäisten kristittyjen piirissä noiden kokemusten johdosta uuden kokonaistulkinnan

eri vivahteineen, joita historiallinen eksegeesi analyttisine menetelmineen on pikkupiirteitä myöten luokitellut, mutta heidän uskonsa varsinainen perusta ja lähde on silti koko ajan ollut noissa tapahtumissa itsessään.

Viimeistään toisella vuosisadalla tätä perustavaa tapahtumasarjaa keskeisine sanoituksineen on kutsuttu *uskon säännöksi* – kreikaksi *kaanon tees pisteos*, latinalaksi *regula fidei*. Olen esitellyt sitä muualla, siksi totean tässä vain lyhyesti, että se noudattaa kirjallisessa muodossa suunnilleen apostolisen uskontunnustuksen rakennetta ja että sitä kantaa apostolisen tradition idea sekä sen varjelemiseksi ja välittämiseksi luodut institutionaaliset ja liturgiset käytännöt. Kysymys on kaiken kaikkiaan kristinuskon identiteetin kannalta luovuttamattomasta pelastushistoriallisesta linjanvedosta.

Esiteltyään uskon säännön sisällön teoksessaan *Periaatteet harhaoppien arvioimiseksi* Tertullianus kirjoittaa:

Mutta sikäli kuin uskon säännön hahmo ja järjestys säilyvät, voit kysellä ja pohtia niin paljon kuin haluat ja päästä irti tiedonhalusi koko intohimon, jos pidät jotain asiaa tulkinnaltaan horjuvana tai epäselvyyden vuoksi hämäränä. Joka tapauksessa on käsillä joku veli, jolle on annettu tiedon lahja, joku veli, joka on keskustellut harjaantuneiden kanssa, joku veli, joka ainakin kykenee kanssasi kyselemään. Lopulta on parempi olla tietämättä – ettet nimittäin tietäisi sitä, mitä sinun ei pidä tietää, koska tiedät, mitä sinun pitää tietää. Sana kuuluu: ”uskosi on sinut pelastanut” – ei uppoutumisesi Raamatun teksteihin. Usko nojaa sääntöön. Sinulla on laki ja pelastus, jos sitä noudatat.¹

Tähän perusrakenteeseen sisältyy useita alkuperäisistä kokemuskokonaisuudesta juontuvia paradoksaalisia

1 Tertullianus 2012, 62.

sanoituksia: Jumala on tullut ihmiseksi pysyen samalla Jumalana, kuolematon on tullut kuolevaiseksi, mutta samalla kuolevainen kuolematomaan yhdistyneenä on voittanut kuollessaan kuoleman, ei vain omaksi, vaan koko langenneen ihmiskunnan hyväksi. Tämä päämäärä toteutuu kuitenkin vain elävässä uskon yhteydessä kuoleman voittajaan ja hänen kauttaan Jumalaan. Vain siinä ihminen tulee osalliseksi pelastuksesta – siis syntien anteeksiannosta ja ikuisesta elämästä.

Uskon sääntö on siis yhtä aikaa paradoksaalinen ja eksklusiivinen. Sen totuus on toisenlainen kuin filosofian totuus, eivätkä sen ydinalueilla henkile toleranssin leppeät tuulet. Siinä ei ole mitään osittaista, tilapäistä, myöhemmin ehkä jollain paremmin perustellulla tiedolla korjattavaa tai lisättävää. Jo lähtökohdissaan sillä on ihmisen koko eksistenssiä koskettava paino. Siinä on kysymys elämästä ja kuolemasta – tiivistetysti Johanneksen evankeliumin Jeesuksen sanoittamana: *Minä olen tie, totuus ja elämä. Ei kukaan pääse Isän luo muuten kuin minun kauttani.* (14:6)

Helposti unohdetaan, että edellä kuvatut, filosofisen totuuskäsityksen kanssa yhteen sopimattomat ominaisuudet ovat alusta alkaen ajautuneet ristiriitaan aikansa rationaalisen ajattelun kanssa. Kysymys ei ole modernin totuuskäsityksen tuomasta uudesta haasteesta. Varhaisin tunnettu esimerkki totuuskäsitykseen nojaavasta ja ytimeen käyvistä kritiikistä on keskiplatonilaisen filosofin, Kelsoksen laaja ja asiantunteva teos *Alethes logos*, Tosi oppi, joka on valmistunut vuoden 178 tienoilla. Vaikka se ei ole selaisenaan säilynyt, sen sisältö on voitu pitkälti ennallistaa Origenen vuosien 245–248 välillä kirjoittamasta laajasta vastakirjoituksesta *Contra Celsum*, Kelsosta vastaan. Se on ehdottomasti tutustumisen arvoinen, sillä Kelsoksen väitteet toistuvat lähes sellaisenaan myös modernissa kristinuskon kritiikissä.² Mutta kysymys ei ole ollut vain sivistyneistöstä. Uskon sääntö on aina törmännyt myös kouluja käymättömän kansan terveen järjen argumentteihin. Sen totuus on avautunut, jos on avautuakseen, ihmisen eksistentiaalisista peruskysymyksistä käsin.

Toisaalta edellä kuvattu kristillisen uskontotuuden historialliseen tapahtumasarjaan nojaava orgaaninen, ei-filosofinen luonne on avannut mahdollisuuden moniin ympäristöstä riippuviin, ympäristön vaikuttamiin ilmiöihin. Biologista analogiaa soveltaen voidaan sanoa, että genotyyppiin, eli uskon säännön ilmentämän sisäisen rakenteen pysyessä samana kulttuurinen ja

kieellinen fenotyyppi, ilmiö, voi saada huomattavankin erilaisia muotoja. Tämä ympäristöihin sopeutuva ja niistä aineksia imevä joustavuus on itse asiassa ollut välttämätön edellytys kristillisen mission toteutumiselle. Sitä voidaan siis hyvin kutsua kristillisen totuuden kannalta ehdottoman oikeutetuksi toleranssiksi. Yhteistä nykyisen sekulaarin toleranssikäsitteen kanssa sillä on ainakin se, että myös se edellyttää melko laajaa erilaisuuden hyväksyntää, joskus jopa sen sietoa. Viimeksi mainittuun sisältyy aina jonkin verran epämukavuuden tunteita, joskus myös aktiivisia tahdon ponnistuksia.

Edellä mainitsin, että kristillisen uskon totuuskäsitys ei ole dogmaattinen sanan alkuperäismerkityksessä, että se ei siis ole pelkistettävissä filosofisen käsitteistön edellyttämään tai vaatimaan muotoon. Kristityt eivät ole varhaisvaiheessa, ennen toista vuosisataa pukeutuneet filosofin viittaan, eivät ottaneet käyttöönsä tuon ammattikunnan tieteellistä käsitteistöä eivätkä sorvilleet sen sääntöjä noudattavia dogmeja. Mutta toisen vuosisadan puolivälin tienoilla alkoi nousta esiin kristillisiä kirjoittajia, jotka sanoivat edustavansa *tosi filosofiaa* - yrittäen sillä sanoa, että heillä oli oikea filosofinen ratkaisu aikansa filosofien vääriin ratkaisuihin. Tertullianus varoittaa sellaisesta kolmannen vuosisadan alussa:

Paavali oli ollut Ateenassa ja keskustelujensa perusteella tunsin tuon totuutta apinoivan ja väärentävän ihmisviisauden, joka myös itsessään on jakaantunut moniksi, eri tavoin keskenään kamppaileviksi kuppikunniksi. Mitä yhteistä siis Ateenalla ja Jerusalemissa? Mitä akatemiassa ja kirkolla? Mitä harhaoppisilla ja kristityillä? Meidän oppimme on peräisin Salomon pylväskäytävästä, joka on myös itse sanonut, että Herraa on etsittävä puhtain sydämin. Katsokoot peiliin ne, jotka väittävät stoalaisuutta ja platonilaisuutta dialektiseksi kristinuskoksi! Kristuksen jälkeen me emme tarvitse viisastelevaa uteliaisuutta emmekä etsintää evankeliumin jälkeen. Uskoessamme emme kaipaa mitään enemmän uskottavaa. Ensimmäiseksi me nimittäin uskomme, ettei ole enempää, mihin meidän olisi uskottava.³

Filosofiaan samastuminen ja sen keskusteluyhteisöön liittyminen edellyttää yhteisön edustamien käsitteellisten työkalujen ja menetelmien hyväksymistä. Mutta silloin myös uskon paradoksaalinen sisältö on moduloitava sellaiseen muotoon, että se ainakin kohtuullisesti täyttää aikansa edellyttämät yleiset järjen käytön vaatimukset. Tertullianuksen mukaan tällainen filoso-

2 Perusteellinen esittely ja sisällöllinen analyysi Origenes 2011, 9–122.

3 Tertullianus 2012, 57.

fista uskottavuutta lisäävä mukautuminen kuitenkin aina leikkaa pois jotakin kristillisen uskon olennaisesta sisällöstä, sen pohjimmiltaan kaikkia selityksiä pakenevasta mysteeristä. Se voi kyllä lisätä uskon hovi-kelpoisuutta, mutta tuo tarjottava hyvältä maistuva tuote ei enää ole kristinuskoa, vaan harhaoppia.

Koko se kiihkeä kamppailu kristillisen uskon identiteetistä, joka huipentuu vanhan kirkon dogminmuodostukseen 300- ja 400-luvuilla, on ollut taistelua filosofian määrittelemien järkevyysehtojen noudattamisesta seuranneita tyypistyksiä vastaan. Keskustelujen ja kiistojen perusongelmana on kuitenkin ollut se, että käytettävissä ei ole ollut muita työvälineitä kuin se, mitä ajan filosofinen työskentely yleisesti on analysoineen soveltanut. Kun keskustelijat ja väittelijät ovat niiden avulla yrittäneet selittää kristillistä jumalakuvaa – siis millä tavoin Jumala on yksi ja millä tavoin kolmeksi eriytynyt – he ovat kerta toisensa jälkeen ajautuneet umpikujaan. Jos on lähdetty liikkeelle ikään kuin sisältä, yhdestä substanssista ulospäin, ei filosofian sääntöjä noudattamalla ole voitu päätyä muuhun kuin yhteen konkreettiseen olioön, ja sen yhteen näkyvään ilmenemismuotoon. Jos taas on lähdetty ikään kuin ulkoa sisäänpäin, kolmesta konkreettisesta oliosta ja niiden kolmesta ilmenemismuodosta kohti substanssia, sääntöjen mukaan voitiin tavoittaa vain kolme erillistä substanssia.

Vastaavat filosofiset ongelmat kohdattiin, kun kristologista paradoksia, samanaikaista täyttä jumalallisuutta ja täyttä ihmisyyttä, yritettiin valaa filosofisesti tyylipuhtaaseen muottiin.

Perusasetelma ei ole tästä muuttunut: samat ongelmat kohdataan myös modernin maailmankuvan ja sen yhteydessä sovellettavien älyllisten työvälineiden kanssa.

Käymättä tässä asiaa laajemmin perustelemaan, totean vain, että Nikeassa 325, Konstantinopolissa 381 ja Khalkedonissa 451 muotoillut kristillisen uskon keskeiset määrittelyt eivät ole filosofisia oppilauseita, vaan ne – päin vastoin – ovat suunnattu uskon ydinalueiden rationalisointia vastaan. Käytetyt työkalut ovat kyllä noukittu aikansa filosofiasta, sillä muita yleisesti kommunikoitavissa olevia ei ollut käytettävissä, mutta niitä on sovellettu harkitusti väärin niin, että lopputulos on aina paradoksi. Dogmit ovat väylän merkkejä, elämä ei ole niissä, vaan niiden välillä olevalla väylällä, jonka pohjia mikään rationaalinen päättely ei pysty luomaan.

Kristillinen usko on siis aina joutunut muistuttamaan, missä sen rajapyykit sijaitsevat – siinä tehtävässä se on joutunut joskus myös ankaraan henkiseen taisteluun.

Niitä ei nimittäin voi siirtää, niitä ei voi poistaa. Siinä ei ole tilaa toleranssille.

Tämä jyrkkyys on osa sen missiota – ja toisaalta osa sen sisäisen ominaislaadun turvaamista.

Kristillisen kirkon historian kuluessa on kuitenkin usein kohtalokkaalla tavalla unohdettu yksi olennainen ulottuvuus, joka ehdottomasti edellyttää toleranssia: usko itsessään syntyy vain Jumalan itsensä vaikutuksesta eikä sen herättämiseksi saa käyttää minkäänlaista pakkoa. Juuri tämän vuoksi ensimmäinen kristitty imperaattori, Konstantinus Suuri, joka oli kääntynyt uuteen uskoonsa henkilökohtaisten kokemustensa myötä, antoi kyllä niiden johdosta vuonna 324 kristilliselle kirkolle ehdottoman suosituimmuus-aseman, mutta samalla salli ei-kristittyjen edelleen harjoittaa vapaasti ja julkisesti perinteistä uskoaan. Totuus oli kristillisessä uskossa, tästä keisari oli varma. Sitä oli julistettava julkisesti, mutta se voitiin omaksua vain vapaudessa, ilman mitään pakkoa. Mutta jos joku oli kristitty – siis tullut osalliseksi pelastavasta totuudesta – poikkeaminen siitä oli paljon vakavampi asia. Tila toleranssille oli olennaisesti ahtaampi.

Tätä rajatun toleranssin periaatetta Konstantinuksen lähimmät seuraajat ainakin yrittivät noudattaa, mutta Theodosius I lopetti sen viimeisetkin rippeet luomalla hallitsijajohtoisen valtiokirkon. Siinä kohdeltiin ei-kristittyjä ja kulloisestakin ortodoksiasta poikkeavia kristittyjä samalla tavalla kuin Diocletianus aikanaan kaikkia kristittyjä. Vain osat siis vaihtuivat, ei noudatettu lainsäädäntö eivätkä sen käytännön sovellutukset. Tämä malli, jota on seurattu pitkälti uudelle ajalle asti, on kerännyt kaikkien enemmistöasemassa olleiden kristittyjen hartioille tavattoman raskaan painon luomalla vaikeita ideologisia umpikujia ja tuottamalla suuren määrän inhimillistä kärsimystä.

Julkinen rajankäynti on kristillisessä totuusyhteisössä kuitenkin välttämätöntä, niin kuin jo Konstantinus totesi. Sen ydinalueina ovat olleet kysymys Jumalasta – siis siitä, millainen on kristinuskon Jumala. Se tihtyy kolminaisuusoppiin, jonka tulkinta neljän ensimmäisen vuosisadan aikana on ollut välttämätön ja samalla vaikea prosessi. Juutalaisilta kristityt ovat saaneet perintönä monoteismin, mutta sellaisen, että Jumalan ykseys on eräänlainen kolmen jollain tavoin eriytyneen persoonan erottamaton yhteys.

Juuri tästä syystä myöhäisantiikin kirkko torjui areiolaisuuden, joka soveltaessaan keskiplatonilaista filosofiaa kristilliseen teologiaan piti vain Isää transsendenttisena, ehdottoman tuonpuoleisena Jumalana. Jumalan kolmiyhteys hajosi, vaikka edelleen puhuttiin luontevasti ja traditioon vetoavasti Isästä, Pojasta ja

Pyhästä Hengestä. Kaksi viimeksi mainittua kuuluivat nyt kuitenkin immanenttiseen luotuun todellisuuteen – kylläkin ihmistä ja enkeleitä korkeampina. Uuden ajan alussa elpynyt platonismi on synnyttänyt uusia, areiolaista mallia noudattavia unitaarisia virtauksia, jotka ovat edelleen elinvoimaisia.

Toinen rajankäynnin ydinalue on ollut se, millä tavoin Jeesus Kristus on Jumala ja millä tavoin hän on ihminen ja miten nämä kaksi ulottuvuutta ovat toisalta yhtä ja toisalta eroavat toisistaan. Tämä rajankäynti on jatkunut varhaisen kristikunnan aikana pidempään – ja on yhä tänään tärkeä asia, koska siitä avautuu se, miten hänen aikaansaamansa pelastus ymmärretään, millä tavoin se koskee koko ihmistä.

Kolmas rajankäynnin ydinalue onkin ollut kysymys pelastuksesta. Siinä käsitys Jumalasta ja Kristuksesta liittyvät erottamattomasti toisiinsa. Jos opetetaan gnostilaisen tulkintamallin mukaisesti, että maailma ei ole korkeimman jumalan luomus, vaan jonkin alemman jumalolennon erehdyksessä aikaansaama, epätäydellinen tai peräti paha todellisuus, ja että ihmisen ruumiillisuus on osa tätä pahaa ja harhaista valhemaailmaa, pelastus kuvataan aineellisesta harhasta vapautumisena.

Tällaisia ajatuksia on puettu myös kristilliseltä näytäviin vaatteisiin, mutta silloin on tosiasiallisesti kielletty se olennainen juutalais-kristillinen usko, että aineellinen maailma on Jumalan luomana hyvä ja että myös ihmisen ruumiillisuus on sellaisena hyvä, vaikka tarvitseekin syntiin langenneena koko luomakunnan kanssa armoa ja uudistusta.

Samassa aateympäristössä myös Kristus on vain näennäisesti ihminen, jotta voisi opettaa ja näyttää tien hengen ylevään maailmaan. Dokeettiseen ihmishahmoonsa verhoutuneena hän on pelkästään jumalallinen olento. Hän on laskeutunut kirkkauden maailmasta pelastaakseen ihmisen kuolemattoman hengen, ei hänen turmeltunutta ruumistaan. Ruumis on näet ylemmän sielun, hengen vankila, josta vasta tieto tai vaallisesta alkuperästä voi vapauttaa.

Neljäs rajankäynnin alue on ollut käsitys synnistä – siis siitä, mikä on pahan lähde ihmisessä ja maailmassa. Kristillinen usko on nähnyt synnin juuret ihmisen tahdossa, ylpeydessä ja itsekkäässä autonomiassa, halussa olla itse oma jumalansa. Hän on irtautunut konkreettisesti elämänyhteydestä Jumalaan, *jumalallisesta elämästä* – niin kuin ortodoksinen traditio on tottunut asian ilmaisemaan. Synti ei siis ole lähtöisin ihmisen ruumiista eikä pesiytynyt sinne, vaan hänen hengestään, henkisestä ulottuvuudestaan. Jumalan luoma

ruumis on kyllä turmeltunut, mutta ei fyysisten ominaisuuksiensa vuoksi, vaan siksi, että ihmisen mieli on kääntynyt Jumalasta pois. Kun uusi yhteys Jumalaan syntyy Kristuksen armosta, tämä yhteys uudistaa – ortodoksisen tradition sanontaa käyttäen siis *jumalallista* – ihmisen. Hän alkaa vähittäin lähestyä sitä tilaa, johon Jumala on hänet alun perin luonut.

Viides rajankäynnin alue liittyy uskontoteologiaan. Varhainen kristikunta on perustanut lähetyksensä siihen uskoon, että jokaisessa Jumalan luomassa ihmisessä on syntiinlankeemuksen jälkeen jäljellä Jumalan kuva – vaikkakin turmeltuneena. Hänen sisimmässään on, joskus sekulaariksi muuntuneena, mutta silti olemassa olevana syvä kaipaus kadotettuun paratiisiin. Se ja Jumalan Pyhän Hengen salattu vaikutus ovat ihmisen uskonnollisen etsinnän lähteenä. Siksi kaikkiin uskontoihin sisältyy jotain, johon kristillinen julistus voi myös positiivisesti liittyä.

Kristinuskon historiassa on kuitenkin esiintynyt myös sellaista ajattelua, jossa on torjuttu kaikki muihin uskontoihin sisältyvät liittymäkohdat kristilliseen julistukseen. Tällaisen ehdottoman eksklusiivisuuden pohjalta on syntynyt ja syntyy hyvin erilainen missi-onaarinen strategia kuin se, mitä klassinen kristinuskon on hyvin laajalti noudattanut.

Kuudes rajankäynnin alue kattaa tavallaan kaikki edelliset. Kysymyksessä on *apostolisuuden periaate*, josta kirkon hengellisen palveluviran on määrä pitää huolta sukupolvelta toiselle välittyvän ordinaation antamalla karismalla ja velvoituksella. Kirkon on säilytettävä perusidentiteettinsä kaikissa historian ja kulttuurin muutoksissa. Sitä sitoo apostolisen alun laki. Se on ollut yksi BEM-prosessin kolmesta jalasta ja tärkeä osa myös Porvoon sopimukseen johtanutta tietä, jonka juhlaa tässä seminaarissa vietämme.

Olen edellä lyhyesti kartoittanut alueita, joilla kristillisen uskon totuus – siinä merkityksessä, jota olen edellä hahmotellut – ei salli kovin laajaa liikkumavapautta, vaikka ei toisaalta myöskään sulje pois kulttuuriympäristöstä imeytyvää väritystä.

Kulttuurista hyväksyntää etsittäessä, kulttuuriin sopeuduttaessa ei kuitenkaan ole oikeutta dekonstruoida uskon säännön ilmentämää pelastushistoriallista identiteettiä. Jos kirkon uskosta leikataan pois sen paradoksaaliset ainekset, jos se redusoidaan nykyistä sekulaaria tieteellistä todellisuuskäsitystä vastaavaan muotoon, lopputulos ei ole kristinuskoa, vaikka siinä käytettäisiin traditionaalisen kristinuskon sanontoja ja liturgisia muotoja. Modernin ihmisen mahdollisesta

hyväksynnästä maksetaan silloin totaaliseen konkurssiin johtava hinta.

Se ekumeeninen kristittyjen yhteyden etsintä, jonka päämääränä on näkyvä ykseys, on läpi kahden vuosituhannen historian lähtenyt siitä, että keskustelukumppani on sitoutunut *uskon säännön* keskeisiin linjauksiin. Tämä lähtökohta näkyy selvästi oman kirkkomme Augsburgin tunnustuksen seitsemännessä artiklassa:

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

Klassiseen traditioon sitoutunut ekumeeninen yhteyden etsintä on viime vuosikymmeninä löytänyt uuden, hedelmällisen työskentelytavan. Sen sijaan, että olisi keskitytty näkyvissä oleviin, tunnustuskuntien välisessä polemiikissa kirkkaaksi tislattuihin eroihin, on etsitty näkymättömiin jäänyttä yhteisyyttä. Se on merkinnyt uutta tutustumista omaan traditioon, kätköön jääneisiin yhteisiin aarteisiin, joista on avautunut mahdollisuus voittaa pintatason kliseiden luomat vastakkainasettelut.

Itse löysimme tämän menetelmän dialogissamme Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Sitä on sittemmin hyödynnetty myös LML:n ja Roomalaiskatolisen kirkon dialogissa, joka johti Yhteiseen julistukseen van-

hurskauttamisopista, kuin myös siinä dialogissa anglikaanien kanssa, jonka hedelmiä on Porvoon sopimus.

Porvoon sopimus onkin erinomainen esimerkki siitä, mitä klassiseen traditioon ja uskon sääntöön nojautavalla työskentelyllä voidaan saavuttaa, kun siihen on löydetty uusia metodologisia instrumentteja. On luotu hieno, toimiva yhteys ja vuorovaikutus totuuden ja toleranssin välille. Myös katolisten kanssa laadittu yhteinen julistus vanhurskauttamisopista osoittaa, että näin voidaan todella edetä, että yhteyden katkaissista eroja voidaan voittaa. Myös monia muita esimerkkejä voisin nostaa esille, mutta aika ei siihen nyt riitä.

Globaali tilanne on kuitenkin nostanut esille uusia haasteita, joita on vaikea kohdata perinteisillä ekumeenisilla menetelmillä. Mikä olisi se *satis est*, joka loisi mahdollisuudet yhteiseen rintamaan niiden uusien ei-perinteellisten kristillisten yhteisöjen kanssa, joiden määrä lisääntyy erityisesti Afrikassa, mutta myös Latinalaisessa Amerikassa. Miten luoda edellytykset sille, että puolin ja toisin tunnistettaisiin kristillisen uskon kaikkea jäsentävä perusidentiteetti – se sama, josta kamppailtiin myöhempiinkin globaalissa kulttuuriympäristössä? Näihin kysymyksiin on löydettävä vastaus juuri nyt meneillään olevassa kristillisen todistuksen globaalissa muutoksessa. Näyttää siltä, että pallomme pinnalla liikehtii paljon tuoreita, Raamatun todistuksen herättämiä Jumalan Hengen vaikutuksia, joita on vaikea tunnistaa klassisen ekumenian keinoin. Miten tässä totuus ja toleranssi kohtaisivat oikealla, yhteyttä luovalla tavalla?

Kirjat, joihin tekstissä on suoraan viitattu

2011 Origenes, Contra Celsum – Gegen Celsus, Erster Teilband, Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthild, Fontes Christiani Band 50/1, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Freiburg im Breisgau.

2012 Tertullianus, Periaatteet harhaoppien arvioimiseksi – De Praescriptione Haereticorum ja Vastakirjoitus Praksealle – Adversus Praxean, Johdanto suomennos ja selitykset Juha Pihkala, STKS 274, Helsinki.

2. KOHTI JULISTUSTA KIRKOSTA, EUKARISTIASTA JA VIRASTA

”Evankeliumin majakasta” suuntaa – Lutherista luterilaisuuteen meillä ja muualla

Esitelmä Pälkäneellä reformaation 500-vuotismarkkinavuoden tilaisuudessa 7.3.2017

Tomi Karttunen

1. Lutherin tie reformaattoriksi Johannes von Staupitzin saattamana

Martti Lutherin (1483–1546) 95 teesiä anekapua vastaan ovat luterilaisen reformaation ja yleensä 1500-luvun reformaatioliikkeen ja sen muistamisen perustapahtuma. Niiden julkistamispäivästä 31.10.1517 on tullut myös kansainvälisesti tunnettu reformaation eli uskonpuhdistuksen muistopäivä. Myös reformaation 500-merkkivuosi alkoi tarkalleen ottaen 31.10.2016 ja päättyy 31.10.2017. Teesit olivat alun perin kirjoitetut latinaksi ja tarkoitetut akateemista keskustelua varten sekä toisaalta kirkon johdolle, jotta epäkohtiin tartuttaisiin. Onkin sanottu, että reformaatiosta ei olisi tullut niin suurta tapahtumaa, jos ei Mainzin piispa Albrecht (1490–1545), jolle Luther teesinsä lähetti, olisi lähettänyt niitä vuorostaan paaville. Lutherin mukaan Rooman kuuria puolusti kantojaan vain muodollisesti ilman Raamattuargumentteja ja menetti näin oman auktoriteettinsa. Katolisesta näkökulmasta ei ollut kyse Raamaton auktoriteetin kyseenalaistamisesta, vaan sen tulkinnasta. Reformaatioliike muodostui uhaksi kirkon arvovalle ja ykseydelle. On huomattava, että Luther ei ollut kuka tahansa vaan sääntökuntansa luostarien tarkastaja ja yliopiston, vaikkakin pienen ja syrjäisen, professori. Hänen sanallaan oli tavallista enemmän painoa jo näistä syistä.

Luther ei tullut tyhjiöstä, vaan sai teologisen koulutuksensa Katolisen kirkon käytännön mukaisesti. Ilman tätä taustaa häntä ei voi ymmärtää. Erityisen merkittävää oli Lutherin oman sääntökunnan, augustinolaiseremiittien ja sääntökunnan oppi-isän Augustinuksen merkitys. Kirkkoisä Augustinusta, armon opettajaa, hän kutsui armo- ja Kristus-keskeisyydessään ”evan-

keliumin majakaksi” varhaiskirkossa. Merkilläpantavaa on myös saksalaisen mystiikan sekä alkukielten merkitystä raamatuntulkinnassa korostaneen renessanssihumanismin vaikutus hänen kehitykseensä.

Ennen muuta Luther sanoo kuitenkin ammentaneensa oppinsa opettajaltaan Johannes von Staupitzilta (1467/68–1534), jota hän piti hengellisenä isänään ja joka häntä vuosien varrella ahdistuksissa tuki sielunhoitajana merkittävästi. Staupitz oli augustinolaismunkkien yleisvikaari ja ruhtinas Fredrik Viisaan tehtävään kutsuma yksi Wittenbergin yliopiston perustajaisista, raamatunselitysofin professori sekä tiedekunnan ensimmäinen dekaani. Lutherin jouduttua pannaan Staupitz erosi tehtävästään ja siirtyi Salzburgiin, missä hän liittyi benediktiinisiin. Uudistajana hän painotti veljellistä rakkautta, apostolista köyhyyttä ja innokasta Raamaton lukemista. Staupitzin kirjoitukset levisivät myös saksaksi ja liudensivat eroa sääntökunnan, kirkon ja maailman reformin välillä. Hänen Paavalilta ja Augustinukselta ammentava hurskauselämänsä oli luonteeltaan käytännöllis-sielunhoidollista. Staupitz ankkuroi, oppilaansa Lutherin tapaan, ihmisen pelastustien Jumalan predestinoituun armovalintaan, Jumalan rakkauteen ja laupeuteen Kristuksen ihmiseksitulos ja kärsimyksessä. Ihmisen vapaa moraalinen ratkaisumahdollisuus ja hyveellinen valmistautuminen suljetaan tällöin pois. Kirkon yhteisössä on keskeistä Pyhän Hengen sen kautta välittämä pelastus. Staupitzin on puolestaan huomautettu ajatelleen tässä samantapaisesti kuin aiempi augustinolaismunkki Gregor Riminiläinen (n. 1300–58). Huomaamme, että selvää esikuvallisuutta Lutherille voi havaita. Voidaan sanoa, että Staupitzin Lutherille tarjoama sielunhoidollinen, armon sanomasta ammentava lohdutus muodosti perusmallin myös reformaatioliikkeelle tyypilliselle sielunhoidolliselle lohdutukselle.

Lutherin oma reformatorinen läpimurto tapahtui vuosien 1514–18 välillä, kun hän oli jo yli 30-vuotias ja aloittanut opetusuransa Wittenbergissä luennoimalla Psalmeista ja Roomalaiskirjeestä. Taustalla oli teologista ja eksistentiaalista kamppailua suhteesta vanhurskaaseen Jumalaan. Vuosien 1513 ja 1520 välillä hänen ydinlöytönsä kirkastui Raamatun pohjalta perusteltuun vakaumukseen. Sen mukaan Jumalan vanhurskaus ei ole vihaisen ja etäisen Jumalan tuomitsevaa vanhurskautta, vaan rakastavan Jumalan armollista, anteeksi antavaa vanhurskautta, joka on lähellä meitä Jeesuksessa Kristuksessa. Osoittautui, että ajatus joutui konfliktiin etenkin sen keskiaikaisen kouluteologian haaran kanssa, jota kutsutaan nominalismiksi ja joka painotti ihmisen tahtoa ja yksilöä, yksilöolioiden tosiolevaisuutta. William Ockhamin (n. 1287–1347) ajattelusta ammentaneessa ja Lutherin erityisesti tunteman Gabriel Bielin (1420/5–1495) edustamassa nominalismissa painotettiin syntisen luonnollisten kykyjen panosta valmistautumisessa vanhurskauttavan armon vastaanottamiseen.

Keskeinen vaikuttaja Lutherille oli myös mystikko Johannes Tauler (n.1300–1361), joka kirjoitti, että ihmiset eivät saa pelastusta ”ihmistein tai ansioin vaan puhtaasta armosta ja Herramme Jeesuksen Kristuksen ansiosta”. Mystiikan teologiassa Luther ilmentää myös Bernhard Clairvauxlaisen (1090–1153) perintöä Staupitzin välittämänä, ajatusta sielusta morsiamena ja Kristuksesta sulhasena. Konkreettisesti hänen protestinsa nousi koetuista ongelmista keskiaikaisessa rippijärjestelmässä, johon myös anekapppa liittyi. Sinällään Luther ei halunnut poistaa rippii armonvälineenä, mutta halusi, että armo ja evankeliumi tulisivat siinä kirkkaammin esiin. Lutherin ajatus vanhurskauttamisesta ei ole täysin identtinen keskiajan teologian kanssa, mutta jatkuvuussuhteessa kyllä. Hän tarttui punaiseen lankaan ja vei sitä eteenpäin löytönsä valossa.

Konfliktissa Katolisen kirkon johdon kanssa Luther kieltäytyi ottamasta takaisin sitä, mitä oli esittänyt 1517 teeseistä alkaen ja työsti vuosina 1520–21 kolme keskeistä teosta, niin kutsutut reformatoriset pääkirjoituksensa: *Saksan kansan kristilliselle aatelille kristillisen säädyn parantamisesta*, *Kirkon Baabelin vankeudesta* ja *Kristityn vapaudesta*. Kirjoituksessaan ”Saksan kansan kristilliselle aatelille” hän puolusti kastettujen yhteistä pappeutta ja maallikkojen merkitystä kirkon uudistumisessa. Hänen kirkkokritiikkinsä yltyi viileän vastaanoton seurauksena. Vuonna 1520 inkvisitio alkoi tutkia Lutherin tapausta osaksi näiden teosten vuoksi. Kesäkuun 15. päivä 1520 hän sai paavillisen bullan *Exurge Domine*, jonka nojalla hänet uhattiin erottaa kirkon ehtoollisyhteydestä eli ekskommunikoida ja käskettiin luopua opetuksestaan. Joulukuun

10. päivänä hän poltti paavillisen bullan, kirkollisen kanonisen lakikirjan ja monia häntä vastaan hyökänneiden kirjoja Wittenbergissä paikalla, missä tänään on Luther-tammi. Tammikuun 3. vuonna 1521 paavi sitten ekskommunikoi Lutherin. Uskosta nouseva into uudistaa kärjistyi siis vastakkainasetteluksi, joka meni myös henkilökohtaisuuksiin ja lukkiutti molemmin puolin varsin pahasti keskusteluasemat.

Luther joka tapauksessa kutsuttiin vielä kuultavaksi Wormsin valtiopäiville huhtikuun 19. päivänä 1521. Siellä hän sanoi kuuluisat sanansa: ”Jos minua ei vakuuteta Raamatun todistuksella tai selkeällä järjellä ... olen lainaamani Raamatun sitoma ja omatuntoni on Jumalan sanan vanki. En voi enkä tule vetämään takaisin mitään, koska ei ole turvallista eikä oikein toimia vastoin omaatuntoaan.” Vastauspuheessaan keisari Kaarle V totesi hallitsijoina toimineiden esi-isien tavoin pitävänsä velvollisuutenaan puolustaa katolista uskoa ”sielujen pelastuksen tähden”. Keisarin mukaan yksi ainoa munkki erehtyi esittäessään olevansa toista mieltä kuin koko kristikunta viimeisten tuhannen vuoden aikana. Lutherista tuli nyt lainsuojaton. Hänet tuli vangita ja jopa surmata. Valtiopäivät määräsi tukahduttamaan ”Lutherin harhaopin” kaikin keinoin.

Wormsista palattuaan reformaattorin henkikin oli siis vaarassa, mutta hän sai suojelusta vaaliruhtinaaltaan Fredrik Viisaalta, jota Lutherin perustelut vakuuttivat. Luther vietti aikaa Wartburgin linnassa junkkeri Jörginä kääntäen Uuden testamentin saksaksi. Käännös loi keskeisellä tavalla pohjaa modernille Saksalle, kielellisesti ja valtiona, joka hajanaisesta luonteestaan johtuen oli myös kielellisesti varsin kirjava kokonaisuus eri murteineen. 1522 Luther sitten palasi Wittenbergin ja kumosi Andreas Karlstadtin (1486–1541) radikaalit reformit, kuten kuvainraaston. Karlstadt olisi kieltänyt myös urut ja muut soittimet sekä moniäänisen laulun ja siirtynyt yksiaäniseen lauluun. Erityisen tunnettuja ovat Lutherin 1522 paastonaikana pitämänsä niin kutsutut Invocavit-saarnat. Nyt Lutherin piti itse antaa reformatoriset suuntaviivat kirkolliselle elämälle ja jumalanpalveluselämän uudistamiselle. Tämän seurauksena mm. Bachista tuli niin kutsuttu ”viides evankelista”. Luterilaiset suhtautuivat myönteisesti kirkkotaiteeseen, kuviin, kynttilöihin, kirkkoketsteihin, liturgisiin eleisiin, soitin- ja laulumusiikkiin sekä muuhun havainnollistavaan ja rikastuttavaan, jos se ei ollut Raamatun vastaista. Jos palvellaan ydinsanomaa, havaintovälineitä ei ole syytä kieltää.

Luther kritisoi katolisten lisäksi radikaalin reformaation ajatuksia ja niiden myötävaikutuksella syntyneitä, 100 000 kuolonuhria vaatinutta talonpoikaikapinaa (1524–25), jonka tukahduttamiseen tarvittaessa väki-

valtaakin käyttäen hän kehotti. Erityisen sydämistynyt reformaattori oli Thomas Münzerin (1489–1525) mystis-lopunajallisista ajatuksista, joiden mukaan ”valittujen” tulee jouduttaa Jumalan valtakunnan tulemistä raivaamalla pois ”jumalattomat” eli lähinnä ruhtinaat. DDR:ssä Müntzer puolestaan esitettiin ”varhaisporvarillisen vallankumouksen” lipunkantajana. Nykyisessä historiankirjoituksessa Lutherin menettelyä on kuvattu ”tiukan päämäärärationaaliseksi uskollisuudeksi maaruhtinaita kohtaan”. Saksassa talonpoikaissota oli yleisessä mielipiteessä pitkään tunnettu esimerkki kuuliaisuuden rikkomisen seurauksista.

Tunnettu esimerkki Lutherin teologisesta kritiikistä on muun muassa Marburgin disputaatio, jossa hän rajusti arvosteli Ulrich Zwinglin (1484–1531) ajatusta ehtoollisesta muistoateriana ja alleviivasi Kristuksen todellista läsnäoloa ehtoollisella. Hän kritisoi myös humanisti Erasmus Rotterdamilaisen ajatuksia tahdon vapaudesta – johdonmukaisena myös nominalisteja vastaan esittämälleen kritiikille.

Luther vieraili seurakunnissa ja oli huolissaan, suorastaan pöyristynyt puutteellisesta tiedosta kristillisestä uskosta ja elämästä. Niinpä hän panosti erityisen tarkokkaasti kirkolliseen kasvatukseen, niin maallikkojen kuin pappien. Tätä tarkoitusta varten hän kirjoitti Vähä ja Ison Katekismuksen 1529, jotka osaltaan jatkoivat keskiaikaista katekismusperinnettä. Luther itsekin oli lapsena oppinut perustiedot kristinuskosta juuri katekimuksesta. Lutherin teologisena testamentina voidaan pitää Smalkaldenin artikloja 1537, jotka kuuluvat myös tunnustuskirjoihimme Katekismusten ohella. Luther ei ollut varsinaisesti organisaattori, mutta hänen laaja ja kestävä vaikutuksensa tuli – irtokirjasinpainon avittamana – kyvystä yhdistää luova ja syvä teologinen pohdinta maanläheiseen pastoraaliseen ja käytännölliseen kommunikaatioon. Vuonna 1525 Luther solmi liiton entisen nunnan Katharina von Boran kanssa, joka tuki ja piti huolta reformaattorista. Luther kuoli Eislebenissä helmikuun 18. päivä 1546.

2. Lutherin teologiset ja reformatoriset pääajatuksukset

Luterilaista uskontulkintaa ajatellen keskeisin Lutheriin liittyvä raamatunjae lienee ”Vanhurskas on elävä uskosta”. Tämä vanhan käännöksen mukainen Roomalaiskirjeen jae (1:16) lienee useimpien mielessä, kun puhutaan Lutherin reformatorisesta löydöstä tai uskonpuhdistuksesta yleensä. Pälkäneen lukiossa aikaan opin erottelun uskonpuhdistuksen aineelliseen periaatteeseen eli uskonvanhurskauteen ja muotope-

riaatteeseen eli Raamattuun uskon ja opin ylimpänä ohjeena.

Usko ja kokemus armollisesta Jumalasta Kristuksessa Raamatun ja kristillisen uskon valossa on kieltämättä Lutherin etsinnän ydinlöytö, mutta ei ainoa asia, mitä hänellä on tarjottavana. Kyse on ennen muuta jäsenytymisestä kristikunnan yhteiseen perintöön, traditioon, jonka keskus kirjoitetaan isolla T:llä, Traditio eli kirkossa omiensa kanssa päivien loppuun läsnä oleva Kristus, lihaksi tullut, Ristiinnaulittu ja Ylösnoussut, pelastuksemme ja uskomme perusta ja kohde. Tästä yhteisestä, ekumeenisesta kristillisestä perustasta kertoo osaltaan myös se, että vaikkapa paavi Benedictus XVI nosti 2011 esiin Erfurtin augustinolaisuustarissa vieraillessaan juuri tämän näkökulman. Hän sanoi:

”Vastoin isänsä toiveita [Martti Luther] ei jatkanut lain opiskelua, vaan sen sijaan hän opiskeli teologiaa ja asteli polkua kohti pappeutta pyhän Augustinuksen sääntökunnassa. Tällä polulla hän ei huolehtinut yksinkertaisesti siitä ja tuosta. Se mikä sai hänet jatkuvasti työskentelemään itsensä kanssa oli kysymys Jumalasta, hänen elämän matkansa syvä intohimo ja liikkeelle paneva voima. ”Miten otan vastaan, löydän armollisen Jumalan?": tämä kysymys oli hänen sydämellään ja antoi perustan hänen kaikelle teologiselle etsinnälleen ja sisäiselle taistelulleen. Hänelle teologia ei ollut vain akateeminen pyrkimys, vaan kamppailua itseä varten, mikä vuorostaan oli kamppailua Jumalaa varten ja Hänen kanssaan.

’Miten saan armollisen Jumalan?’ Se tosiasia, että tämä kysymys oli hänen koko elämänsä käyttövoima, ei koskaan lakkaa tekemästä minuun vaikutusta. Sillä ketä tämä oikeastaan liikuttaa tänään – jopa kristittyjen joukossa? Mitä kysymys Jumalasta tarkoittaa meidän elämässämme? Useimmat ihmiset tänään, jopa kristityt, lähtevät liikkeelle ennako-oletuksesta, että Jumala ei pohjimmiltaan ole kiinnostunut synneistämme ja hyveistämme. Hän tietää, että me olemme kaikki vain lihaa. Siinä määrin kuin ihmiset tänään uskovat kuoleman jälkeiseen elämään ja jumalalliseen tuomioon lainkaan, lähes kaikki olettavat käytännöllisistä syistä, että Jumalan on pakko olla suurisieluinen ja että perimmältään hän katsoo armollisesti pieniä epäonnistumisiamme. Mutta ovatko ne todella niin pieniä, epäonnistumisemme? Eikö maailma joudu hukkaan ei vain suurten turmeluksen tähden, vaan myös pienten, jotka ajattelevat vain omaa etuaan? Eikö se joudu hukkaan humeiden voiman kautta, jonka saa kukoistamaan yhtäältä himo ja ahneus ja toisaalta addiktoivan mielihyvän tavoittelu? Eikö maailmaa uhkaa kasvava valmius käyttää väkivaltaa, joka usein naamioituu esittämällä vaatimuksia uskonnolliselle motivaatiolle? Voisivatko nälkä

ja köyhyys niin riuduttaa osat maailmasta, jos rakkaus Jumalaan ja jumalallinen lähimmäisen rakastaminen – hänen luotujensa, miesten ja naisten – olisivat elävämpiä meissä? Voisin jatkaa. Ei, paha ei ole pieni asia. Jos me asettaisimme todella Jumalan elämämme keskukseen, se ei voisi olla niin voimakas. Kysymys: mikä on Jumalan asenne minua kohtaan, missä minä seison Jumalan edessä? – tämän Martti Lutherin palavan kysymyksen tulee jälleen kerran, epäilemättä uudessa muodossa, tulla meidän kysymykseksemme. Minun mielestäni tämä on ensimmäinen haaste, johon meidän tulisi kiinnittää huomiota kohtaamisessamme Martti Lutherin kanssa.

Toinen tärkeä asia: Jumala, yksi Jumala, taivaan ja maan luoja, ei ole vain filosofinen hypoteesi maailmankaikkeuden synnystä. Tällä Jumalalla on kasvot, ja hän on puhunut meille. Hän tuli yhdeksi meistä ihmisessä Jeesuksessa Kristuksessa – joka on sekä todellinen Jumala että todellinen ihminen. Lutherin ajattelu, hänen koko spiritualiteettinsa, on läpikotaisin Kristus-keskeistä: Mikä edistää Kristuksen asiaa? oli Lutherille ratkaiseva tulkinnallinen kriteeri pyhän Raamatun tutkimisessa. Tämä edellyttää kuitenkin, että Kristus on hengellisen elämämme keskuksessa ja että rakkaus häneen, elämä yhteydessä häneen, ohjaa elämäämme.¹

Voimme siis päätellä, että Lutherin keskeistä antia tänään niin meille luterilaisille kuin muillekin on juuri hänen vahva teologis-hengellinen perintönsä: Jumala-, Kristus-, armo- ja Raamattu-keskeisyys. Niiden varassa oli ja on koko elämä, iankaikkinen mutta myös ajallinen hyvä ajatellen lähimmäisenrakkauteen ohjaamista ja voiman saamista siihen ylhäältä: ”Kristitty on uskossa vapaa, mutta rakkaudessa kaikkien palvelija ja orja”.

Näiden kaikkien liittyminen yhteen Lutherin teologiassa tulee hyvin esiin myös Isossa Katekismuksessa. Siinä hän tunnetusti liittyy kirkolliseen Katekismus- ja kasteopetuksen perinteeseen ja ottaa lähtökohdaksi kymmenen käskyä, uskontunnustuksen ja Isä meidän –rukouksen. Kaikessa on siis keskuksessa suhde Jumalaan ja suhde lähimmäiseen ja luomakuntaan, pystysuuntaisen eli vertikaalisen ja vaakasuuntaisen eli horisontaalisen, uskon ja elämän yhteenkuuluvaisuus. Onhan kolmiyhteinen Jumala niin kaiken Luoja, Lunastaja kuin uudeksi luoja Pyhässä Hengessä. Niin kuin alussa ollut on, nyt on ja aina. Isä meidän –rukouksen huipennus on: ”Päästä meidät pahasta. Sillä

sinun on valtakunta ja voima ja kunnia iankaikkisesti. Amen.”

On hyvä huomata, että Luther kutsuu Isossa Katekismuksessa kymmentä käskyä ”kristillisen opin ensimmäiseksi osaksi”. Kyseessä ei siis ole mikä tahansa etiikka ja moraalit vaan Jumalan kymmenen sanaa meille, kuten Dietrich Bonhoeffer tähdensi. Luther kirjoittaa edelleen uskontunnustuksen merkityksestä: ”Se kertoo meille, mitä kaikkea meidän on Jumalalta odotettava ja mitä otettava häneltä vastaan. Lyhyesti sanoen se opettaa meitä tuntemaan hänet täydellisesti. Tämä (tuntemus) puolestaan auttaa meitä tekemään sen, mihin kymmenen käskyä meidät velvoittavat. ... Onhan tiedettävä, kuinka käskyt voidaan pitää, mistä ja miten siihen saadaan kylliksi voimaa. ... Samoin kuin Poika on syntymällänsä, kuolemallaan ja ylösnousemuksellaan hankkinut vallan, jolla hän voittaa meidät omikseen, samoin Pyhä Henki toteuttaa pyhittämisen seuraavien vaiheiden kautta: pyhien yhteys eli kristillinen kirkko, syntien anteeksiantaminen, ruumiin ylösnouseminen ja iankaikkinen elämä. Hän johtaa siis meidät ensiksi pyhän seurakuntansa eli kirkkonsa helmaan. Sen välityksellä hän saarnaa meille ja vie meidät Kristuksen luo. ... Pyhällä Hengellä on maailmassa ... erityinen yhteisö, äiti, joka Jumalan sanalla synnyttää jokaisen kristityn ja kantaa häntä.”

Voimme siis nähdä varsin todeksi sen, että Luther painottaa samanaikaisesti yksilön uskoa ja kokemusta armollisesta Jumalasta, kirkossa tarjolla pidettävää sanaa ja sakramentteja, kirkon yhteistä uskoa, joka kantaa silloinkin, kun yksilö ja hänen uskonsa on heikoilla. Voisikin sanoa, että Lutherille on tyypillistä subjektiivisen ja objektiivisen, persoonan ja yhteisön yhteenkuuluvaisuus. Taustalla on ajatus pyhästä Kolmiyhteydestä kirkon perustana, persoonien vuorovaikutuksesta, jossa Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen vuorovaikutus ja yhteistoiminta tekee mahdolliseksi luomisen, lunastuksen ja pyhityksen – siis kirkon ja koko kaikkeuden elämän. Siksi Jeesuskin sanoo: ”Minä olen A ja O, ensimmäinen ja viimeinen”, uskomme alkaja ja täydelliseksi tekijä. Siksi suomalaisessa Luther-tutkimuksessakin on painotettu Kristuksen olevan itse uskossa läsnä uudestisyntymisen, Jumalalyhteyden ja kristillisen elämän, uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuuden perustana. Kun hänestä tulee kristityn uusi minä, voi Jumalaa kutsua Isäksi, armolliseksi Jumalaksi, kaiken hyvän antajaksi.

1 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html

Tästä hengellisestä perustasta käsin Luther laati niin kutsutut reformatoriset pääkirjoituksensa, joiden pohjalta alkoi hahmottua myös käytännön toimenpideohjelma kirkon uudistamiseksi tuoreen lähteille palaamisen kautta. Esimerkiksi luterilaisuuden historiallisessa sanakirjassa todetaan Lutherin toiminnan luonteesta näin: "Hänen teologiset pohdintansa perustuivat Raamatun tulkitsemiseen, suhteessa hänen omaan henkilökohtaiseen kamppailuunsa uskosta, kehittyneet kritiikissä ja vastakkainasettelussa sekä myöhäisen keskiajan skolastiikkaa ja kirkkoa että radikaaleja reformaattoreita kohtaan. Hänen teologinen työnsä oli orientoitunut palvelemaan kansan ja kirkon uskoa. Hänen teologiansa luonne selittää, miksi Luther ei ole jättänyt meille systemaattista ja kattavaa yhteenvetoa teologiastaan. Pikemminkin hänen teologiansa heijastelee kehitystä ja erilaisia painotuksia muuttuvissa olosuhteissa."

Luther ei kirjoittanut teologiansa kokonaisuusitystä, mutta yleisesti ottaen on tunnistettu keskeisiä perusajatuksia, jotka ovat tunnusomaisia Lutherille koko hänen kolmikymmenvuotisen luovan työskentelynsä vaiheen ajan. Aiemmin painotettiin lain ja evankeliumin erottelua keskeisenä Lutherin ja luterilaisen teologian peruslähtökohtana. Se onkin keskeinen, koska tuo erottelu kytkeytyy Jumalan sanaan käskyinä ja lupauksina. Ytimessä on oppi uskonvanhurskudesta, Kristus-uskosta, joka synnyttää uudesti sanan ja sakramenttien kautta eli tekee puusta hyvän, niin että se voi tuottaa hyviä hedelmiä. Toisaalta, kun Luther painotti vanhurskauttamista, pelastusoppia, jota hän kuvasi kolmen yksin-partikkelin kautta: yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden, ja koska hän samalla painotti uskon toteutuvan rakkauden tekoina, on hänen teologiaansa luonnehdittu, Tuomo Mannermaata lainaten, läpikotaisin uskon teologiaksi ja läpikotaisin rakkauden teologiaksi. Usko ja rakkaus kuuluvat yhteen. Näin myös Paavali ja Jaakob raamatullisina kirjoittajina voivat yhteistyön merkinä tarjota sovinnon kättä toisilleen.

Suomalaisessa Luther-tutkimuksessa on painotettu tähän liittyen Lutherin realistista ajattelutapaa. Tällä tarkoitetaan sitä, että hänen mukaansa Kristus on todellisesti tai sakramentaalisesti läsnä sanassa, kasteessa ja ehtoollisissa. Hän on myös läsnä meissä uskon kautta tapahtuvan yhdistymisen, Kristus-union (*unio Christi*) kautta, jossa hän "ihmeteltävässä" tai "autuaassa vaihtokaupassa" (*commercium admirabile*) ottaa kantaakseen syntisen taakat ja lahjoittaa tilalle pelastuksen ja Jumalan hyvyyden. Uskossa läsnä oleva Kristus on uskon muoto (*Christus forma fidei*), joka perkaa pois meissä olevaa syntiä ja pahaa hyvän hapahtuksen tavoin.

Sana "sakramentaalinen" viittaa tässä yhteydessä armonvälineeseen. "Realistinen" puolestaan viittaa objektiivisesti, tietoisuudesta riippumatta annettuun. Usko ei viime kädessä ole ihmisen omilla kyvyillään kannattelemaa ja synnyttämää vaan Jumalan lahja, Kristuksen läsnäoloa meissä. Se on kyllä samalla myös ikäkaudelle mahdollisella tavalla tietoista uskoa, jolla on tietty sisältö. Ennen muuta se on kuitenkin uskoa sanassa ja sakramentissa Pyhän Hengen työn kautta kohdattavaan Kristukseen, joka käyttää Isän Jumalan luomia aineellisia välikappaleita toimiakseen meidän ja meidän pelastuksemme tähden.

Dietrich Bonhoeffer kiteytti tämän Lutherin ajatuksen: Jumala ei ole vapaa meistä, vaan vapaa meitä varten. Hän on luonut kaikkeuden ja kaikki mitä siinä on olemaan toisia varten. Syntiinlankeemuksen turmeleman todellisuuden hän oikaisee uudessa luomisessa, armon ja anteeksiantamuksen kautta, niin että voimme olla lähimmäisiä toisillemme tai jopa "Kristuksia toisillemme", kun Jumalan hyvyys ja rakkaus saa meidän kauttamme virrata myös arkeen.

Kaiken kaikkiaan Luther siis piti itseään pyhän Raamatun selittäjänä ja Jumalan sanan saarnaajana. Saarnaaja ja muita kirjoituksia syntyikin lähes käsittämättömän paljon. Myös runoja, virsiä ja rukouksia hän kirjoitti runsaasti ja vaikutti paitsi raamatunkäännöksensä myös näiden tuotosten kautta myös kieleen ja kirjallisuuteen. Luther palautti maallikoille arvon kypsinä ja vastuullisina työtovereina kirkon työssä. Jumalan armon evankeliumi, jonka Pyhä Henki välittää sanan ja sakramentin kautta, oli hänelle kristillisen elämän ja kirkon olemassaolon keskus ja lähde.

Tärkeä on huomata, että Lutherille oli tärkeää pitäytyä perityissä teologisissa ja kirkollisissa traditioissa, jos ne ilmaisivat tai palvelivat evankeliumia. Hän myös antoi arvoa maallisille instituutioille ja kutsumuksille ja piti niitä välttämättöminä Jumalan ylläpitävässä toiminnassa ihmisyyden ja luomakunnan tarpeita ajatellen. Luther muokkasi toimintansa kautta monin tavoin myöhemmän luterilaisuuden pastoraalista ja teologista suuntautumista sekä sen kulttuurista ja yhteiskunnallista hahmoa. Monesti hänen ajatuksiaan on esitetty ja käytetty väärin, mutta yhä uudestaan hänet on myös löydetty luterilaisen identiteetin lähteenä muuttuvassa ajassa ja hyvin erilaisissa ympäristöissä maailmanlaajassa luterilaisuudessa Brasiliasta Kiinaan, Utsjoelta Sydneyyn.

Viime vuosikymmeninä Luther on saanut kasvavaa ekumeenista huomiota. Osaltaan tätä on edistänyt myös suomalainen Luther-tutkimus ja sen yhteistyö roomalaiskatolilaisten Luther-tutkijoiden kanssa. Kes-

keinen osoitus tästä on, että reformaation 500-vuotismerkkivuoden yhteiseen ekumeeniseen muistamiseen ohjaava kirja Vastakkainasettelusta yhteyteen nostaa esiin keskeisiä Lutherin teologian teemoja. On myös nostettu esiin, että Trenton kirkolliskokouksessa 1545–1563 otettiin epäsuorasti huomioon Lutherin esittämää kritiikkiä ja tehtiin korjausliikkeitä, vaikka selkeämmin Lutherin vanhakirkollis-raamatullisella uudistuslinjalla olikin Vatikaanin II konsiili 1960-luvulla.

Trentossa joka tapauksessa pyrittiin edistämään tehokkaampaa Jumalan sanan julistusta. Tuli perustaa seminaareja pappiskoulutusta varten sekä vaatia saarnan pitämistä jumalanpalveluksissa sunnuntaisin ja muina pyhäpäivinä. Nyt piispat ja papit velvoitettiin asumaan hiippakunnissaan ja seurakunnissaan. Myös esimerkiksi aneisiin liittyviä väärinkäytöksiä poistettiin. Piispat valtuutettiin suorittamaan tarkastuksia ja alettiin valmistella kirkkoprovinsien ja hiippakuntien synodien, piispainkokousten perustamista. Kristillisen uskon paremmaksi välittämiseksi rohkaistiin myös katekismusten kirjoittamista.

3. Luther ja luterilaisuus – reformaattorin perinnönjako ja vaikutus

Lutherin ja yleensä reformaation pääajatusten keskeisiin näkyviin ilmentymiin kirkollisen elämän alueella kuuluivat kansankielisyyden, virsilaulun ja katekismusopetuksen painottaminen. Ajatukselta, että Raamattu tulee saada kaikkien ulottuville, seurasivat raamatunkäännökset, kuten sitten Suomessa Mikael Agricolan Uuden testamentin ja sittemmin koko Raamatun kääntäminen suomeksi. Kansankielistä julistusta, yhteistä pappeutta ja myös kansantaidetta tuki myös kansankielinen virsilaulu. Sivistystasoa kohotti katekismusopetuksen organisoiminen. Jotta voisi opiskella katekismusta ja perheenisä opettaa sitä lapsille, oli useimmiten tarpeen, että hän oppisi lukemaan. Jo varhain oli ajatuksena, että tulee organisoida kansanopetusta. Lutherin työtoveri Melanchthon (1497–1560) keskittyi erityisesti korkeakouluopetuksen uudistamiseen ja oli mukana perustamassa ensimmäisiä lukioita. Hän saikin ”Saksan opettajan” arvonimen.

Siitä ajatukselta, että kaikki on luotu olemaan toisia varten ja että saamamme hyvä on Jumalalta, kaiken hyvän antajalta lähtöisin ja että meidän tulee panna hyvä kiertämään seurasi yhteisvastuullisuuden ajatus. Seurakunta sanan ja sakramentin ympärille kokoontu-

vana ja niistä elävänä yhteisönä on yksi, ja yhteinen pappeus kutsuu meitä kaikkia uskon ja rakkauden tekoihin. Samanaikaisesti kuitenkin ihminen on heikko, samanaikaisesti syntinen ja vanhurskas. Näin ollen on syytä ottaa huomioon tämä heikkous ja luoda järjestelmä, joka takaa vapaaehtoisista hyväntekeväisyyttä varmemmin myös kaikkein heikoimpien aseman. Reformaatiokaupunkeihin perustettiin kaupunginkassat, joista tarvitseville annettiin apua.

Riskien jakamista, toistemme taakkojen kantamista tarvitaan myös yritteliäisyyden tukemiseksi. Niinpä ajateltiin, että voidaan antaa starttiraha yrittäjälle ja jos yritys onnistuu ja tuottaa hedelmää, hän voi maksaa takaisin saamansa avun. Jos hän epäonnistuu, ei joudu velkavankeuteen eikä tarvitse välttämättä maksaa takaisin saamaansa rahaa. Tavallaan siis edistettiin paitsi yhteisvastuullisuutta myös yritteliäisyyttä.

Tämä kaikki muovasi erilaisia ”luterilaisia kulttuureja” eri puolilla Eurooppaa. Esimerkiksi Saksassa piispat eivät lähteneet mukaan reformaatioon; piispainstituutio poistettiin luterilaisista kirkkoista ja palautettiin vasta 1918, Ruotsi-Suomen luterilaisuudessa se vastaavasti säilyi. Ruotsalaisen Laurentius Petrin 1572 kirkkojärjestyksen mukaan, joka antoi suuntaviivat myös meikäläisen tradition kehitykselle, piispan virka perustuu Pyhän Hengen työhön. Sillä on raamatullinen perusta Uudessa testamentissa. Sitä pidetään hyödyllisenä, välttämättömänä ja lopullisena osana kirkon perusrakennetta. Piispan viran nähdään olevan maailmanlaajasti orientoitunut ja pysyvän aikojen loppuun asti. Tämä jo kertoo osaltaan reformaation eli uskonpuhdistuksen luonteesta täkäläisessä maisemassa. Saksassa sitä vastoin on pitkään elänyt mielikuva piispan virasta hallintovirkana. Virka nähtiin keskiajan ruhtinaspiispojen valossa. Myös meille tämä mielikuva osin rantautui ja vasta viime vuosikymmeninä on vahvistunut ajatus piispan virasta ennen muuta hengellisenä ykseyden virkana, jonka lähtökohta on ehtoollista viettävässä, sanan äärelle kokoontuneessa seurakunnassa ja sen palvelemisessa hiippakunnassa ja ykseyden merkinä toimimisessa, ei vain paikallisesti vaan koko Kristuksen maailmanlaajassa kirkossa.

Erityisesti Pohjoismaissa niin kutsuttu hyvinvointivaltio on perusajatuksissaan saanut paljon virikkeitä luterilaisuudesta. Luterilaisuudesta versoo myös lukemisen ja opiskelun arvostus, tasavertaisuuden korostus, lainkuuliaisuus ja rikas virsilaulun kulttuuri erityisesti herätysliikkeissä. Viime vuosikymmeninä tosin tämä on ollut kuihtumaan päin. Vielä kuitenkin esimerkiksi Kauneimmat joululaulut keräävät osanottajia. Luterilaisuuteen on liitetty myös esivallan kunnioittaminen ja tietty selkeys valtion ja kirkon työnjaossa. Suomes-

sa jo 1869 kirkkolaissa luotiin pohja kirkon ja valtion suhteiden höllentämiselle, itsenäiselle kansankirkolle. Ruotsin vallan aikaan luterilaisuus oli ollut valtiokirkko etenkin 1600-luvun lopulta lähtien – kuten myös muissa Pohjoismaissa. Vasta viime vuosikymmeninä tämä rakenne on alkanut muuttua toisen näköiseksi yleisesti ottaen. Ainoastaan Tanskassa kirkon ja valtion suhde näyttää olevan jokseenkin entisellään – siellä kirkolla ei ole esimerkiksi kirkolliskokousta lain-säädäntöelimenä vaan parlamentti ja kirkollisministeri hoitavat asian. Luterilaisuus nähdään osaksi tanskalaista kulttuuria. Baltiassa ja itäisessä Keski-Euroopassa tai Venäjällä luterilaiset kirkot ovat vähemmistökirkoja, millä on oma vaikutuksensa erityisen luterilaisen identiteetin korostamiselle toisin kuin Pohjoismaissa.

4. Luterilaisuus maailmalla

Luterilaisuus oli alun perin eurooppalainen ilmiö, mutta vähitellen luterilaisia siirtyi myös Pohjois-Amerikkaan ja Australiaan. Siirtolaisuus oli keskeinen väylä, esimerkkinä myös Yhdysvalloissa ja Kanadassa asuvat suomalaiset ja Suomi-konferenssit, jollainen on vielä jäljellä Kanadassa sikäläisten suomalaisten seurakuntien yhdyselimenä. Seurakunnat toimivat muuten sikäläisten luterilaisten kirkkojen yhteydessä. Yksi keskeinen sysäys oli myös 1800-luvun alussa tapahtunut luterilaisten pakkoyhdistäminen reformoituihin niin kutsutussa Vanhapreussilaisessa unionissa silloisessa Kaakkois-Saksassa. Varsin moni luterilainen siirtyi tuolloin Pohjois-Amerikkaan ja Australiaan turvatakseen luterilaisen identiteettinsä. Näitä peruja on myös vanhakantainen Missouri-synodi Amerikoissa sekä myös Itsenäinen evankelis-luterilainen kirkko Saksassa. Tähän kokonaisuuteen liittyvät myös Etelä-Amerikan luterilaiset. Osa heistä saapui myös toisen maailmansodan jälkeen pakolaisina. Mainittakoon, että nykyisen Luterilaisen maailmanliiton pääsihteerin, saksalaistaustaisen chileläisen Martin Jungen kotimaassa Chilessä uskonpuhdistuksen muistopäivä 31.10. on palkallinen vapaapäivä.

Lähetystyön myötä 1800-luvulla luterilaisuutta alettiin juurruttaa myös Afrikkaan ja sittemmin Aasiaan. Me suomalaiset tiedämme Ambomaan lähetysten nykyisessä Namibiassa. Sen peruja ja myös Martti Ahtisaaren rauhanvälityssponnistelujen vauhdittamana Suomi on edelleen varsin läheinen maa namibialaisille. Siellä on myös monilla suomalaisperäinen etunimi. Esimerkiksi yksi nykyisistä Namibian luterilaisen kirkon piispoista on nimeltään Veikko. Ponnistelut ovat kantaneet moninkertaisen sadon, sillä maailman suurimmat luterilaiset kirkot ovat tätä nykyä Afrikassa: Etiopian Mekane Yesus –kirkko ja Tansanian luterilai-

nen kirkko. Meillä on paljon oppimista niiltä vaikkapa dynaamisuudessa, tietoisessa missionaarisuudessa ja yhteisöllisyydessä. Vaikka etenkin niin kutsutut valtaviiran protestanttiset kirkot Euroopassa ja länsimaaisessa kulttuuripiirissä ovat eläneet kutistumisen aikoja viime vuosikymmeninä, globaalisti kristinusko kasvaa niin Afrikassa, Aasiassa kuin Etelä-Amerikassakin. Myös luterilaiset kirkot kasvavat etenkin Afrikassa, mutta myös esimerkiksi Indonesiassa ja Intiassa. Osaltaan suomalainen luterilaisuus on vaikuttanut vaikkapa Etiopian ja Tansanian luterilaisiin etenkin lähetysjärjestöjen käytännön työn sekä niiden tukeman kirkon työntekijäkoulutuksen kautta.

Suomalaiset ovat voimakkaasti mukana myös Luterilaisen maailmanliiton toiminnassa. Se käsittää noin 74 miljoonaa jäsentä 145 kirkosta 98 maassa ympäri maailman. LML:n pääsihteerin on siis chileläinen Martin Junge ja presidentti seuraavaan, Namibian Winhoekissa toukokuussa pidettävään yleiskokoukseen asti Jordanian ja Pyhän maan piispa Munib Younan. Yleiskokouksen teema on varsin luterilainen: ”Jumalan armon vapauttama”. Teemaa on haluttu tuoda lähelle ihmisten arkea alateemoin: ”pelastus – ei kauppatavaraa”, ”ihminen – ei kauppatavaraa”, ”luomakunta – ei kauppatavaraa”. Raamatun tallettama ja edelleen elävästi välittämä sanoma Jumalan armosta Kristuksessa, rakkaudesta joka lähettää liikkeelle uskon ja rakkauden tekoihin lähimmäisen parhaaksi, yksilön ja yhteisön elävä vuorovaikutus seurakunnassa ja kirkossa Kristuksen ruumiina, jossa heikoimmat ansaitsevat näkyvimmän huomion, on edelleen kestävää sanomaa. Yhdistyneenä koulutuksen, kasvatuksen, kristittyjen ekumeenisen yhteyden, diakonian ja lähetysten arvostamiseen luterilaisuus voi olla ja on edelleen elinvoimainen ammentaessaan kristinuskon syvistä lähteistä yhdessä toisten kristittyjen kanssa. Näin todistus ja palvelu saavat uutta voimaa ja kristillisen toivon sanoma kantavuutta.

Kirjallisuus:

JOLKKONEN, JARI

2016 Reformaation tarina. Kirjapaja.

LEPPIN, VOLKER

2014 Luther's Transformation of Medieval Thought: Continuity and Discontinuity, in: The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology. Edited by Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomir Batka. Oxford University Press. P. 115-126.

DAS LUTHER-LEXIKON

2014 Herausgeben von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorfft. Unter Mitarbeit von Inko Klitzsch. Verlag Bückle & Böhm, Regensburg.

VASTAKKAINASETTELUSTA YHTEYTEEN. LUTERILAISET JA ROOMALAISKATOLILAISET VIETTÄVÄT YHDESSÄ REFORMAATION MUISTOA 2017.

2013 Luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti. The Lutheran World Federation/Kirkkohallitus/Katolinen tiedotuskeskus.

Mutual Recognition of Baptism and Its Ecclesiological Implications¹

Kurt Cardinal Koch

1. Baptism as the foundation of Christian ecumenism

One of the fruits of the ecumenical dialogue conducted by the Catholic Church since the Second Vatican Council is rediscovered fraternity,² in the sense that Christians in various churches and ecclesial communities no longer consider or attack one another as enemies, nor do they simply live alongside one another as members of different communities, but recognize and acknowledge one another as sisters and brothers in the one Lord. This rediscovered fraternity is therefore, as Saint Pope John Paul II emphasized, not simply the “consequence of a large-hearted philanthropy or a vague family spirit”, instead it is “rooted in the recognition of the oneness of baptism and the subsequent duty to glorify God in his work”.³ This reciprocal recognition of baptism consequently goes far beyond an “act of ecumenical courtesy” to represent instead a “basic ecclesiological statement”.⁴

Baptism is the portal for entry into the ecumenical movement, which is concerned with the restoration of binding church communion in the sense of the visible unity of the church, and the restoration of eucharistic communion. Baptism and its mutual recognition form the fundamental given of all ecumenical efforts⁵ to such a degree that Christian ecumenism is at heart a “baptismal ecumenism”.⁶ From the very start it has been the pursuit of the ecumenical movement to make common baptism the starting point and foundation of

all ecumenical endeavours, as acknowledged by the Second Vatican Council. The fact that the reciprocal recognition of baptism reveals that a fundamental communion among the baptised already exists, despite all the extant open questions and divisions, was given expression in the Decree on Ecumenism by the Second Vatican Council in the statement that baptism establishes a “sacramental bond of unity which links all who have been reborn by it”.⁷

The fundamental ecumenical communion which already exists today on the basis of baptism and its reciprocal recognition has also found expression in the consensus achieved through the ecumenical dialogue previously conducted between Lutherans and Catholics on the fundamental questions of the doctrine of justification and also on the theological doctrine of baptism. In the current ecumenical situation these consensuses call for a fundamental reflection on their consequences for the ecumenical conversation on the understanding of the Church, as Cardinal Walter Kasper has rightly indicated: “So, following the agreement on fundamental questions of the doctrine of justification and the fundamental consensus on the doctrine of baptism, now the ecclesiological implications of the doctrine of baptism are next on the agenda for ecumenical dialogue.”⁸ In order to make progress on these important questions, which the International Lutheran–Roman Catholic Commission on Unity is also discussing, the relationship between the personal and the ecclesial dimensions of baptism, the relationship between the reciprocal recognition

1 Studia generalia Lecture in the Theological Faculty of the University of Helsinki on 28 April 2015.

2 Cf. John Paul II, *Ut unum sint*, 41–42.

3 *Ibid.*, 42.

4 *Ibid.*

5 Cf. T. F. Best (ed.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications* (Minnesota 2008); S. K. Wood, *One Baptism. Ecumenical Dimensions of the Doctrine of Baptism* (Minnesota 2009).

6 E.-M. Faber, *Baptismale Ökumene. Tauftheologische Orientierungen für den ökumenischen Weg*, in: D. Sattler / G. Wenz (Hrsg.), *Sakramente ökumenisch feiern. Vorüberlegungen für die Erfüllung einer Hoffnung* (Mainz 2005) 101–123.

7 *Unitatis redintegratio*, 22.

8 W. Kasper, *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe*, in: Ders., *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II = Gesammelte Schriften. Band 15* (Freiburg i. Br. 2013) 393–419, zit. 418.

of baptism and ecumenical ecclesial communion, and the relationship between baptism and eucharist have been identified as the core issues for further dialogue.

2. The personal and ecclesial dimension of baptism

The crucial characteristic of the biblical understanding of Christian baptism consists in the fact that it is performed "into the name of Jesus Christ".⁹ Thereby a "technical banking term", as it were, is used in the sense of "transferring into someone's account",¹⁰ in order to give expression to baptism as the existential transfer of ownership of the life of an individual to Christ as the new lord of the baptised person, for whom it implies that he belongs from now on to Christ and to no-one else. The background to this is the conviction that baptism is as it were a "regime change", that is, the transition of a person from the sphere of the power of sin and death to the sovereignty of Jesus Christ. Within this horizon the baptised person is called and obligated to no longer serve the gods of this world but to be at the disposal of the true God and his plan of salvation in the world. Baptism means a radical transformation of existence from a "fleshly" existence at the mercy of sin and death to a "spiritual" existence led by the Spirit of God in the sense of liberation to true being, which must take shape in a radical change of the way of life. Paul therefore challenges the baptised to consider themselves "dead to sin and living for God in Christ Jesus" (Rom 6:11). For Paul it can obviously not suffice that people are baptised; for him it is far more important that they are in Jesus Christ and live in a mutual, as it were mystical permeation of Christ and the Christian, which is sealed in baptism. For in baptism Christ offers each individual personally his covenant and invites him into a totally personal relationship with him.

As an invitation to a very personal friendship with Christ, baptism stands at the beginning of the Christian life and forms as it were the overture to it. What such knowledge can mean in the life of a person is shown in the eloquent testimony of the Lutheran theologian and ecumenist Wolfhart Pannenberg. He was in fact baptised as a child, but remained without a

Christian upbringing because his parents had become so estranged from the church that they had left it. "But then as I found my way back to Christian faith as a youth", Pannenberg confesses, "it became increasingly important for me that God had been present in my life from the very start and through the act of baptism had laid claim to it."¹¹ This beautiful testimony reveals that baptism cannot simply be a one-off event, but extends from the present over the whole life-span of the baptised individual. In this pre-empting of the whole life and all the darkness of the future, baptism is a joyful encouragement whose liberating message was expressed by Pope Benedict XVI in the compelling image: "Baptism is God's rainbow over our life, the promise of his great 'Yes', the door of hope and at the same time the instruction that shows us how to be a human being."¹² Insofar as baptism extends even beyond death to eternal life with God, in baptism eternal life has already begun in the baptised individual, through the fact that he has been totally united with Christ.

If we reflect on the far-reaching existential consequences of baptism, it cannot simply signify acceptance into a religious community, but – as it says in the Letter to Titus, the "bath of rebirth and renewal by the holy Spirit" (Tit 3:5). As the beginning of becoming a Christian, baptism is a necessary process of conversion and purification of life. Thus baptism proves to be a binding event that at the beginning of ecclesial life was conducted in a dramatic way in the liturgy. Of the early liturgy as it was celebrated in Jerusalem, the following rite for the acceptance of adults into the ecclesial community has been handed down: The candidate for baptism was located initially at the back of the church and turned towards the west, which was at that time understood as the place of gloom and darkness, and four times renounced all evil, the devil and all his pomp. Then he turned towards the east as the place of the rising sun and the light, and professed in a threefold manner the Christian faith in God the Father, his only begotten Son Jesus Christ and the Holy Spirit. This turning from west to east was a dramatization of what conversion in baptism means, namely turning away from evil and turning towards good, and therewith a turning around of one's own life. Connected with this turn-around is a re-orientation of one's

9 Vgl. beispielsweise Apg 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5.

10 R. Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn 2001) 72.

11 W. Pannenberg, Die Bedeutung von Taufe und Abendmahl für die christliche Spiritualität, in: Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene (Göttingen 2000) 74–85, zit. 80.

12 J. Kardinal Ratzinger, Weihnachtspredigten (München 1998) 75.

life, namely directing life towards the *oriens*, the rising sun, so that life in baptism means simply “*Conversi ad Dominum*” – “Ground your life in Christ!”

The shared turning towards Jesus Christ is also the deepest mystery of a true ecumenism, for as divided Christians we can only find the way to one another when we come together before Christ. From the ecumenical perspective it is therefore very important to think through the personal and existential dimension of baptism logically, as it has been brought to bear above all by the Reformer Martin Luther in a fresh manner. In his “Large Catechism” he stated with great emphasis that the “power and operation” of baptism is nothing less than “putting to death the Old Adam, and after that the resurrection of the new man, both of which must take place all our lives so that a truly Christian life is nothing else than a daily baptism, once begun and ever to be continued. For this must be practised without ceasing, that we ever keep purging whatever is of the Old Adam, and that that which belongs to the new man come forth”.¹³ If according to Luther the Christian is therefore to consider baptism as his “daily dress in which he is to walk constantly”,¹⁴ one can also see why Paul Althaus judged Luther’s doctrine of baptism to be the “doctrine of justification in concrete form”.¹⁵

As significant as the emphasis on the existential dimension of baptism is, it proves likewise to be equally elementary on ecumenical grounds to profile the ecclesial dimension of baptism and to show that both dimensions belong indissolubly together. For the ecclesial dimension cannot in any way simply be added onto the existential transfer of ownership of the baptised to Christ, and is in no way in contradiction but is rather immediately linked with it. Baptism not only marks the conversion of a person to Christian faith, but also their entry into the communion of believers of the church. Since a person is baptised into the name of Jesus Christ and enters into Jesus’ existence, the entry of the baptised into the sonship of Jesus means at the same time “entry into the great family of those who are sons together with us”. Being reborn of God as it occurs in baptism means at the same time “being born into the whole Christ, head and members”.¹⁶ The

adoption of mankind as children of God in baptism is thus at the same time adoption and incorporation as sisters and brothers into the great family of the church.

The existential transfer of ownership of the baptised to Christ and his integration into the church as the body of Christ belong indissolubly together. For being “in Christ” as the gift of baptism signifies the same thing as being “in the body of Christ”. That Jesus Christ and his body form an integral unit and therefore that “being in Christ” is an ecclesial reality was vividly emphasised by Paul. For him, baptism and church form such an indissoluble unity that his view of the church as the body of Christ is firmly grounded in baptism, for it is baptism that incorporates the person baptised into the church as the body of Christ: “For in one spirit we were all baptised into one body, whether Jews or Greeks, slaves or free persons, and we were all given to drink of one Spirit” (1 Cor 12:13). Therefore for Paul it is the same Spirit which fills all the baptised and incorporates them into the one body of Christ. And the spirit that unites all in baptism is for Paul the true principle of unity of the church, as he conveys in the memorable formula: “One body and one Spirit, as you were also called to the one hope of your call; one Lord, one faith, one baptism; one God and Father of all, who is over all and through all and in all” (Eph 4:4–6).

Belonging to Christ and membership in the church are two sides of the same baptism event and cannot be separated from one another, as was the case in a previous confessionalistic polemic, and as proposed by the slogan “Jesus Yes – Church No!”, which was fashionable a few decades ago and which retains its effect even today. From the biblical perspective however there can be no contradiction between Christ and the church as his body, even in spite of the many sins of the people who constitute the church. The slogan “Jesus Yes – Church No!” is not compatible with the intention of Jesus and is therefore not Christian, as Pope Benedict has emphasised with the desirable clarity: “This individualistically chosen Jesus is an imaginary Jesus. We cannot have Jesus without the reality he created and in which he communicates himself. Between the Son of God-made-flesh and his Church there is a profound, unbreakable and mysterious con-

13 M. Luther, *Der grosse Katechismus*, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Göttingen 1976) 543–733, zit. 704.

14 *Ibid.*, 707.

15 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1962) 305.

16 J. Ratzinger, *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche – die Einheit von Struktur und Gehalt*, in: *Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982) 28–45, zit. 33.

tinuity by which Christ is present today in his people."¹⁷ In order to support this profound view of faith, Pope Francis has applied the very expressive image of name and surname: "If the name is 'I am a Christian', then the family name is 'I belong to the church'." There can be no purely individual Christians. Christian identity consists instead in belonging. "We are Christians because we belong to the church."¹⁸

In order to give added depth to the previous ecumenical consensus on baptism, it is important to demonstrate that the reception of a person into the faith community of the church already represents a central dimension of the original Christian understanding of baptism. This becomes apparent above all in the New Testament narrative of the Pentecost event by which the church was definitively established. This merges directly into the narrative of the baptism of the first Christians: "Those who accepted his message were baptized, and about three thousand persons were added that day" (Acts 2:41). Thus baptism and church belong together from the very beginning, which then leads to the question of asking more precisely how this interconnectedness functioned in concrete terms.

In the first instance, the statement in Acts that people were added to the church through baptism indicates that one does not actually enter the church through baptism, that one is rather taken into the church as an already given reality of salvation, and added to it. Thus from baptism the actual nature of the church as "ecclesia" is revealed: It is the communion of those called together and added to the church by God. The Pentecost narrative also expresses the fact that in baptism the individual is received into the church which consists of all peoples. Consequently, baptism does not come from the individual congregation, instead in baptism the door is opened to a universal church. Because the one baptism and the universality of the church as it appeared at Pentecost belong indissolubly together, baptism is much more than the socialisation in a congregation; it is rather reception into the universal church on the way to reception into a concrete congregation.

The universality of baptism implies that wherever a person has been baptised, he is at home in any other local congregation and is not re-baptised. Anyone

who is baptised in Venice, Madrid or Helsinki is at home in any other local congregation in the same way as in his baptismal church. For one becomes a member of this one universal church on the basis of baptism alone, and in no way by presenting any sort of national identity card. That there can be in principle no separation into locals and foreigners in the church is most deeply grounded in baptism. The concept of the foreigner is according to baptismal theology to be assessed as an un-Christian category. "In the church there are no strangers or guests, and there must not be any. All the baptised are members of a people of God."¹⁹ This principle of baptismal theology is true on the basis of the mutual recognition of baptism in the various churches and ecclesial communities also in regard to ecumenism.

3. Mutual recognition of baptism and ecclesial communion

Only if the close interrelationship of the existential-personal and the communal-ecclesial dimension of baptism is taken totally seriously can there be any constructive consideration of the relationship between mutual recognition of baptism and communion with other churches. Just as baptism is the portal for entry into the church, it is also the portal for entry into ecumenism, as the Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council stressed. Already in the first chapter, in which the principles of Catholic ecumenism are discussed, baptism is seen as the basis for all Christians belonging to the church. "[Those] who believe in Christ and have been truly baptised are in communion with the Catholic Church even though this communion is imperfect".²⁰ In the third chapter, in which the churches and ecclesial communities separated from the Roman Apostolic See are discussed, the conclusions are drawn from that. In the description of the separated churches and ecclesial communities of the West, even before their ecclesiological deficits such as the absence of the sacrament of ordination and the failure to maintain the original and complete eucharistic mystery are named, special emphasis is given to baptism which, administered as it was instituted and received in faith, incorporates the baptised into the crucified and glorified Lord, and effects his rebirth into participation in the godly life. Then it is

17 Benedict XVI, Catechesis at the General Audience on 15 March 2006.

18 Francis, Catechesis at the General Audience on 25 June 2014.

19 Päpstliche Kommission für Auswanderungsfragen und Tourismus, *Kirche und Menschen unterwegs* (Vatikanstadt 1978) 34.

20 *Unitatis redintegratio*, 3.

emphasized that baptism establishes a “sacramental bond of unity which links all who have been reborn by it”. Only then, and notwithstanding what has just been said, comes the qualification that baptism is “only a beginning, an inauguration wholly directed toward the fullness of life in Christ”.²¹

This twofold statement, that all the baptised belong to the one body of Christ and as a consequence even non-Catholic Christians are not outside the one church, but stand in a certain, even if imperfect communion with it, is only comprehensible against the background of the understanding of the church unfolded in the Dogmatic Constitution on the Church, and for which a differentiated or graded membership in the church is presupposed. Because this key ecclesiological perspective can be more adequately expressed in the theological understanding of the church as the people of God than in the image of the body of Christ, the Council for ecumenical reasons also accorded particular significance to the second chapter of the Constitution on the Church, dealing with the people of God.²² With this graded understanding of the church, the Constitution on the Church establishes that only those are fully incorporated into the communion of the church who are “possessing the spirit of Christ [and] accept her entire system and all the means of salvation given to her, and are united with her as part of her visible structure and through her with Christ, who rules her through the Supreme Pontiff and the bishops. The bonds which bind men to the Church in a visible way are profession of faith, the sacraments and ecclesiastical government and communion.”²³ Of those Christians on the other hand who “being baptised, are honoured with the name of Christian, though they do not profess the faith in its entirety or do not preserve the unity of communion with the successor of Peter”, the Constitution on the Church states that the Church feels “that in many ways she is linked”²⁴ with them.

In the Catholic understanding of ecclesial communion, the distinction between a full and a still imperfect communion and church membership is constitutive. This distinction forms the basis of the conciliar ec-

clesiology of *communio*, which according to the goal of ecumenical endeavours is seen as the restoration of that full *communio*, which according to the important Article Four of the Constitution on the Church is formed following the archetype of the trinitarian *communio*. This ecumenical vision of Conciliar *communio* ecclesiology is expressed unmistakably already in the first sentence of the Decree on Ecumenism, in which the ecumenical mandate of the church is described, and at the same time the goal of the entire Council is determined: “The restoration of unity among all Christians is one of the principal concerns of the Second Vatican Council.”²⁵ The commitment of the Catholic Church to participate in the ecumenical movement is thereby articulated theologically in the faith conviction that Christ founded “one church only”. This conviction is then confronted with the historical and still today empirically tangible fact that there is a multiplicity of Churches and ecclesial communities, which moreover claim before the world to represent “the true heritage of Jesus Christ”. Because that can give rise to the fatal impression “as if Christ Himself were divided”, the Council felt compelled to conclude that the division of the Church “openly contradicts the will of Christ, scandalises the world, and damages the holy cause of preaching the gospel to every creature”.²⁶

With that, the fundamental perspectives have been named that form the starting point and the foundation of the ecumenical responsibility of the Catholic Church, in the light of which the relationship between mutual recognition of baptism and ecumenical ecclesial communion can also be deepened. On that basis, the Council set itself the theologically difficult task of holding fast to and maintaining the faith conviction of the one church even and especially in view of the empirical multiplicity of churches and ecclesial communities.²⁷ For the factual multiplicity of churches can in the Catholic view not mean the one church intended by Jesus Christ and confessed in faith no longer or not yet exists. The Council was instead faced with the elemental challenge of theologically grounding both the unicity and the concrete historical reality of the one and only Church of Jesus Christ. If one were to con-

21 *Ibid.*, 22.

22 Vgl. J. Ratzinger, Einleitung, in: Konstitution über die Kirche. Lateinisch und Deutsch (Münster 1966) 7–19, bes. 12–13.

23 *Lumen gentium*, 14.

24 *Ibid.*, 15.

25 *Unitatis redintegratio*, 1.

26 *Ibid.*

27 Vgl. K. Koch, „Die eine und einzige Kirche“. Ökumenische Perspektiven der Kircheneinheit, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 43 (2014) 112–125.

sider the unicity of the Church dispensable, the consequence would be an "ecclesial relativism" in the sense that the church could only exist in the plural. If instead one were to give up the conviction of the concrete historical reality of the one Church, the consequence would be an "ecclesial mysticism" in the sense that the one Church would only exist as a Platonic idea.²⁸

In order to avoid both extremes the Council attempted to answer this difficult question with the famous 'subsistit' formula, which unfolds according to the then Cardinal Joseph Ratzinger "the entire ecumenical problem".²⁹ This formula in essence affirms that the one and true Church of Jesus Christ subsists in the Catholic Church, in communion with the Bishop of Rome and with the community of bishops, that is, can be encountered as concretely present and abiding in it.³⁰ The only church of Jesus Christ, therefore, cannot be considered to be an enduring entity behind the various particular churches, an entity that is realized in various ecclesial realities in different ways; rather, it is an already existing reality and has a concrete location in history in which it can be identified permanently: "The church exists as a subject in historical reality".³¹

With that formula the Council intended to hold together two convictions. On the one hand it wished to confirm and renew the traditional claim that the one and true Church of Jesus Christ exists inalienably in the Catholic Church. On the other hand it wanted to create space for the recognition of elements of the true Church of Jesus Christ also in other churches and ecclesial communities, in the conviction indeed that there was "not an ecclesial vacuum" outside the Catholic Church, as the Saint Pope John Paul II stated: "Many elements of great value (*eximia*) which in the Catholic Church are part of the fullness of the means of salvation and of the gifts of grace which make up the Church, are also found in the other Christian communities."³² For the recognition of an ecclesial quality of the non-Catholic churches and communities and as a consequence for the insight that the Catholic Church

considers itself to be in a real but not yet complete communion, baptism, for the Council, forms the foundation.

Against this background it is understandable that the Catholic Church holds fast the original ecumenical goal of visible unity in faith, in the sacraments and in ecclesial ministry; this goal is grounded in the conviction, present already in the Early Church, that ecclesial communion and confessional communion cannot be separated, with the result that all ecumenical endeavours are directed towards enabling all the various churches and ecclesial communities to recognise one another as sister churches on the basis of the common baptismal confession. The unity of the church to be regained through the ecumenical movement is consequently to be understood and to be structured in the sense of a unity of churches which in fact remain churches, but nevertheless become one church. The goal of the ecumenical movement accordingly consists, in the Catholic view, in "transforming the plural of confessional churches separated from one another into the plural of local churches, which in their multiformity really are one church".³³ Only then will full ecclesial communion be a reality.

If on the other hand this original goal were given up in favour of a postulated reciprocal recognition of the various ecclesial realities as churches and thus as parts of the one church of Jesus Christ, the definition of the relationship between the mutual recognition of baptism and ecumenical ecclesial communion would be interpreted in the sense that recognition of baptism already includes the fully valid recognition of the other churches. Not a few of the churches and ecclesial communities that emerged from the Reformation tend in this direction: according to the Leuenberg Concord concluded in 1973, they grant one another communion in word and sacrament, including the mutual rec-

28 W. Thönnissen, *Katholizität als Strukturform des Glaubens*. Joseph Ratzingers Vorschläge für die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche, in: Ch. Schaller (Hrsg.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft*. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger = Ratzinger-Studien. Band 4 (Regensburg 2011) 254–275, zit. 263–264.

29 J. Cardinal Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens*. Kirche als Communio (Augsburg 2002) 107–131, zit. 127.

30 Cf. *Lumen gentium*, 8 and *Unitatis redintegratio*, 4.

31 J. Cardinal Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens*. Kirche als Communio (Augsburg 2002) 107–131, zit. 127.

32 John Paul II, *Ut unum sint*, 13.

33 J. Kardinal Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, in: Ders., *Kirche, Ökumene und Politik*. Neue Versuche zur Ekklesiologie (Einsiedeln 1987) 97–127, zit. 114.

ognition of ordination, and consider the ecumenical goal as thereby already achieved.³⁴

4. Recognition of baptism and Eucharistic communion

The diversity of views on the goal of ecumenical endeavours thus proves to be the essential basis for the confessionally varied definitions of the relationship between reciprocal recognition of baptism and ecumenical ecclesial communion. This confessionally varied view is without doubt most clearly tangible in the highly diverse definition of the relationship between baptism and eucharist. In the view of the Second Vatican Council, as has already become clear, baptism establishes a "sacramental bond of unity which links all who have been reborn by it". But baptism is only "a beginning, an inauguration", because according to its nature it is "wholly directed towards the fullness of life in Christ. Baptism, therefore, envisages a complete profession of faith, complete incorporation in the system of salvation such as Christ willed it to be, and finally complete ingrafting in eucharistic communion."³⁵ The Conciliar Decree expressly emphasizes that "the ecclesial communities which are separated from us lack the fullness of unity with us flowing from Baptism".³⁶ This twofold statement implies that the common sacramental bond of baptism indeed grants a fundamental but imperfect communion. On that basis one cannot proceed from a material equation of the effect of baptism and the eucharist. Baptism is indeed the bond of unity and the foundation of communion; but it is directed towards the profession of faith and the eucharist. While baptism is the beginning and the starting point of Christian life and ecclesial communion, the eucharist is its climax and fullness.

The Catholic view of this is grounded in the indissoluble connection of eucharist and church, which is so constitutive for the Catholic understanding of the church that there can be no eucharistic communion

without ecclesial communion. This conviction was taken for granted already in the Early Church,³⁷ and until the middle of the 20th century represented an ecumenical consensus, which Bishop Paul Werner Scheele formulated to the effect that there can be "no full ecclesial communion without the eucharist" and "without full ecclesial communion no true and truthful eucharistic communion".³⁸ The churches of the Reformation also shared in this ecumenical consensus, as is evident already in the fact that there was no fellowship in the sacrament of the altar between the Lutheran and the Reformed churches in spite of the already existing unity in the doctrine of justification. The Reformed churches only departed from this ecumenical consensus in the past century, more precisely with the Leuenberg Concord. Historically it is certainly possible to demonstrate that the ecclesial dimension of the Lord's Supper has slipped into the background in the churches of the Reformation tradition because their understanding of the Lord's Supper prioritizes Jesus Christ's offering and the grace of his forgiveness for the individual justified sinner, and as a consequence the range of theological aspects of the Lord's Supper has been concentrated on the central aspect for the Reformers, the forgiveness of sins.³⁹ By contrast, it is constitutive for the Catholic understanding that the eucharistic communion of the faithful with Christ is at the same time also the communion of the faithful with one another, namely the communion in his body which is the church. Eucharistic communion is at the same time personal participation of the faithful in Christ and ecclesial communion of the faithful with one another in Christ. This connection of eucharist and church was expressed above all by Paul in his usage of the concept "body of Christ" for both the eucharistic gift and ecclesial communion.

In this intimate interrelationship of eucharist and church, and therefore of eucharistic communion and ecclesial communion, is grounded the Catholic view that baptism as the foundation of ecumenism and its mutual recognition cannot form a sufficient foundation

34 Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. K. Koch, Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene, in: P. Walter, K. Krämer, G. Augustin (Hrsg.), Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag (Freiburg i. Br. 2003) 135–162.

35 Unitatis redintegratio, 22.

36 *Ibid.*

37 Vgl. W. Elert, Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche (Berlin 1954).

38 P.-W. Schelle, Eucharistie und Kirche gehören zusammen, in: Die Tagespost Nr. 59 vom 20. Mai 2003, Seite 3.

39 W. Pannenberg pointed out very sharply that the unworthy reception of the Eucharist is precisely where the ecclesiastical dimension of Eucharistic worship is not taken into consideration, and the recipient thinks only of his own salvation. Vgl. W. Pannenberg, Eucharistische Frömmigkeit – eine neue Erfahrung der Gemeinschaft der Christen, in: Ders., Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte (Göttingen 1986) 26–47, zit. 37.

for communion in the Lord's Supper. That touches on a still existing confessional difference. The Protestant side tends to emphasize that Christ alone invites us to the Lord's Supper and this invitation takes place without ecclesial mediation. This however presupposes a definition of the relationship between Christ and the church which no longer allows a sacramental understanding of the church. Since the Catholic Church, however, presupposes a sacramental understanding of the church and understands the church as a sacramental sign and instrument of Jesus Christ, it is impossible for it to separate communion in Christ, ecclesial communion and eucharistic communion from one another. A sacramental understanding of the church must rather perceive communion in Christ, ecclesial communion and eucharistic communion in their inherent unity. The primacy of Jesus Christ in the sacraments is thereby by no means denied, but rather the emphatic discrimination between the sacramental sign and its author on the Protestant side is questioned. For it cannot biblically also be made clear that one should and must practise such a marked distinction between Christ and the church in the eucharist especially as the position of the churches of the Reformation today requires. In response Cardinal Kurt Lehmann rightly warned against "dissolving and in a way dismembering a certain consonance and cohesion of church unity and communion in the Lord's Supper", drawing the conclusion: "The common meal belongs not at the beginning but at the end of ecumenical endeavours."⁴⁰

5. Conclusion: Locating the position of ecumenism today

From the confessionally diverse definition of the relationship between baptism and eucharist or between the reciprocal recognition of baptism and eucharistic communion we derive a precise location of ecumenism today in the Catholic view, namely that it is located between the fundamental communion in the sacramental bond of baptism and its mutual recognition on the one hand, and the not yet possible full communion in the eucharist on the other.

This placement implies that the fundamental significance of baptism for all ecumenical endeavours is au-

tomatically followed by the mutual recognition of baptism as a foundation of ecumenism, and with that true ecumenism stands or falls. That is more than ever true today, when many Christians are suffering the baptism of blood. For at the end of the second and beginning of the third millennium Christianity is once more a martyr church. Eighty percent of all people who are persecuted for the sake of their faith are baptised Christians. The Christian faith is the most persecuted religion in the world today, and all Christian churches and ecclesial communities have their martyrs. Christians today are not persecuted because they are Orthodox, Catholic or Protestant, but because they are Christians. Martyrdom is today ecumenical, and one must together with the Saint Pope John Paul II speak of an actual "ecumenism of martyrs"⁴¹ or with Pope Francis of an "ecumenism of blood". Since in the baptism of blood, the blood of the martyrs does not separate but unites, one may see in that the most profound instance of baptism and thus the deepest and innermost core of all ecumenical endeavours for the unity of the church, which is already established in baptism. In the ecumenism of the martyrs the conviction of the Early Church is confirmed anew, as the church writer Tertullian expressed with the words that "the blood of martyrs is the seed of new Christians". So today we too can hope that the blood of so many martyrs of our time will one day prove to be the seed of full ecumenical unity of the body of Christ.

The basic ecumenical principle that by the mutual recognition of baptism true ecumenism stands or falls must be called to mind today also for another reason. On the one hand there are still Orthodox and Oriental Orthodox churches that confer baptism anew in the case of change, although the Balamand Document published in 1993 by the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church expressly rejected any re-baptism.⁴² By the same token there are also various Protestant churches that no longer see baptism as the presupposition for participation in the Lord's Supper or in part also for membership of the church. In both cases it is no doubt a matter that calls into question the foundation of ecumenical relationships. The current situation of ecumenism however obligates all Christians to take baptism seriously and to mature

40 K. Lehmann, *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft*, in: Th. Söding (Hrsg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie* (Regensburg 2002) 141-177, zit. 171-172.

41 John Paul II, *Ut unum sint*, 1.

42 *Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft*, in: H. Meyer / D. Papandreou / H. J. Urban / L. Vischer (Hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 3: 1990-2001* (Paderborn – Frankfurt a. M. 2003) 560-567.

in their ecumenical rapprochement on the basis of this common foundation, so that the hour can come in which we take our place together at the table of the Lord.

If further steps along the path from common baptism to the not yet possible eucharistic communion should become possible, it cannot suffice that the ecumenical conversation is limited to the theology of the eucharist and the question of eucharistic communion alone, but must rather in the first instance deal with the understanding of ecclesial communion and the underlying difference in understanding of the church. In ecumenical dialogue between Lutherans and Catholics the next step following the far-reaching agreement on fundamental questions of the doctrine of justification and the existing basic consensus on the doctrine of baptism must be the drafting of a prospective Joint Declaration, analogous to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, on the Church, Eucharist and Ministry. With such a joint declaration without doubt an important step would be taken on the path to visible ecclesial communion, which is the goal of all ecumenical endeavours and has already been initiated in the mutual recognition of baptism as the entry portal to the church and thus into ecumenism.

The Commemoration of the Reformation as an Ecumenical Opportunity

Towards a Joint Declaration on Church, Ministry and Eucharist¹

Kurt Cardinal Koch

1. 2017 as a confessionalistic or ecumenical year?

Whether and in what way the commemoration of the Reformation can be celebrated in ecumenical fellowship and therefore as a significant ecumenical event depends in the first instance on how one understands the year 1517, the date to which the 500th anniversary commemoration of the beginning of the Reformation refers. The year 1517 recalls the nailing of the 95 Theses on the door of the Castle Church in Wittenberg by Martin Luther, and indicates unmistakably that it concerns – among the many Reformation events – the Reformation led by Martin Luther. But even the Lutheran Reformation was introduced in various countries at quite different dates. In Finland the Reformation was not a popular movement as it was in Germany, but was proclaimed and effected from above in 1527, as throughout the whole Swedish Kingdom. Mikael Agricola, known as the Finnish Reformer, did of course have good connections with Germany because his brother Skytte had sent him to study at Wittenberg University, where he was a student of Melancthon, Bugenhagen and Luther, and he subsequently followed Luther's model in his work in Finland.

That prompts us even more to ask how the year 1517 is to be understood. In this regard one can imagine two distinctly different possibilities. If one interprets it on the basis of the first centenary in 1617, for which the decision was made during preparations that the

31st of October should be celebrated as the beginning of the Reformation, then the Reformation commemoration would be placed under the confessionalistic banner of dispute and conflict. In 1617 it was clear that Europe was moving towards a momentous conflict and even a religious war. Since the Protestant communities in Germany and throughout continental Europe needed a common point of reference in order to develop a clear identity, the first centenary celebration of the Reformation – which was at the same time the first Reformation Day – was characterised by anti-Catholic polemics and aggressive rhetoric.² The Lutheran pastor and General Secretary of the World Council of Churches, Olav Fykse Tveit, has stated frankly: "The first celebration in memory of 1517 was the prelude to a series of destructive religious wars, the 30 Years War, which turned the remembrance of Luther's courageous deed in 1517 into a weapon."³

By contrast, the year 1517 appears in a quite different light if we consider it for its own sake and not in the shadow of later Reformation anniversaries, and furthermore if we take note that today not a few historians assume that the nailing of Luther's 95 Theses did not take place at all in the manner it has been traditionally handed down: that the publication of his theses is instead to be understood as an invitation to an academic disputation, with which he above all wished to achieve the goal of "confronting the loss of credibility of the Church he loved", and to rescue the Catholic

1 Presentation at the Spring Assembly of the Finnish Ecumenical Council in Helsinki, 27 April 2015.

2 Vgl. Th. Kaufmann, Reformationsgedenken in der frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 107 (2010) 283–324.

3 O. F. Tveit, Das Erbe der Reformation und seine Bedeutung für die ökumenische Bewegung heute, in: P. Bosse-Huber, S. Fornerod, Th. Gundlach, G. W. Locher (Hrsg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich (Zürich – Leipzig 2014) 109–124, zit. 110.

Church which had until then constituted his world.⁴ In this respect, the year 2017 recalls the time when it had not yet come to a breach between the Catholic Church and the Reformer, the unity of the Church had not yet been broken and Martin Luther was still living within the communion of the Catholic Church. This means that the year 2017 cannot be celebrated other than in ecumenical fellowship. But since it later came to a breach which is to be overcome ecumenically, it would be more appropriate in the first instance not to commemorate the year 1517 but the year 1530 in ecumenical fellowship, since the Augsburg Diet represents the determined endeavour to rescue the endangered unity of the Church, and can therefore not be underestimated in its ecumenical significance, as the Ecumenical Working Party of Evangelical and Catholic Theologians rightly evaluates: "It is possible that the churches of Western Christendom were indeed at the Diet of Augsburg in 1530 as close to one another as they have never been since."⁵

But if we return to the prospective Reformation commemoration, in looking back historically not only to the 500 years since the beginning of the Reformation, but also to the past 50 years of ecumenical dialogue between Catholics and Lutherans, it must be obvious that a Reformation commemoration today can no longer be celebrated in the way that it took place in previous centuries. The Catholic Church is grateful for this ecumenical sensitivity and is pleased to accept the invitation to a common Reformation commemoration, as Pope Benedict XVI has already stated. In his address at a special audience with a delegation of the United Evangelical Lutheran Church of Germany in January 2011, Pope Benedict XVI stressed that on this occasion Lutherans and Catholics will have an opportunity "to celebrate throughout the world a common ecumenical commemoration, to strive for fundamental questions at the global level", naturally not in the form of a "triumphant celebration, but as a common profession of our faith in the Triune God, in common obedience to Our Lord and his Word".⁶ In a similar manner, Pope Francis stressed in his audience for a delegation of the same Evangelical Lutheran Church in Germany last December, that Lutherans and Catholics

would have the possibility of "sharing one ecumenical commemoration throughout the world ... at the heart [of which] is common prayer and the intimate request for forgiveness for mutual faults addressed to the Lord Jesus Christ, together with the joy of making a shared ecumenical journey".⁷

2. Ecumenical questions to the Reformation commemoration

Part of a Reformation commemoration in ecumenical fellowship, in which dialogue *par cum pari* is constitutive, is attentive and sensitive listening to one another regarding how those who invite and those who are invited understand the common commemoration, and in what way they can be involved. In this sense, a second train of thought attempts, in the spirit of ecumenical friendship, to formulate those questions which arise in view of a common commemoration from the Catholic point of view and thus from an ecumenical perspective.

a. Reformation and reform

"The Reformation did not intend to found new churches but wanted reform, the renewal of the whole of Christendom in the spirit of truth of God. The lamentable acceptance of the division of Christendom, the self-satisfaction with which one continues to live in confessionally divided churches and even to anxiously maintain the separate confessional tradition although every Christian confesses the one universal Christian church – that is profoundly 'un-Reformational'".⁸ These robust words of the Lutheran theologian and ecumenist Wolfhart Pannenberg suggest in the first place to recollect that the word "Reformation" includes the much more fundamental word "reform", to distinguish between reform and Reformation and to ask how these two realities relate to one another. If one confronts this line of questioning, on the one hand the 16th century Reformation can be understood as a process of reform of the Church through the rediscovery of the gospel as its foundation, and

4 Th. Kaufmann, *Reformation und Reform – Luthers 95 Thesen in ihrem historischen Zusammenhang*, in: P. Klasvagt / B. Neumann (Hrsg.), *Reform oder Reformation? Kirchen in der Pflicht* (Leipzig – Paderborn 2014) 23–41, zit. 26. Vgl. Ders., *Der Anfang der Reformation* (Tübingen 2012).

5 V. Leppin und D. Sattler (Hrsg.), *Reformation 1517 – 2017. Ökumenische Perspektiven = Dialog der Kirchen*. Band 16 (Freiburg i. Br. – Göttingen 2014) 67.

6 Benedict XVI, *Address to a delegation of the United Evangelical Lutheran Church of Germany (VELKD) on 24 January 2011*.

7 Francis, *Address to a delegation of the Evangelical Lutheran Church of Germany on 18 December 2014*.

8 W. Pannenberg, *Reformation zwischen gestern und morgen* (Gütersloh 1969) 25.

through the concentration of Christian existence and ecclesial life on the person of Jesus Christ as the living word of God. The Reformation gives clear evidence of the fact that a true reform of the church can only come out of a profound encounter with the word of God in which the Church finds its true identity.⁹

In spite of this fundamental significance of the 16th century Reformation for the whole of Christendom, it cannot on the other hand stake an exclusive claim to the reform of the Church as a whole. Even a brief glance into the history of Christendom shows that in all crisis situations it has always referred back to the fact that in its life and in its mission the word of God must be accorded primacy. If we recall the two founders of the mendicant orders, Saint Francis and Saint Dominic, who in the first instance did not at all intend to found new orders but to renew the Church from within, and indeed by daring to live the gospel "sine glossa", in its literal totality, in the evangelical form of life. Or we think of Saint Carl Borromeo who, on taking possession of his episcopal see in the Lombard metropolis, diagnosed the most widespread failings of the clergy in the absence of preaching, and saw his primary mission as bishop to be "a witness, to proclaim the mysteries of Christ, to preach the gospel to every creature".¹⁰

With this principled stance he made a great contribution towards the implementation of the Council of Trent within his diocese and far beyond, and is for his part credited with the fact that in the period between the end of the Council of Trent and the middle of the 17th century, the Catholic Church was able to experience a far-reaching renewal with regard to religious life and above all its missionary initiative. Even though the Council of Trent is to be understood as a response to the Protestant reform, one cannot see it simply as a Counter-Reformation Council or an anti-Protestant counter-offensive. It must rather be acknowledged as an instance of Catholic reform, which has prompted the church historian Hubert Jedin to rightly replace the concept of Counter-Reformation – at least a one-sided understanding – with that of Catholic reform.

Against this background, the concept of reform has a home within the Catholic Church, and the Catholic Church understands itself as an *Ecclesia semper reformanda*. Following this line of thought, in the more recent past the Second Vatican Council also initiated a similar reform of the Church,¹¹ in that it restored to the Word of God that centrality that it must have in the life and mission of the Church. By fulfilling important demands made by Martin Luther, such as the rediscovery of the common priesthood of all the baptised, the celebration of divine worship in the language of the people and the option of distribution of the chalice to the laity, the Second Vatican Council has even prompted the assessment that in the Council, Martin Luther in fact "found his Council".¹²

When one calls to mind these and many other reform processes in the past and in the present of the Catholic Church, it is not legitimate to identify reform and Reformation with one another: they must instead be differentiated from one another. History shows that the Reformation is not and cannot be the only response to the necessity for reform of the Church. And history also shows that the churches of the Reformation too are time and again in need of reform. Since reform therefore demonstrates a greater radius than Reformation, the question arises even more pertinently of precisely how the constantly necessary reform of the Church and the historical process of the Reformation relate to one another.

b. Reformation and Church schism

In order to answer this question, let us once more briefly call to mind the – in my view undoubtedly – most radical reformer of the Church, namely Saint Francis of Assisi. Historical memory of him brings to light that it was not the mighty Pope Innocence III who in those troubled times preserved the Church from collapse and renewed it, but the humble and insignificant monk; moreover, it must be borne in mind also that Francis of Assisi in no way reformed the Church without or against the Pope, but always in communion with him. Francis is the successful example of a radical church reform in unity with the ecclesial hierarchy,

9 Vgl. K. Kardinal Koch, Die identitätsstiftende Kraft des Wortes Gottes im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: P. Klasvagt / B. Neumann (Hrsg.), Reform oder Reformation. Kirchen in der Pflicht (Leipzig-Paderborn 2014) 71–100.

10 Zit. bei G. Alberigo, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (Münster 1995) 39–40.

11 Vgl. K. Koch, Was bedeutet heute „Reform“ der katholischen Kirche in der Schweiz? Zur Lage der Konzilsrezeption, in: M. Delgado / M. Ries (Hrsg.), Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz (Freiburg / CH – Stuttgart 2010) 365–394.

12 A. Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien (Paderborn 1969) 146.

and he shows that reform is a positive word also in the Catholic Church, but that the Catholic principle of a permanent need for reform seeks to avoid any breach with the tradition. By contrast, the church reforms of the Reformers all led to schism. This is the most profound reason why joy over necessary reform is on the part of the Catholic Church also mingled with pain, because it ultimately led to the division of the Church and to other negative ramifications. As a consequence, the commemoration of the Reformation cannot for us Catholics be a jubilee celebration, but must also be an occasion for reflection, confession of guilt and conversion.

This stance is totally consonant with the actual concern of the Reformation, above all of Martin Luther himself. His goal was a thorough-going reform of the whole Church, and precisely not a reformation in the sense of the ultimately shattered unity of the Church and the rise of new reformed churches. As Wolfhart Pannenberg has rightly stated pointedly: "Luther intended a reform of the whole of Christendom; his goal was anything but a separate Lutheran Church."¹³ If one takes Luther's intention seriously, one must see in the historical fact that it could not be fulfilled at that time, not only the failure of the Roman Church of the time; the rise of a separate evangelical church body must instead be considered an emergency measure, and not as the success of the Reformation. The real success of the Reformation will only be perceived when the inherited divisions between Christians are overcome, in the restoration of the one renewed Church in the spirit of the gospel. Therefore it is only right and proper to expect that a common commemoration of the Reformation will also be a new and courageous impulse for the process of ecumenical rapprochement.

c. Reformation and tradition

The historical fact that the 16th century Reformation led to schism and the growth of new ecclesial communities gives us cause to name the fundamental difference between reform and Reformation. It belongs to the essence of reform that it can never have the result of that which has been reformed no longer being identical with that which was previously to be reformed. A

reform involves the external phenomena and concrete realisation of the body to be reformed, but not its intrinsic nature. Otherwise it would constitute an essential transformation which has made that which was to be reformed into something altogether different from what it was before. From the ecumenical perspective then, such a reflection leads to the fundamental question whether the 16th century Reformation is understood in this sense as a reform of the Church or whether it did not instead lead in a much more radical sense to a change in essential nature.

This question arises above all because it is quite understandable that the Reformers had great problems with the medieval paradigm of the papal Church, but they did not however, as one could have expected, in any way return with logical consistency to the Early Church paradigm. This is of course not true of Martin Luther in the early period, in which he to a great extent kept in mind the Catholic understanding of the Church,¹⁴ but only of the later phase of his life and work. In the course of history, reformations have increasingly distanced themselves from the foundational ecclesiological structure that developed from the second century onwards and that the Catholic Church shares with all Orthodox and Oriental Orthodox churches, namely the sacramental-eucharistic and episcopal basic structure of the Church.¹⁵ Since according to this Early Church understanding the Church exists there where the episcopal office in the sacramental succession of the Apostles and together with that the eucharist as a sacrament presided over by the priesthood and the bishop are found, one cannot avoid the judgement that the Reformation produced a different type of church, or different types – since the ecclesial communities soon divided further among themselves – and that the ecclesial communities that arose out of the Reformation also deliberately wish to be church in a different way.

That leads in turn to the even more fundamental ecumenical question of the relationship between Reformation and tradition, or more precisely, the question of how the Reformation relates to the entire tradition of the Church, of which 1500 years are after all shared by Catholics and Lutherans alike. And within this broader horizon, we would need to answer the

13 W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland* (Göttingen 1997) 25.

14 Vgl. Th. Dieter, *Die Eucharistische Ekklesiologie Joseph Ratzingers – eine lutherische Perspektive*, in: Ch. Schaller (Hrsg.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger = Ratzinger-Studien. Band 4* (Regensburg 2011) 276–316, bes. 288–299: *Kirche als Gemeinde bei Luther*.

15 Vgl. K. Koch, *Die apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 40 (2011) 234–252.

question how we today as ecumenical partners individually and jointly consider the Reformation: still, as previously the norm, as a breach with the former tradition of Christianity that led to the beginning of something new, or in an abiding continuity with the entire tradition of the universal Church. It involves that question which years ago my predecessor as President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Cardinal Walter Kasper, posed to the ecclesial communities that originated in the Reformation with regard to the Reformation commemoration, whether they perceive the Reformation as a new paradigm permanently separating 'Protestant' from 'Catholic' on the basis of a fundamental difference, or whether they understand it in an ecumenical sense as "reform and renewal of the one universal Church".¹⁶ From the response to this question depends not only the manner in which Catholics can participate in the Reformation commemoration, but also and above all how the ecumenical dialogue of the Catholic Church with the ecclesial communities deriving from the Reformation is to continue.

3. From historical conflict to ecumenical communion

I have so far outlined the three crucial questions posed – from an ecumenical perspective – by a common Reformation commemoration, which I have deliberately formulated in a pointed manner, in the conviction that we should understand the Reformation commemoration as a welcome opportunity to reflect on our current ecumenical situation and to dare to take new steps into the future. The Reformation commemoration will be an ecumenical opportunity above all if the three focal issues are realised that form the heart of the ecumenical document drafted by the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity in view of the Reformation commemoration, under the significant title "From Conflict to Communion".

a. Enduring the historical conflicts

Firstly, the title presents an obligation not to proceed too quickly to reach communion, but also to endure the conflict. We all have good reason for that, when

we bear in mind that the Reformation was followed by church schism and bloody religious wars in the 16th and 17th centuries, above all the Thirty Years War that turned Europe at that time into a red sea; and that the development of secular nation states with strong confessional boundaries as a long-term consequence of this momentous conflict must be evaluated as a great burden resulting from the Reformation period. We Christians cannot suppress from our historical consciousness the fact that modern secularisation – or more precisely the process of depriving the Christian faith of its mandate for social peace, and as a consequence its privatisation – is to be understood as an unwanted and unintended ramification of the splitting of the Western church and thus to a large extent the fault of Christianity itself. Because as a consequence of the confessional wars Christendom was historically tangible only in the form of various confessions that were fighting against one another to the death, this historical constellation led to the inevitable consequence that confessional peace could only be bought at the costly price that confessional differences – and in the long-term Christendom itself – were disregarded in order to give the social order a new foundation, as once more Wolfhart Pannenberg has rightly diagnosed: "Where the secularisation of the modern world has taken the form of an alienation from Christianity, it did not befall the churches as an external fate, but as the consequence of their own sins against unity, as a consequence of the church division of the 16th century and the indecisive religious wars of the 17th, which left the people in confessionally mixed territories no choice but to restructure their co-existence upon a common foundation untouched by confessional conflicts."¹⁷

If we further consider that Martin Luther's Reformation effected a liberation from the dominance of the papacy entangled in the political confusions of the time, but itself very soon became involved in a similar dependence on the princes and among other things provided a theological justification for the persecution of the Anabaptists by the Lutheran authorities, and that in consequence the Baptist and other free church traditions see themselves not as subjects but as victims of the Reformation,¹⁸ we cannot in view of such historical memories so readily utter the claim that with the Reformation the dawn of the modern era had

16 Kardinal W. Kasper, *Ökumenisch von Gott sprechen?*, in: I. U. Dalferth / J. Fischer / H.-P. Grosshans (Hrsg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag* (Tübingen 2004) 291–302, zit. 302.

17 W. Pannenberg, *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel*, in: Ders., *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen 1977) 200–210, zit. 201. Zum Ganzen vgl. Ders., *Christentum in einer säkularisierten Welt* (Freiburg i. Br. 1988).

18 Vgl. V. Spangenberg (Hrsg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht* (Göttingen 2013).

arrived and the church of liberty had been born. Both Catholics and Lutherans instead have every reason to join one another in self-recrimination and repentance for the misunderstandings, wrongs and hurt that they have perpetrated against one another over the past 500 years. Such a public act of penitence must in any case be the first step towards a common Reformation commemoration.

b. Rediscovery of communion

Only if Lutherans and Catholics can in view of the approaching commemoration muster the courage and the humility to confront the historical conflicts and the burden of their consequences will they secondly be able to follow the historical path to greater communion with one another. This path began with the critical re-examination and re-valuation of the traditional polemical Catholic image of Martin Luther,¹⁹ which began already in his life-time with Johannes Cochläus, who incriminated Luther for destroying Christendom and degrading morality, and was taken up once more at the beginning of the twentieth century by Heinrich Suso Denifle. A decisive turning point in the struggle for an historically adequate and theologically appropriate image of Luther within Catholic research into Luther was in fact only initiated by the Catholic historian Joseph Lortz in his now famous thesis that Luther had in his own person wrestled into submission a Catholicism "that was not Catholic".²⁰

That has been accompanied on the part of Protestant history writing by a search for a more just image of the Middle Ages and the Catholic Church of that time. In this way it has become clear on the one hand that the Middle Ages were by no means as dark as they have been painted so willingly and for so long, and on the other hand that Martin Luther was far more at home in medieval thinking than has been admitted, which is evident above all in Luther's widespread apocalyptic tone, in which he saw the devil at work in most of his opponents.²¹ Against this background it has finally become possible to objectively put a name to the dark sides in the life and work of Martin Luther, such as his increasingly crude attacks against the Catholic Church

and above all against the papacy, his vehement attacks against the peasants during the Peasant War, his advocacy and theological justification of the persecution of the Anabaptists and his spiteful utterances about the Jews.

This self-critical stance towards Martin Luther and the Wittenberg Reformation by Lutheran theologians has not hindered the development of an on the whole positive Catholic image of Luther, but on the contrary has fostered it. This became evident in 1970 when the second President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Cardinal Johannes Willebrands, spoke positively about Martin Luther in his key-note address to the fifth General Assembly of the Lutheran World Federation in Evian-les-Bains, in the conviction that "a more just assessment of the person and work of Martin Luther" on the Catholic side was a necessary path towards "restoring lost unity". In this basic attitude Cardinal Willebrands even acknowledged the Reformer as a "teacher of the faith": "He may be a shared teacher for us in the fact that God must always be the Lord and that our most important human response has to remain absolute trust and reverence."²² In honouring Luther as a "father in the faith" one can then find his ecumenical actuality also most adequately expressed,²³ insofar as one may see the special contribution of the Reformation, and above all of Martin Luther, for the whole of Christianity in the fundamental regaining of the full depth of the concept "faith", so fundamental to the doctrine of justification by faith.

The positive view of Martin Luther and his Reformation in Lutheran-Catholic ecumenism is due to a large extent to the fact that an attempt has been made to write the painful history of division in collaboration, as occurred in the text "From Conflict to Communion". This welcome development can in turn be acknowledged as the mature fruit of the ecumenical dialogues of the past decades. For that reason, gratitude and joy over the mutual rapprochement in faith and life that has occurred over the past 50 years, as well as in retrospect to the long shared history before the Reformation and the schism in the church, also forms part of the common commemoration of the Reformation.

19 Vgl. W. Beyne, *Das moderne katholische Lutherbild* (Essen 1969).

20 J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (Freiburg i. Br. 1949) 176.

21 Vgl. H. Schilling, *Martin Luther. Rebelle in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie* (München 2012).

22 J. Kardinal Willebrands, *Gesandt in die Welt*, in: Ders., *Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene* (Paderborn 1989) 112-125, zit. 124.

23 W. Pannenberg, *Der Vater im Glauben* – Luthers ökumenische Aktualität, in: Ders., *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene* (Göttingen 2000) 260-267.

c. Hopeful paths into the future

Repentance in view of the historical suffering and joy over what has been achieved so far towards ecumenical communion between Lutherans and Catholics are followed, thirdly, by hope that a common Reformation commemoration will grant us the possibility to take further steps towards the unity we hope and long for, and not rest content with what has been achieved so far. The ecumenical text "From Conflict to Communion" makes an important contribution because it makes statements in ecumenical collaboration on central aspects of Martin Luther's theology, principally on the disputed controversial theological issues of the doctrine of justification, the relationship between Scripture and tradition, the eucharist, and ecclesial ministry. The particular value of this document consists in the fact that it collects and gathers what past ecumenical dialogues have demonstrated to be commonalities in our understanding of the faith.

The limitations of this document however consist in the fact that for binding statements of consensus, documents by ecumenical commissions do not suffice, but only those texts can lead us forward into the future that have actually been received by their respective churches and authoritatively accepted by their leaders. Therein we can and may see the particular significance of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, which was agreed between the Lutheran World Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity on 31 October 1999 in Augsburg, and which Saint Pope John Paul II acclaimed as representing a milestone in the ecumenical encounter between Lutheranism and the Catholic Church. With that document a wide-ranging consensus was reached on a central question which had in the 16th century led to the Reformation: nevertheless, unity was not achieved thereby. As the formula "consensus in fundamental truths of the doctrine of justification" used in the Joint Declaration expresses, no full consensus has yet been reached on the doctrine of justification itself, much less on the consequences of this doctrine for the understanding of the Church and the question of ministry above all. That means that the still remaining questions on the precise understanding of what the Church is, and consequently the theological clarification of the understanding of the Church must form part of the primary agenda of ecumenical dialogue between Lutherans and Catholics.

Here the starting point from which ecumenical dialogue can and must proceed becomes evident. Following the accord which has become possible between Lutherans and Catholics on fundamental issues of the doctrine of justification, the theological implications of this consensus must be placed on the agenda of ecumenical conversations. They will form a further important step on the path towards ecumenical agreement between Lutherans and Catholics, which could ultimately issue in the drafting of a future Joint Declaration, analogous to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, on Church, Eucharist and Ministry. With such a declaration there is no doubt that a decisive step would be taken towards visible church communion, which is the goal of all ecumenical efforts. To raise awareness of this goal anew must be an essential task of the approaching Reformation commemoration.

4. Commemorating the Christocentric heart of the Reformation

A common Reformation commemoration in 2017 will be a good opportunity if that year is not the conclusion but a new beginning of the ecumenical struggle for full communion between the churches and ecclesial communities that emerged from the Reformation and the Catholic Church, in particular in the triad of repentance, gratitude and hope – from which no part can be omitted if it is to be perceived as a symphonic triad chord. It is indeed no coincidence that our reflections issue in the urgent ecumenical question of the essential nature of the Church. This question was also the crux of the 16th century Reformation inasmuch as Luther's indulgence theses of 1517 – the date from which this current Reformation commemoration takes its orientation – ultimately concerned the question of the Church and the question of the ecclesial office that is able to speak and act in the name of the Church. In Luther's Augsburg Disputation with Cajtan too in the year 1518 and in the Leipzig Disputation with Eck in 1519, the understanding of the Church, and more precisely the authority of Councils and the Pope, were the focus of the disputes.²⁴ Luther's understanding of faith itself was in no way meant individualistically: according to his conviction, the participation of the faithful in Christ implies the unity of the body of Christ. Thus the unity of the Church of Jesus Christ was also for Luther a matter of faith. For that reason, "the thought of founding a new church, a separate church, must have

24 Vgl. E. Iserloh, Die protestantische Reformation, in: E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Band IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation (Freiburg i. Br. 1979) 56 ff. und 64 ff.

been for him from the outset an impossible thought".²⁵ While this serious question could not at that time be carried to a satisfactory result in these disputes between Luther and his Catholic adversaries, it remains to be hoped that 500 years later the Reformation commemoration of the year 2017 can provide further clarification on the nature of the Church, and will thus serve the growing ecclesial communion between Lutherans and Catholics.

This will prove possible above all if we together invoke that heart of the Reformation to which Pope Benedict XVI gave expression during his visit to the Augustinian Friary in Erfurt in 2011, in acknowledging in the life and work of the Reformer the passionate search for God: "What constantly exercised [Luther] was the question of God, the deep passion and driving force of his whole life's journey."²⁶ In following Luther, the service of ecumenism also and especially today in our extensively secularised societies must be to bear witness to the presence of the living God, so the greatest common challenge of ecumenism today consists in the centrality of the question of God. Christians do not of course believe in simply any God, but in the God who showed us his totally concrete face in the man Jesus of Nazareth. Martin Luther therefore expressed his concrete and profound passionate search for God in the Christocentrism of his spirituality and theology.

If Lutherans and Catholics today concentrate collaboratively on the question of God and Christocentrism, then an ecumenical Reformation commemoration becomes possible, and indeed not simply in a pragmatic but also in the deeper sense of faith in the crucified and risen Christ whom Luther illuminated anew and to whom we can today only jointly bear testimony. Therein I perceive the fundamental ecumenical obligation which the Reformation commemoration in 2017 compels us together.

25 W. Pannenberg, *Reformation und Kirchenspaltung*, in: Ders., *Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 3: *Kirche und Ökumene* (Göttingen 2000) 160-172, zit. 162.

26 Meeting with representatives of the Council of the Evangelical Church in Germany (EKD) in the Augustinian Convent in Erfurt on 23 September 2011.

“The Essence of all Reality”: The Concept of *Communio* in the Theology of Walter Kasper

Tiina Huhtanen

1. Background

For men who believe in Christ and have been truly baptized are in communion with the Catholic Church even though this communion is imperfect. The differences that exist in varying degrees between them and the Catholic Church - whether in doctrine and sometimes in discipline, or concerning the structure of the Church - do indeed create many obstacles, sometimes serious ones, to full ecclesiastical communion. The ecumenical movement is striving to overcome these obstacles.¹

According to Walter Kasper, one of the biggest obstacles to Christian unity is the lack of a common mainstream Christian understanding of ecclesiology.² In Catholic theology after Vatican II, *communio* has been a key concept for describing a Catholic understanding of the Church.³ The aim of this article is to demonstrate how Walter Kasper uses the concept of *communio* and how his understanding of the concept might be helpful in defining a common understanding of the Church as *communio*. The roots of the concept of *communio* (*koinonia*) lie in the understanding of the early Church. In modern ecumenical discussion, the term is used to describe the idea of unity. By the end of the 1980s, *communio* (or *koinonia*) became a concept around which most ecumenical discussions of unity revolved.⁴

According to Kasper, the *communio*-fellowship is the “ultimate reality and ultimate yearning of human being”.⁵ For him, the idea of *communio* is grounded in the Bible, which acknowledges the (later, also psychologically and socially acknowledged) view of the human being as a being with others, a being in relations.⁶ Faith can never only be a personally believed thing in isolation. The aspect of *communio*, a shared reality, is always connected to the reality of faith.

In ecumenical context it was soon acknowledged in the discussions of the Faith and Order movement that the concept of *communio* needed clarification and definition. Although *communio* ecclesiology is a common feature of Catholic, Orthodox and Protestant theologies, behind this single term are widely diverging ideas, meanings and perspectives and unresolved ecumenical disputes in the area of ecclesiology.⁷ In current Catholic-Lutheran ecumenical dialogue, however, significant advance has been made in the field of ecclesiology. In his 2011 initiative, Cardinal Kurt Koch suggested the preparation of a joint declaration on the Church, Eucharist and ministry.⁸ The first response for the preparatory work came from the United States Conference of Catholic Bishops and the Evangelical Lutheran Church in America: *Declaration on the Way*:

1 Unitatis Redintegratio, 3; Kasper 2007a 13; see also Catechism of the Catholic Church, 820–822; 836–838.

2 Kasper 2004, 75; Daley 2014, 144.

3 *Communio* ecclesiology originates from the Vatican II Dogmatic Constitution on the Church. *Lumen Gentium*. In the 1985 Extraordinary Synod of Bishops Kasper proposed that the intention of the unifying theology of Vatican II was *communio* ecclesiology. Colberg & Krieg 2014, xvii.

4 Stauffer 2009, 261.

5 Kasper 1987, 272: “Urrealität und eine Ursehnsucht des Menschen”; see also: Kasper & Wilckens 2017, 33–34.

6 Kasper 1987, 272.

7 Kasper 2011, 223; Gross 2004, 30–34.

8 For more information on Koch's proposal, see: [http://www.ekumenia.fi/data/liitteet/2015_helsinki-commemoration_of_reformation.pdf] (accessed 28.3.2017)

*Church, Eucharist and Ministry*⁹. In Finland, a paper intended for the preparation of the joint declaration is on the way as well. Both the American and Finnish work demonstrate that the description of the Church of Christ as *communio* not only highlights the richness of the nature of the Church, but that it also helps in dealing with significant issues of historical conflict and doctrinal condemnations.¹⁰

For a common understanding of ecclesiology, analysis of the concept of *communio* is a good starting point. Roughly, there are two basic ways to understand the meaning of the concept of *communio*. First, it can be considered as the image of the *communio* of believers who hold the same faith. This includes both consensus in faith and consensus in the practice of this faith at least to some degree. Second, *communio* can be considered as the mystical body of Christ: the sometimes hidden, mysterious, hard-to-define entirety of the Church. These two characterizations of *communio* are not contradictory, but rather complement each other. In Catholic theology this consensus of faith essentially includes the idea that *communio* is led by the collegium of bishops, with Peter as their head. Here *communio*, *traditio* and *successio* belong essentially together. In the Catholic Church the *successio* is seen as the sacramental sign of continuity in the apostolic source and witness of the Church which represents the apostolic faith.¹¹ The *depositum fidei*, the truth transmitted throughout history, is safeguarded in the midst of these three realities. The continuum from the apostles to the current collegium of bishops with Peter as their head, and to all priests ordained by these bishops (*successio*), ensures that the truth is safeguarded. The Gospel, the faith as it is represented in the *communio* of believers (as described above) and the hierarchical structure of the Church in the course of history, form a triangle of the truth in which the elements of the Church are manifested and tested.

The Congregation for the Doctrine of the Faith describes the concept of *communio* in *Communio Notio* (1992): "communion always involves a double dimension: the vertical (communion with God) and the horizontal (communion among men). It is essential to the Christian understanding of *communio* that it be recognized above all as a gift from God, as a fruit of God's initiative carried out in the paschal mystery. The new relationship between man and God, that has been established in Christ and is communicated through the sacraments, also extends to a new relationship among human beings."¹² *Communio Notio* reflects the idea of *communio* as a living reality between believers and God.

2. *Communio* as reflection of the Trinitarian God

The notion of the "Church as the People of God" (*Kirche als Volk Gottes*) and that of the "Church of the People of God" (*Kirche des Volk Gottes*) and the description of the Church as *communio* derive from the ecclesiology of the Second Vatican Council.¹³ Behind the thought of Church as *communio* lies a description of the Church as mystery. The concept of *communio* includes the characterizations of the Church as "people of God, Body of Christ, temple of the Holy Spirit etc."¹⁴ For Kasper, the relational understanding of the concept of *communio* is central. The idea of *communio* is grounded in the inner-Trinitarian *communio* of Father, Son and the Holy Spirit. The *communio* of believers, i.e., the Church, does not exist of its own power but because it is the reflection of the paradigm of the Trinity itself.¹⁵ This interpretation shows that relationality is not to be understood only as a sociological interpretation of the being of man, but rather that the Trinitarian perspective has consequences for the entire interpretation of reality.

9 [http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Declaration_on_the_Way-for-Website.pdf] (Accessed 28.3.2017)

10 See: Declaration on the Way, 26. The dialogue document of the Roman-Catholic and Lutheran dialogue group for Finland on Church, Eucharist and Ministry is expected to be released in 2017.

11 Kasper & Wilckens 2017, 42.

12 *Communio Notio*, 3.

13 Kasper 2011, 180-187; 285-294; *Lumen Gentium*, 9-17.

14 Kasper 2011, 122-125.

15 Kasper 2011, 124.

Occasionally, *communio* is regarded as a new paradigm, not only for ecclesiology, but also as a kind of new 'world formula'. This makes sense if Jesus' life and sacrifice for the many, that is, for all (Mk 10,45), is understood as pro-existence and if one sees in it the revelation of God as self-giving love (1 John 4.8.6). God can only be love for the world and for us because God is love in himself, in the inner-Trinitarian *communio* of Father, Son and Holy Spirit.¹⁶

Kasper's interpretation of the concept of *communio* strives to describe the Church's place in modern society and in the future as a place of unity, truth, freedom, peace and forgiveness of sins. However, the concept of *communio* is not only a way to describe the unity and community of the Church, a so-called brotherhood of Christ's Church, but *communio* is also the answer to the mystery of the Triune God. Because God is not alone, neither are his people.¹⁷ The *communio* of believers is a gathering of personal relations: me – you – us.¹⁸

If God is thus love and *communio*, then love and *communio* are the essence of all reality. If carried through to the end, the theological understanding of the Trinitarian persons as subsisting in relations has far-reaching consequences for our understanding of reality as the whole. In that case, neither the passive substance of ancient philosophy nor modern subjectivity are any longer the point of departure or of reference of thinking. Relation, rather, becomes the all-determining ultimate reality (*Letztwirklichkeit*).¹⁹

Kasper emphasizes that the original concept of *communio* (*koinonia*) is primarily a concept of "having a part in Christ, the Holy Spirit and Gospel" instead of

a concept of mere community of Christians.²⁰ As such it also always refers to a higher reality than what and how the *communio* can be conceived in this reality. The word "*communio*" stands in close relation to the word "communication": together they reflect the wish for a perfect community and perfect communication: "for faith, the successful and perfect *communio* is not an already-present dimension but pertains to eschatological hope."²¹ The *communio* is thus a *communio* of hope, a sign and instrument of God's Kingdom. In present reality *communio* of believers is already a pre-apprehension of the eschatological Kingdom of God.

The reality of *communio* is already present among Christians through their sharing a belief in the same Gospel, and in the common reality of their baptism. Both of these characterizations include the notion that *communio* is the reflection of both the reality of the Trinitarian God and is the perfect idea of *communio* (and communication) between human beings as well. *Communio* as openness towards the future and dialogue is that which constitutes the Church as a relational *communio* of believers. As such, it reflects the inner life of the Triune God himself.

In his book *Harvesting the Fruits*, Kasper cites the report of the Rio Roman Catholic-Methodist dialogue report, *The Word of Life*: "The revelation of the Triune God is the source of the Church's faith, the Church's

16 Kasper 2011, 47: "Gelegentlich betrachtet man *communio* als ein neues Paradigma nicht nur für die Ekklesiologie, sondern als eine Art neuer 'Weltformel'. Das macht Sinn, wenn man Jesu Leben und Hingabe für die Vielen, das heißt für alle (Mk 10, 45 par.), als Proexistenz versteht und wenn man darin die Offenbarung Gottes als sich selbst verschenkende Liebe (1 Joh 4, 8.16) sieht. Liebe zur Welt und zu uns kann Gott nur sein, weil

er Liebe in sich ist in der innertrinitarischen *communio* von Vater, Sohn und Heiligem Geist." The English translations of Kasper's book *Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung* used in this article are from the published English edition: The Catholic Church. Nature, Reality and Mission. 2015. Trans. Thomas Hoebel. London: Bloomsbury T&T Clark. See also: Struys 2003, 228–229.

17 Kasper 2011, Kasper 2009b, 72; Morawa 1996, 223.

18 Huhtanen 2016, 49.

19 Kasper 2011, 47: "Wenn Gott so Liebe und *communio* ist, dann sind Liebe und *communio* der Sinn aller Wirklichkeit. Dann hat das theologische Verständnis der trinitarischen Personen als subsistente Relationen, wenn man zu Ende denkt, weitreichende Konsequenzen für das Wirklichkeitsverständnis allgemein. Denn dann ist nicht mehr die in sich stehende Substanz der antiken Philosophie oder die neuzeitliche Subjektivität Ausgangspunkt und Bezugspunkt des Denkens; vielmehr ist dann die Relation die alles bestimmende Letztwirklichkeit." See also: Kasper 1970, 68; Kasper 2009a, 386.

20 Kasper 2011, 169.

21 Kasper 2011, 100: "Für den Glauben ist die gegläuckte, vollendete *communio* keine schon gegenwärtige Größe, sondern ein eschatologisches Hoffnungsgut."

mission, and the Church's sacramental life."²² In God's triune nature God is a personal, communicative, active and effective God, rather than a static and qualitative "threeness". This kind of interpretation is in direct continuity with the Trinitarian theology of the Cappadocian Fathers in particular. In the Second Vatican Council the Trinitarian theology was further emphasized in the concept of *communio*, relationality being the central mode of God's being. God's being is *communio*, and therefore, also how he affects our reality can be seen in terms of relationality. Worship is interaction between believers towards God and with God.²³ In our reality, the Church represents the mystery of God, a *communio*, in which the paschal mystery of Christ becomes a living reality. Accordingly, the Church is not primarily an institution or an organization, but a community of believers who actively participate in the mystery of Christ.²⁴

3. Eucharistic Ecclesiology

Especially in the context of the dialogues with Orthodox theology, Kasper has further developed his approach to Eucharistic ecclesiology. Church is where the Eucharist is celebrated. In the Eucharist, the *communio* is present as concrete reality. The Eucharist is the sacramental, symbolic realization of the entire salvation mystery. The Lord is present in every celebration of the Eucharist, and also the communities celebrating the Eucharist are connected to each other at the same time. In Kasper's view, for this reason there is no "fundamental contradiction" with the view of the Eastern Church that Eucharistic ecclesiology proceeds from the local church and that a universal ecclesiology (as formulated in the Western tradition) proceeds from baptism.²⁵

The message of the gospel of mercy is central. In Jesus Christ, however, the word became flesh (*John 1:14*); so the word of the church also assumes concrete shape in the sacraments. All of the sacraments are sacraments of God's mercy. The sacrament of initiation, baptism, integrates the baptized into the communion of the Church, which is a community of life and love.²⁶

Especially in Kasper's recent theological work the concept of mercy is central. In Jesus Christ the mercy of God becomes incarnated into our reality. God becomes man and humanity is therefore made partakers of the divine nature. Sacraments, especially baptism and Eucharist are concrete events for the faithful where this mercy lives in reality. In baptism, we are united with Christ and are one in Christ. In the Eucharist, we become one body of Christ which is the Church: "the Eucharistic *communio* founds the *communio ecclesialis*."²⁷

In the celebration of the Eucharist, the Church understood as *communio* becomes concrete reality. Moreover, ultimately, the Church lives out of the Eucharist. Since the one Lord is present in every celebration of the Eucharist, we are, in the event of the celebrating, connected with all the communities also celebrating the Eucharist at the same time.²⁸

This vision of the *communio* celebrating the Eucharist together everywhere, connected with each other, is a remarkable achievement in ecumenical relations. It does not, however, mean a cheap, liberal-rationalistic interpretation of religion: "we all have the same God". Instead, the ecumenical movement, the dialogue, is based in baptism in the name of the Triune God.²⁹ The common baptism drives the Christians towards the ultimate goal, "that we may all be one", to the celebration of the Eucharist together. In the celebration of

22 Kasper 2009b, 52; The Grace Given You in Christ, 52 citing The Word of Life, 4. See also: Kasper 2008, 222–223; Kasper 1970, 74.

23 Cf. the same idea in John Zizioulas's interpretation of the Greek Patristic Synthesis: Zizioulas 1997, 110–114.

24 Kasper 2011, 139–141; Kasper 2014c, 281; Kasper 2014b, 15–16.

25 Kasper 2011, 48–49; Kasper 2010, 26; 29

26 Kasper 2012, 161: "Die Botschaft vom Evangelium der Barmherzigkeit ist zentral. In Jesus Christus aber ist das Wort Fleisch geworden (*Joh 1, 14*); so nimmt auch das Wort der Kirche in den Sakramenten konkrete Gestalt an. Alle Sakramente sind Sakramente der Barmherzigkeit Gottes. Das Eingangssakrament, die Taufe, fügt den Getauften in die Communio der Kirche als Lebens- und Liebesgemeinschaft ein." The English translation is from the published English edition of *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums: Schlüssel christlichen Lebens*, in English: *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*. Trans. William Madges.

New York: Paulist Press.

27 Kasper 2011, 168: "Durch die eucharistische communio wird also die communio ecclesialis begründet."

28 Kasper 2011, 46: "Wo Eucharistie gefeiert wird, da ist Kirche. In der Feier der Eucharistie wird die als communio verstandene Kirche konkret Wirklichkeit; letztlich lebt die Kirche aus der Eucharistie. Da in jeder Eucharistiefeier der eine Herr gegenwärtig ist, sind wir in jeder Eucharistiefeier mit allen Eucharistie feiernden Gemeinden verbunden."

29 Kasper 2004, 58–59.

the Eucharist, the unity of the Church is strengthened. The celebration of the Eucharist brings the baptized in closer *communio* with each other. The *communio* means a joint participation in the goods of salvation: Jesus Christ, the Holy Spirit and the Gospel. Following Augustine, the Eucharist is conceived as the sign of love and bond of unity. The Church lives from the Eucharist. Sacraments, and especially the “two main sacraments” (*die beiden Hauptsakramente*) of baptism and Eucharist, build the Church as *communio sanctorum*.³⁰

In the Lutheran context, the Church is often described as *creatura verbi*. Kasper attaches this concept to the event of Pentecost: it describes the situation of the outpouring of the Spirit in the first Pentecost. God calls his people through his Word. This personal call and personal revelation is present already in the Old Testament, especially in the event of the Burning Bush.³¹ In the Tradition, the term for the Church as congregation is *congregatio fidelium*.

Just like the self-description of the Church as *congregatio fidelium*, the self-description of the Church as *communio sanctorum* clearly shows a basic ecumenical ecclesiological common ground. The Protestant and the Catholic Church cannot be juxtaposed as a church of the word against a church of the sacrament. According to modern understanding, word and sacrament are constitutive for both traditions.³²

Kasper notes that, although often used as a particularly Reformation label, in Catholic Tradition the term also appears, either literally or in terms of content. Therefore, Kasper uses two “specifically Reformation label” concepts when describing the Church as *communio*, arguing that they no longer represent denominational differences. However, the concepts are, of course, interpreted in the light of the description of the Church above: the Church is not a subsequent

association of people but rather God calls the Church together through his word. To the task of the Church also belongs the transmission of God’s words to the people; evangelization is the Church’s true identity.³³

The historical concreteness of revelation becomes a living reality precisely in the liturgy, proclamation and worship of the Church, in the *communio* of believers. The liturgy is also an event of revelation. In the worship of the *communio* of believers, the boundaries of time and place are overcome and life in God becomes a living reality in the midst of our concrete human history. The Eucharist is a living example of this: in the Eucharist God encounters us truly and comprehensively and gives himself to us. The events of Holy Thursday are thus Jesus’ promise for his disciples. He prepares them and promises them his abiding presence now and in the future. Though his earthly time is moving towards its violent end, he promises to be present in the life of his disciples whenever they gather together and break the bread. He promises that his revelation continues throughout the whole of real human history.

Worship, and the Eucharist as the centre of the Church’s liturgical life, is the concrete place for encountering God. Kasper reminds us that Jesus himself talked about practical actions instead of theoretical reasons. The destiny of the world and the destiny of the Church belong together.³⁴ The Church should be understood as a community of act-being-unity (*Akt-Seins-Einheit*)³⁵, where the proclamation of the Gospel lives as a mission to be carried on continually, to each generation, until Christ comes in glory. The Church is not a static organization for the preservation of doctrine, but is instead a living community where the Good News about the Word made flesh in Christ is treasured and proclaimed.³⁶

30 Kasper 2011, 169–170.

31 On Kasper’s theology of the revelation of God in the Burning Bush, see: Huhtanen 2016, 100–110.

32 Kasper 2011, 170: “So wird wie bei der Selbstbezeichnung der Kirche als *congregatio fidelium* auch bei der Selbstbezeichnung der Kirche als *communio sanctorum* eine grundlegende ökumenische ekklesiologische Gemeinsamkeit deutlich. Es lassen sich evangelische und katholische Kirche nicht als Kirche des

Wortes und als Kirche des Sakraments einander gegenüberstellen. Nach heutigem Verständnis sind Wort und Sakrament für beide Traditionen konstitutiv.”

33 Kasper 2011, 165–166.

34 Kasper 1990, 90. This is one of the basic themes of *Lumen Gentium*, see LG, 11.

35 *Akt-Seins-Einheit* is a concept of the Church originally developed by Dietrich Bonhoeffer; see: Bonhoeffer 1988, 109.

36 Kasper 1972, 147–148; see also: DV, 4.

4. Sacramentality of the Church

Kasper emphasises that the sacramentality of the Church does not exist on its own, independent from Christ. This statement is a good example of how a single term can cause misunderstanding and misinterpretation. What Kasper says here is that even though the Catholic Church is understood as an object of faith, it is an object of faith only as understood in the correct context of Jesus Christ himself. The sacramentality is bound to the person of Christ, who is the "primordial sacrament of salvation" (*Ursakrament des Heils*).³⁷ The Church is the place where the *communio* of believers are gathered, as body of Christ and mystery of salvation. The vertical meaning and reality of the Church is mysteriously present in, with and under the visible, horizontal Church. The Second Vatican Council states that the Church is "in Christ like (*veluti*) a sacrament"³⁸. The Church must, therefore, not to be understood as the eighth sacrament, but instead the Church "is in Christ like a sacrament". It means that the Church has a sacramental value in Christ but not apart from him. The only mediator between God and human beings is Jesus Christ. The Church, as the Church Fathers articulated, emerged from the side of Christ on the Cross. The term "basic sacrament" means that, although not the eighth sacrament, the Church is sacrament in other sacraments, but only through the ultimate, primordial sacrament who is Jesus Christ himself.³⁹ If the reality of *communio* reflects the reality of the Trinitarian God himself, then the Church as sacrament reflects the salvation reality of Jesus Christ. The analogies between the Trinitarian God – Church as *communio* and Jesus Christ – Church as sacrament also include the idea that the nature of the Church as *communio* of believers is simultaneously a reality with both human and divine properties. There remains a difference despite all inner connectedness.

In the sacraments, Christ is present in the Church's reality. Kasper formulates this as follows: "The Church is a real symbol which also contains and communicates that which it symbolizes."⁴⁰ The Church stands between its present, historical state and its eschatological heavenly reality, between the "already" and the "not yet." In his book *Katholische Kirche*, Kasper describes the Church in the words of the Song of Solomon: "dark yet beautiful" (*Schwarz aber schön*).⁴¹ Kasper takes this to mean that the dialectical tension of "already there" and "still on the way" are simultaneously present in the reality of the Church. In many regards, it is still dark: incomplete, imperfect and flawed. However, it still is the *communio* of Jesus Christ in the Holy Spirit – it is a *communio* waiting for the fulfilment of God's history with us, the coming Kingdom of God.⁴² As Christ's Church, it is always beautiful but it still appears in a very incomplete way in our reality. In our reality, the Church's mission is to be the light of the nations (*Lumen gentium*)⁴³, to show them the way, to make the anticipation of and hope for the coming Kingdom stronger.⁴⁴

As for the sacraments, so also can three dimensions be discerned to the Church: the Church has *signum seu sacramentum tantum* (social-institutional dimension), *res et sacramentum* (the "already" and "not yet" among signs; in communion with God; love, faith and hope) and *res sacramenti* (the fulfilled eschatological reality, which is already present in the mystery).⁴⁵ Kasper states that the Church is simultaneously an institution and an event. To the Church's institutional dimension always belongs "something more": the eschatological promise of what her destiny is. "As an institutional event it is an eschatological, spiritual event; as an eschatological event it is simultaneously institutional."⁴⁶ Both vertical and horizontal realities are intertwined in the Church; it lives "in between times". Kasper describes the Church as "eschatological gathering move-

37 Kasper 2011, 126.

38 *Lumen Gentium*, 1; Kasper 2011, 126.

39 Kasper 2011, 126-129.

40 Kasper 2011, 127: "Sie ist Realsymbol, welches das, was es bezeichnet, auch enthält und mitteilt."

41 Kasper 2011, 19-22.

42 See also: *Dei Verbum*, 8: "For as the centuries succeed one another, the Church constantly moves forward toward the fullness of divine truth until the words of God reach their complete fulfillment in her."

43 *Lumen Gentium* 1.

44 Kasper 2011, 109-111.

45 Kasper 2011, 128.

46 Kasper 2011, 146: "sie ist als Institution eschatologisches geistliches Ereignis und als eschatologisches Ereignis zugleich Institution."

ment of God which reaches its destination in Jesus Christ."⁴⁷

5. Universal and Local Church

In Catholic theology there has been much debate about which one of the churches, the local or universal, is prior to the other. In the understanding of the New Testament, the one Church is present in each local church. This works both ways: no local church stands apart from the universal Church but is instead a manifestation of the universal Church.⁴⁸ *Communio Notio* states: "The universal Church is therefore the Body of the Churches. Hence it is possible to apply the concept of communion in analogous fashion to the union existing among particular Churches, and to see the universal Church as a Communion of Churches."⁴⁹ If we assume, following the interpretation of *Communio Notio*, that historically the universal church precedes the local churches,⁵⁰ ecumenically speaking such a view opens up interesting perspectives in ecclesiology. The universal Church is not simply the sum of the local churches, but rather the local churches participate in the universal Church so that in each particular church the Church of Christ is present. This reflects the very organic, vivid understanding of the Church within Catholic theology. Between the universal and the local churches there exists a reciprocity: the local churches exist in connection to the universal Church and the universal Church exists in connection to the local churches.

Kasper provides a more nuanced articulation of this ecclesiology in the light of the universal-local debate: "Her (the Church's) unity is not the result of a logically posterior unification of local churches, nor do the local churches come into being by derivation from the universal church. The unity of the church is not to be understood on the lines of an empire or a federation: it is a reality *sui generis*."⁵¹ This *sui generis* is also decisive in the ecumenical context. The Church *sui generis*

has its beginning in the formation of the Church as described in the Scriptures. The Church described in the Scriptures refers to a pre-existent church, analogous to the pre-existence of the Son of God. The definition of the pre-existent Church pertains not only to the universal Church but also to concrete historical churches in the plural, and hence to the reference of *subsistit in* in *Lumen Gentium*.⁵² The elements of the Church that can be found in other church communities are elements that contain the truth of the Church which is the pre-existent Church of Christ. Kasper cites *Unitatis Redintegratio* in his book *Handbook of Spiritual Ecumenism* and states that the Catholic Church believes that the unity of the Church *subsistit in* it "as something she can never lose and that we hope will continue to increase, until the end of time."⁵³ *Subsistit in* is an expression of a quality in the Church of Christ which it can never lose: in its historical form the Church exists in the Catholic Church, analogous to the historical form of Jesus Christ himself. However, the term takes into account the fact that the Church does not exist in isolation from other ecclesial communities, but that through formulating its own identity it opens itself to a dialogue with other ecclesial communities as well.

The true elements that we can recognize in each other are faith in the Gospel and our common baptism. In faith and through our common baptism we already belong to the universal Church of Christ.⁵⁴ The *sui generis* -interpretation reveals the center of Kasper's ecclesiology: Jesus Christ. In him the universal (truth of God) becomes local (in the person of Jesus Christ).⁵⁵ The truth as it prevails in the Church is realized through the course of history, ultimately at the end of time, when the Church of Christ fully represents the pre-existent Church, the mystical body of Christ. In addition, the Church is a historical entity, a reality already here and now instead of only a prospective future reality. Kasper writes:

47 Kasper 2011, 165: "Die Kirche ist die eschatologische Sammlungsbewegung Gottes, welche in Jesus Christus in ihr Ziel kommt."

48 Kasper 2011, 387-388.

49 See *Communio Notio*, 3; 8.

50 *Communio Notio*, 9; Daley 2014, 146.

51 Kasper 2004, 135.

52 *Lumen Gentium*, 8; see also: Kasper 2007a, 14-15.

53 Kasper 2007a, 14; Kasper 2007c, 24-27; See also: *Lumen Gentium*, 8.

54 Kasper & Wilckens 2017, 35.

55 Kasper 2011, 158.

Though not in full communion with the Catholic Church, other Churches and Ecclesial Communities retain in reality a certain communion with it, in varying degrees. This ecclesiology of communion is the context for understanding and nurturing ecumenism, directed to 'making the partial communion existing between Christians grow toward full communion in truth and charity.'⁵⁶

Kasper notes, following Henri deLubac: "a universal Church which would have a separate existence, or which someone imagined as existing outside the particular churches, is a mere abstraction."⁵⁷ Kasper argues that the "one" Church is not one in sense that it is the first in a sequence of ordinal numbers but rather that the "one" refers to a multitude, a measure of numbers".⁵⁸ "In the finite sphere, however, unity can only be conceived as unity of plurality, for without plurality a finite measure would be unrelated and in the original sense absolute."⁵⁹

6. The Concrete Form of *Communio*

Where the Catholic Church speaks of collegiality, the Orthodox Church speaks of synodality. Synods or councils are essentially assemblies of bishops – laypeople can participate without voting. The Lutheran theory of conference is the interpretation of the common priesthood of the baptized that remains behind the ecumenical convergences. In Kasper's view, Luther's original intention for the concept of the common priesthood is misunderstood if it is understood to mean democracy within the Church organisation: i.e., that laypeople as well can vote and decide on doctrinal and theological issues. Kasper argues that, Luther placed the church reform into the hands of the counts instead. In this, his idea of unity was not yet differentiated from the medieval Christian view, in which spiritual and temporal authorities form one unity. The Catholic theology of councils or synods springs from

the *communio*-structure of the Church and from the collegiality of the episcopate that is contained therein; this means that it is in communion with the Petrine office. Synodality in the Church does not, however, mean organisational structures for distributing powers but is, rather, grounded in the understanding of the Church as *communio*.⁶⁰

Kasper writes that the Second Vatican Council did not begin its exposition of the Church's nature with the hierarchical structure of the Church. But neither did it begin with an ecclesiology from below. Rather, it began with the joint participation of all believers in the prophetic, priestly and royal ministry of Jesus Christ: the common priesthood of all baptized.⁶¹ Through the once-and-for-all sacrifice of Jesus Christ we are all received into the common priesthood. It is noticeable that this common priesthood reflects the corporate-ecclesial structure of the Church; here the priesthood is understood not as an individual but as a communal quality of all believers. Kasper considers that the basis for the common priesthood lies in the Bible, specifically in 1. Peter. The common priesthood does not abolish the distinction between offices and charismas testified to in the New Testament literature. This common ground is misunderstood if it is perceived in a temporal-democratic sense.⁶²

The Second Vatican Council came to the conclusion that the common and the special ministerial priesthood differ not only in degree but also in essence.⁶³ Ministry is considered as service (*diakonia*) that is not only service at tables but also the service of the world. The foundation of Church offices is in Jesus' calling of the disciples, which after Easter became the basis for the apostle's office. In an analogous sense, the ones who followed the apostles in their office are called successors of the apostles. Already in the New Testament there is a differentiation between *episkopos* (singular) and *presbyteroi* (plural). Apostles were appointed by laying-on of hands. It was not only a legal, formal ges-

56 Kasper 2007a, 14–15; LG, 8; UUS, 14.

57 Kasper 2011, 389–390: "Eine Gesamtkirche, die vorausläge, oder die man sich als in sich seiend außerhalb aller Einzelkirchen vorstellte, ist nur eine Abstraktion."

58 Kasper 2011, 391.

59 Kasper 2011; 391: "Im endlichen Bereich jedoch kann die Einheit nur als Einheit einer Vielheit gedacht werden; denn ohne Vielheit wäre eine endliche Größe beziehungslos und im ursprünglichen Sinn des Wortes absolut."

60 Kasper 2011, 385.

61 Kasper 2011, 286–287; Kasper & Wilckens 2017, 35.

62 Kasper 2011, 293; cf. Declaration on the Way, 14: "Catholics and Lutherans agree that all the baptized who believe in Christ share in the priesthood of Christ. For both Catholics and Lutherans, the common priesthood of all the baptized and the special, ordained ministry enhance one another."

63 Kasper 2011, 343.

ture, but included conferring blessing and authority and it granting a gift of the Spirit: power, love and consideration. Kasper concludes, therefore, that already in New Testament there is a sacramental understanding of ordination.⁶⁴ The common priesthood belongs to the order of goal, which is the realisation of Christ's priesthood for the sanctification and transformation of the world, the ministerial priesthood belongs to the order of media, its function is to *serve* and *further* the priesthood.⁶⁵

What was essential in Vatican II in comparison to Vatican I was that instead of beginning with the hierarchical structure of the Church, it began with the idea of the Church as people of God and as *communio*. Therefore, Vatican II placed the doctrine of primacy within the context of the whole of ecclesiology. The pope is seen as the visible foundation of the unity of the Church. The statements of the Second Vatican Council about primacy are complemented with statements about the bishops as the successors of the apostles and the collegiality of the episcopal office.⁶⁶ Vatican II no longer speaks of primacy of jurisdiction but instead of primacy within the framework of the sacramental structure of the Church.⁶⁷ *Sacra potestas* applies to the bishop of Rome, but also to the authority of the bishops in general. However, Kasper writes: "the college of the bishops together with its head, the bishop of Rome, but never without this head, is the bearer of the highest and full power in the Church. Conversely, the pope can always exercise the highest and universal power freely and by virtue of the office given to him by Christ; if he does this, he always does this as head of the episcopal college."⁶⁸

The Holy Spirit guides the Church: in the Church the "meaning of history and of reality as a whole comes to light"⁶⁹. In other words, in the proclamation of the Church the transcendent reality which is the ground of

our being comes into the midst of history and human reality. The Church proclaims the message which, by the power of the Holy Spirit, opens up infinite reality to human beings and, therefore, sheds light on the divine mystery. The mystery is present in the proclamation of the Church: it is at hand, ready to be received with faith.

7. Some Further Remarks "on the Way"

One of the most frequent watchwords in Kasper's most recent theological work is "radical". For him, being a radical means going back to the roots of the Gospel, to the roots of the original message of Christian faith. Being radical in light of the Gospel means being loyal to the message of the Gospel, but at the same time bringing the message of the Gospel into our reality so that it can transform us and how we grasp the world that surrounds us⁷⁰ In his analysis of Kasper's ecclesiology, Brian E. Daley writes: "our greatest present need is for new, equally charismatic gestures of leadership toward unity from those who guide and oversee all our churches. Such bold gestures, inspired and guided by the Holy Spirit, will lead us beyond statements and formulations toward the reception of ecumenism in daily life."⁷¹ These bold gestures are the kind of "radicalism" Kasper wants to endorse. For Kasper the starting point is spiritual ecumenism. Kasper emphasizes both the importance of careful common study of Scripture and our traditions on the one hand and common prayer and making our common elements of liturgical life and our desire for full sacramental unity understandable to each other, on the other. The concept of *communio* can be helpful in the joint discussion of both how we understand the church and of what are our common goals on the road to visible unity are. As a concept, it is illuminat-

64 Kasper 2011, 318–321.

65 Kasper 2011, 344.

66 Kasper 2011, 368.

67 Kasper 2011, 369.

68 Kasper 2011, 370: das Kollegium der Bischöfe gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, aber niemals ohne dieses Haupt Träger der höchsten und vollen Gewalt in der Kirche ist. Umgekehrt kann der Papst die höchste und universal Gewalt in der Kirche kraft des ihm von Christus verliehenen Amtes immer frei ausüben; wenn er dies tut, dann tut er es immer als Haupt des Bischofskollegiums."

69 Kasper 2007b, 283–284: "da der Sinn der Geschichte und der Wirklichkeit insgesamt aufleuchtet." The English translation is from the published English edition of *Der Gott Jesu Christi*. In English: *The God of Jesus Christ*. 2012. Trans. Dinah Livingstone. London: T&T Clark.

70 Huhtanen 2016, 191.

71 Daley 2014, 151.

ing when trying to theologically explain the mystery that is the Church of Jesus Christ. But more than that, *communio* describes a desirable reality, a shared reality for Christians to hold onto.

The idea of *communio* works well with the idea of spiritual ecumenism. Both concepts, *communio* and spiritual ecumenism, describe the ultimate goal for all ecumenical endeavor: unity among those who confess the Christ as Lord. In the ecumenical prayer service for the Commemoration of the Reformation held in Lund, Sweden, this Spiritual Ecumenism was breathing and living among the Lutheran and Catholic Christians present there. Pope Francis expressed aloud, together with the president of the Lutheran World Federation, Bishop Munib Younan, a common will for a common path. Although this will has been visible in ecumenical dialogues for decades now, this joint declaration has a remarkable symbolic value. In his current, concrete actions, in current ongoing dialogues with other Christian Churches and with other religions, Pope Francis lives the spirit of Vatican II to its fullest. At Lund Pope Francis prayed:

Grant us the gift of unity, so that the world may believe in the power of your mercy. This is the testimony the world expects from us. We Christians will be credible witnesses of mercy to the extent that forgiveness, renewal and reconciliation are daily experienced in our midst. Together we can proclaim and manifest God's mercy, concretely and joyfully, by upholding and promoting the dignity of every person. Without this service to the world and in the world, Christian faith is incomplete.⁷²

Pope Francis reminded us that, although Lutherans and Catholics still have some differences, what unites us is greater than what divides us. Jesus Christ is the true vine (John 15,1), the one who unites us, the dif-

ferent branches of the vine. Mercy as the center of Christian life further affirms this notion.⁷³ God's mercy was incarnated in this world in the life, salvific work and Resurrection of Jesus Christ. Instead of regularly speaking out on dogmatic or church political matters, the Pope's approach to the external world seems to be to keep at the center the message of the mercy of God as the key to Christian life. We have a common ground for witness in the radical message of the Gospel and in mercy as the central message of that Gospel. The Word of God became a human being, and in following him and his message of mercy we are united as sisters and brothers in both Christian faith and in humanity. This is the ultimate goal of *communio*. Pope Francis' concrete actions, followed by ongoing ecumenical dialogues endorsed by leaders of both Catholic and other Christian denominations, may just be the radical, bold gestures that shape the future of the one *communio* of Christ.

72 Pope Francis, Homily in Lund, Sweden, October 31st 2016: "Danos el don de la unidad para que el mundo crea en el poder de tu misericordia". Este es el testimonio que el mundo está esperando de nosotros. Los cristianos seremos testimonio creíble de la misericordia en la medida en que el perdón, la renovación y reconciliación sean una experiencia cotidiana entre nosotros. Juntos podemos anunciar y manifestar de manera concreta y con alegría la misericordia de Dios, defendiendo y sirviendo la dignidad de cada persona. Sin este servicio al mundo y en el mundo, la fe cristiana es incompleta." [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html] (accessed 25.3.2017)

73 According to Walter Kasper, defining mercy as God's central attribute was the pivotal insight that made possible the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (1999). See: Kasper 2012, 95.

Literature and Further Reading

BONHOEFFER, DIETRICH

1988 *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Dietrich Bonhoeffers Werke, Band 2.* Herausgegeben von Hans-Richard Reuter. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH

1995 *Catechism of the Catholic Church. Apostolic Constitution: Fidei Depositum.* New York: Doubleday.

COLBERG, KRISTIN M. & KRIEG, ROBERT A.

2014 *Introduction.* – *Speaking Truth in Love: The Theology of Cardinal Walter Kasper.* Ed. Colberg, Kristin M. & Krieg, Robert A. Minnesota: Liturgical Press. xv–xxi.

COMMUNIONIS NOTIO

1992 *Communio Notio. Some Aspects of the Church Understood as Communion. Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion.* Given at Rome on 28th of May 1992.

DALEY, BRIAN E., S.J.

2014 *Dialogue, Communion, and Unity.* – *Speaking Truth in Love: The Theology of Cardinal Walter Kasper.* Ed. Colberg, Kristin M. & Krieg, Robert A. Minnesota: Liturgical Press. 139–153.

DECLARATION ON THE WAY

2015 *Declaration on the Way: Church, Eucharist and Ministry.* Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs & United States Conference of Catholic Bishops & Evangelical Lutheran Church in America. Minneapolis: Augsburg Fortress.

DEI VERBUM

1965 *Dei Verbum. Dogmatic Constitution on Divine Revelation.* Promulgated by Pope Paul VI on 18th of November 1965.

GRACE GIVEN YOU IN CHRIST

2006 *The Grace Given You in Christ. Catholics and Methodists reflect further on the Church. (The Seoul Report.)* [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/meth-council-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060604_seoul-report_en.html] (accessed 28.3.2017)

GROSS, JEFFREY

2004 *Toward Full Communion: Faith and Order and Catholic Ecumenism.* – *Theological Studies* (65). 23–42.

HUHTANEN, TIINA

2016 *Event of the Radically New: Revelation in the Theology of Walter Kasper.* Diss. Helsinki: Unigrafia. [<https://helda.helsinki.fi/handle/10138/160875>] (accessed 25.3.2017)

KASPER, WALTER

1970 *Offenbarung Gottes in der Geschichte: Gotteswort im Menschenwort.* – *Handbuch der Verkündigung* I. Hrsg: Dreher Bruno & Greinacher, Norbert & Klostermann, Ferdinand. Freiburg: Herder. 53–96.

1972 *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung: Aspekte der Praktischen Theologie.* – *Die Frage nach Gott.* Hrsg. Ratzinger, Joseph. *Quaestiones Disputatae* 56. Basel: Herder. 143–161.

1987 *Theologie und Kirche.* Mainz: Matthias Grünewald.

1990 *Natur – Gnade – Kultur: Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung.* – Theologische Quartalschrift. 170. Jahrgang. 81–97.

2004 Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche. Freiburg: Herder.

2007 a *A Handbook of Spiritual Ecumenism.* New York: New York City Press.

b *Jesus der Christus.* WKGS 3. Freiburg: Herder.

c *The Decree on Ecumenism – Read Anew After Forty Years. – Searching for Christian Unity.* New York: New City Press.

2008 *Der Gott Jesu Christi.* WKGS 4. Freiburg: Herder.

2009 a *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II.* WKGS 12.

b *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue.* London: Continuum.

2010 *Anwege zur Communio-Ekklesiologie.* – Die Kirche Jesu Christi Leben. Hrgs. Augustin, George. Freiburg: Herder. 15–31.

2011 *Katholische Kirche: Wesen – Wirklichkeit – Sendung.* Freiburg: Herder.

2012 *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums: Schlüssel christlichen Lebens.* Freiburg: Herder.

2014 a *Forgiveness and the Purification of Memory. Lecture at the Tantur Ecumenical Institute, Jerusalem. May 25th 2004.* – *Speaking Truth in Love: The Theology of Cardinal Walter Kasper.* Ed. Colberg, Kristin M. & Krieg, Robert A. Minnesota: Liturgical Press. 261–277.

b *The Message of Mercy.* – America. 15.9.2014. 15–18.

c *Renewal from the Source: The interpretation and Reception of the Second Vatican Council. Keeley Vatican Lecture, Nanovic Institute for European Studies. University of Notre Dame. April 24th 2013.* – *Speaking Truth in Love: The Theology of Cardinal Walter Kasper.* Ed. Colberg, Kristin M. & Krieg, Robert A. Minnesota: Liturgical Press. 278–295.

KASPER, WALTER & WILCKENS, ULRICH

2017 *Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt.* Freiburg: Herder.

LUMEN GENTIUM

1964 *Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church.* Promulgated by Pope Paul VI on 21st of November 1964.

MORAWA, JÓZEF

1996 *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt: Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers.* Diss. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt am Main: Peter Lang.

STAUFFER, S. ANITA

2009 *Baptism and Communion: A Bibliography Compiled by S. Anita Stauffer, with an Introduction by Eugene L. Brand.* – *The Ecumenical Review.* Vol 52, Issue 2. 261–266.

STRUYS, KRISTOF

2003 *Relationship in God and Salvation of Humankind: The Thought of Walter Kasper*. - Theology as Conversation: towards a Relational Theology. Ed. Haers, Jacques & DeMey, Peter. Leuven: Leuven University Press. 227-238.

UNITATIS REDINTEGRATIO

1964 Unitatis Redintegratio. Decree on Ecumenism. Given at Rome on 21st of November 1964.

WORD OF LIFE

1996 The Word of Life: a Statement on Revelation and Faith. Rio de Janeiro. [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/meth-council-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19951115_word-life-rio_en.html] (accessed 28.3.2017)

ZIZIOULAS, JOHN D.

1997 Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Autuaan Äiti Maria Elisabeth Hesselbladin pyhäksi julistamisen (kanonisaatio) juhlallisuudet Roomassa 4.-7.6.2016

Risto Cantell

Birgittalaissarten (Dell'Ordine Del SS.mo Salvatore Di Santa Brigida) toisen perustajan, ruotsalaisen Maria Elisabeth Hesselbladin pyhimyksesi julistaminen tapahtui osana Laupeuden Pyhän vuoden (Anno Santo Della Misericordia) viettoa 5.6.2016 Roomassa. Osallistuin juhlallisuuksiin Birgittalaissarten yliabbedissan, Äiti Teklan (L'Abbadessa Generale dell'Ordine del SS: Salvatore di Santa Brigida) kutsusta. Muita Suomesta tulleita kutsuvieraita olivat Helsingin katonlinen piispa Teemu Sippo, hiippakunnan yleisvikaari Raimo Goyarrola, KATT:n toimitussihteeri Katri Tenhunen ja Olarin kappalainen Antti Kruus. Asuin juhlallisuuksien aikana birgittalaissarten talossa Casa di Santa Brigidassa.

Roomassa 5.6. kanonisoitua Maria Elisabeth Hesselbladia pidetään yleisesti Pyhän Birgitan perustaman birgittalaissarten luostarijärjestön toisena perustajana. Hän syntyi 4.6.1870 Fåglavikissa Länsi-Götanmaalla ja kuoli 24.4.1957 Roomassa. Hän on toinen paavin pyhäksi julistama ruotsalainen. Kuningas Erikiä, joka tuli ristiretkelle Suomeen yhdessä englantilaissyntyisen piispa Henrikin kanssa, kutsutaan Pyhäksi Eriksi, mutta häntä ei kukaan paavi ole kanonisoinut.

Maria Elisabeth Hesselblad oli kolmetoistalapsisen perheen vanhin tytär. Perheen isällä oli pieni kauppa-puti, joka ei kannattanut. Perhe joutui taloudellisten vaikeuksien vuoksi muuttamaan Taalainmaalle, missä isä pian kuoli. Maria Elisabeth matkusti 18-vuotiaana Yhdysvaltoihin. Hän asettautui New Yorkiin ja toimi aluksi kotiapulaisena ja ryhtyi taloudellisen tilanteensa helpottuessa opiskelemaan sairaanhoitajaksi. Ruotsiin jäänyttä perhettään hän tuki taloudellisesti mahdollisuuksiensa mukaan. New Yorkissa hän tutustui katoliseen kirkkoon ja päätti vuonna 1902 liittyä siihen.

Keväällä 1903 hän matkusti kahden eteläamerikkalaisen ystävättärensä kanssa New Yorkista Roomaan. "Ikuisessa kaupungissa" hän näki sielunsa silmin näyssä Pyhän Birgitan talon. Vähän myöhemmin hän näki

omin silmin Pyhän Birgitan kirkon ja astui sinne sisälle. Sillä hän vakuuttui omasta kutsumuksestaan. Hän kuuli Pyhän Birgitan sanovan: "Täällä minä tahdon sinun palvelevan minua." Birgitan talon hän koki voimakkaana elämyksenä ja tunsu "saapuneensa kotiin". Palattuun Yhdysvaltoihin Maria Elisabeth sairastui vakavasti. Hänen toivomuksensa oli nyt saada palata mahdollisimman pian Birgitan taloon ja kuolla siellä. Veljensä Sten Sture Hesselbladin tukemana hän jaksosi matkustaa maaliskuussa 1904 takaisin Roomaan. Pyhän Birgitan talo, Casa di Santa Brigida, on Ruotsin vanhin ja arvokkain muistomerkki ulkomailla. Se luovutettiin vuonna 1354 Pyhän Birgitan ja hänen italialaisen ystävättärensä Francesca Papazurin asunnoksi. Myöhemmin talo testamentattiin Vadstenan luostarille, joka käytti sitä ruotsalaisten pyhiinvaeltajien majatalona. Tässä käytössä se on edelleen siten muutettuna, että ruotsalaisten lisäksi taloon ovat tervetulleita myös suomalaiset ja muut pohjoismaalaiset pyhiinvaeltajat ja turistit.

Reformaation jälkeen Birgitan talo oli Ruotsin katolilaisille turvapaikka Roomassa. Heidän suojelijansa ja tukijansa, kuningatar Kristiina asui talossa Rooman vuosinaan 1655-1689. Seuraavina vuosisatoina (1700- ja 1800-luvuilla) keskiajalta peräisin oleva talo koki monia erilaisia vaiheita, kunnes se joutui lopulta puolalaisten karmeliittaisarten haltuun. Heidän luonaan Maria Elisabeth Hesselblad asui ensimmäiset vuotensa Roomassa. Hän ei kuitenkaan halunnut liittyä heihin, vaan halusi kulkea omaa tietään. Vuonna 1931 hän sai paavilta luvan järjestää Pyhän Birgitan sisarjärjestölle oman novisiaatin.

Huhtikuussa 1919 vihittiin uusi birgittalaisluostari Vaudelle Isolen varrella Rooman pohjoisosassa. Siitä tuli uudelleen organisoidun ja perustetun, voimakkaasti kasvavan birgittalaissarten järjestön kulmakivi seuraaviksi kahdeksitoista vuodeksi. Vasta vuonna 1931 Casa di Santa Brigida voitiin paavin suosiollisella avustuksella luovuttaa birgittalaissarten käyttöön. Paavi Johannes Paavali II oli birgittalaissarten yliabbedissa Äiti Tekla Familiettin hyvä ystävä ja sisarten

tukija. Hän julisti Äiti Maria Elisabeth Hesselbladin autuaaksi 9.4.2000 ja Johannes Paavali II:n seuraaja paavi Franciscus toimitti hänen pyhäksi julistamisensa 5.6.2016 Pietarin kirkon aukiolla pidetyn messun yhteydessä.

Edellinen paavin toimittama ruotsalaisen pyhäksi julistaminen tapahtui 625 vuotta aiemmin, kun paavi Bonifatius IX toimitti Pyhän Birgitan eli Birgitta Birgersdotterin (1303-1373) kanonisaation 7.10.1391 Roomassa. Pyhimykseksi julistaminen on pitkän ja vaivalloisen prosessin huipennus. Kanonisaation edellytykset on tarkoin säädelty ja itse prosessi voi kestää vuosia tai jopa vuosikymmeniä. Äiti Elisabethin prosessi aloitettiin vuonna 1987. Sen kuluessa Vatikaanisessa tutkittiin tarkoin hänen kirjoituksiaan ja kirjeitään. Tutkimusten pöytäkirjat käsittävät 1900 sivua. Kanonisaation edellytyksenä olevat kaksi ihmettä ovat lääketieteellisten asiantuntijoiden toteamat erään nunnan ihmeellinen parantuminen ja aivokasvaimesta kärsineen pojan selittämätön tervehtyminen. Pyhän Elisabethin uudelleen perustaman – tai vanhan uinuvan – birgittalaissisarten järjestön johtajana on vuodesta 1979 lähtien ollut tarmokas italialainen yliabbedissa Äiti Tekla Famiglietti. Hän on tarmokkaasti, määrätietoisesti ja laajaa kontaktiverkostoaan taitavasti käyttäen edistänyt pyhäksi julistamisen prosessia. Äiti Teklan aikana birgittalaissisarten järjestö kukoistanut. Birgittalaissisaria on yli 600, heillä on 55 luostaria 19 maassa neljässä maanosassa. Koko maailmassa on tällä hetkellä yhteensä 69 birgittalaisluostaria ja yli 700 sisarta, jos kaikki birgittalaissisarten haarat lasketaan mukaan. Oregonissa Yhdysvalloissa on lisäksi myös birgittalaisveljien luostari.

Äiti Tekla loi läheiset yhteydet Ruotsiin ja Suomeen sekä katolisiin että luterilaisiin kirkkoihin. Tammi-kuussa vuosittain Santa Maria sopra Minervan kirkossa vietetyn ekumeenisen messun jälkeen oli viime vuosina säännöllisesti vastaanotto Pyhän Birgitan talossa (Casa di Santa Brigida). Lisäksi birgittalaissisaret järjestivät Pyhän Birgitan kirkossa ekumeenisen vesperin, jonka toimittivat yhdessä messun suomalaiset osanottajat ja Vatikaanin kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston (Pontifical Council for Promoting Christian Unity) edustajat.

Ansoistaan kirkkomme ja Vatikaanin ekumeenisten yhteyksien vahvistamisessa Äiti Tekla sai vuonna 2006 Tasavallan presidentin hänelle myöntämän Suomen Valkoisen Ruusun Ritarikunnan I luokan komentoajan merkin. Sen luovuttivat hänelle juhlallisessa ja samalla kodikkaassa tilaisuudessa Turun birgittalaisluostarissa arkkipiispa Jukka Paarma ja Suomen suurlähettiläs Pyhän istuimen luona Pekka Ojanen.

Birgittalaissisaret ovat kaikessa hiljaisuudessa tukenet Vatikaanin onnistuneita pyrkimyksiä Kuuban ja Yhdysvaltojen diplomaattisten suhteiden palauttamiseksi. Äiti Tekla tapasi Fidel Castron vuonna 2000 Mexico Cityssä ja sai häneltä luvan perustaa birgittalaissisarten luostari Havannaan. Castro kutsui Äiti Teklan heti vierailulle Kuubaan. Muutamaa vuotta myöhemmin hän voi avata ensimmäisen luostarin Kuuban pääkaupungissa Havannassa. Tällä hetkellä Kuubassa on kolme birgittalaisluostaria.

Pyhäksi julistettu Äiti Elisabeth työskenteli määrätietoisesti vahvistaakseen Rooman ja Ruotsin kirkon ekumeenisia yhteyksiä. Hän ja hänen edeltäjänsä, keskiaikaiset birgittalaissisaret, olivat omaksuneet tehtäväkseen toimimisen Jeesuksen ylimmäispapillisen rukouksen mukaisesti, ”että he kaikki olisivat yhtä” (Joh.117: 21). Nykyisten Birgittalaissisarten tunnuksena onkin ”ykseys on tehtävämme” (la unione è missione nostra). Vuonna 1972 birgittalaissisarten sveitsiläinen pääabbedissa Äiti Hilaria onnistui saamaan paavi Paavali VI:n hyväksynnän Ruotsin kirkon toivomukselle rakentaa ekumeeninen kappeli Pyhän Birgitan kirkon kryptaan Piazza Farnesen varrelle Roomaan. Kappeli on nimetty Pyhän Birgitan tyttären mukaan Pyhän Katariinan kappeliksi.

Birgittalaissisarten yliabbedissa Äiti Tekla oli yhdessä Vatikaanin kanssa suunnitellut huolella ja tarkoin Äiti Maria Elisabeth Hesselbladin kanonisaation juhlallisuuksien ohjelman. Pyhäksi julistaminen oli hänen tarmokkaan ja uteran yliabbedissa-kautensa kulminaatio ja kaunis kiitos menestyksellisestä elämäntyöstä. Itse juhlallisuuksien aikana Äiti Tekla oli hymyilevä ja iloinen oma itsensä, mutta samalla hänessä näkyi selvästi väsymyksen merkkejä. Myöhemmin tänä vuonna äiti Tekla pyysi vapautusta yliabbedissan tehtävästä, toimittuaan siinä 37 vuotta. Hänen seuraajakseen sisarten yleiskapituli valitsi äiti Fabia Kattakayamin. Uusi yliabbedissa on syntynyt Intian Keralassa 52 vuotta sitten ja toiminut viimeksi Napolin birgittalaisluostarin priorinnana.

Vuosikymmenten aikana ystävyuteni Äiti Teklan kanssa syventyi ja laajentui koskemaan myös perhettäni, vaimoani, lapsiani ja lastenlapsiamme. Kutsuin Äiti Teklaa monien vuosien ajan lempinimellä ”Mamma Mia Carissima”. Nimi ilahdutti ja huvitti häntä joka kerta suuresti.

Kiitän Kirkkohallituksen ulkoasiain osastoa mahdollisuudesta osallistua Äiti Maria Elisabeth Hesselbladin pyhäksi julistamiseen Roomassa.

3. SUOMALAIS-VENÄLÄISEN ORTODOKSIDIALOGIN ALKUVAIHEET

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskustelujen alkuvaiheet

Arkkipiispa Martti Simojoki ja metropoliitta Nikodim suomalais-venäläisten / luterilais-ortodoksisten oppikeskustelujen ideoijina ja alkuunpanijoina

Risto Cantell

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (SELK) ja Venäjän ortodoksisen kirkon (VOK) oppikeskustelut alkoivat vuonna 1970 pääsiäisaikaan Sinapin kurssikeskuksessa Turussa. Dialogin valmisteluissa ja sen alkuvaiheissa erityisesti kahden kirkonjohtajan – Turun ja Suomen arkkipiispa Martti Simojoen ja Leningradin ja Novgorodin metropoliitta Nikodimin – yhteistyö ja ystävyyss olivat tärkeitä taustatekijöitä.

Metropoliitta Nikodim oli vaikeana ja kirkoille tukalana neuvostoaikana 1960-luvulla Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston johtaja. Tässä ominaisuudessa hän rakensi taitavasti ja tarmokkaasti VOK:n yhteyksiä muihin kirkkoihin (Englannin kirkko, EKD, SELK) ja kirkkojenvälisiin järjestöihin (KMN, EKK). Nikodim oli VOK:n delegaation johtaja KMN:n kolmannessa yleiskokouksessa New Delhissä 1961. Tässä yleiskokouksessa Venäjän ortodoksinen kirkko ja eräät muut Itä-Euroopan sosialististen maiden ortodoksiset kirkot hyväksyttiin KMN:n jäsenkirjoiksi. Nikodim oli useiden vuosien ajan KMN:n keskuskomitean aktiivinen jäsen ja kautensa lopussa myös yksi KMN:n presidenteistä.

Helsingin piispa Martti Simojoki sai vuonna 1964 arkkipiispan vaalissa ylivoimaisen enemmistön annetuista äänistä. Hän oli aiemmin ollut Mikkelin hiippakunnan piispa (1951–1959) ja Helsingin hiippakunnan piispa (1959–1964). Jo toimiessaan Helsingin piispana ja varsinkin arkkipiispana ollessaan Martti Simojoki pyrki määrätietoisesti kehittämään kirkkomme ekumeenisia yhteyksiä ja rakentamaan asialliset yhteydet Neuvostoliitossa toimiviin kirkkoihin, erityisesti maan suurimpaan kirkkoon, Venäjän ortodoksiseen kirkkoon sekä luterilaisiin kirkkoihin Baltiassa. Si-

mojoki oli vakuuttunut siitä, että hyvät yhteydet Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa edistäisivät myös yhteyksien saamista eri puolille suurta Neuvostoliittoa karkotettuihin luterilaisiin inkeriläisiin, jotka ovat – Suomesta Venäjälle nykyisen Leningradin alueelle (Leningradskij oblast) siirtyneiden savolaisten (savakot) ja karjalaisten (äyrämöiset) jälkeläisiä. He säilyttivät uudella asuma-alueellaan vuosisatojen ajan suomen kielen ja luterilaisen uskon. Keskelle tätä Inkerinmaan suomalaisten asutusta Pietari Suuri perusti vuonna 1703 Pietarin kaupungin. Inkerin suomalaisten lukumäärä oli 1900-luvulla noin 150 000. Stalinin pakkokollektivoinnin ja hirmuhallinnon aikoina vuosina 1929–37 noin 45 000 inkeriläistä karkotettiin eri puolille laajaa Neuvostoliittoa aina Siperiaan ja Keski-Aasiaan saakka. Noin 13 000 inkeriläistä teloitettiin heidän syntyperänsä vuoksi. Saksalaisten valloitettua toisen maailmansodan aikana Inkerinmaan noin 30 000 inkeriläistä evakuoitiin rajavyöhykkeeltä muualle Neuvostoliittoon, mm. Uraliin.

Vuonna 1963 Helsingissä pidetyssä Luterilaisen maailmanliiton (LML) neljännessä yleiskokouksessa silloinen Helsingin piispa Martti Simojoki valittiin LML:n varapresidentiksi. Simojosta olisi tullut järjestön presidentti, mutta hän kieltäytyi kunnian vedoten suureen työtaakkaansa. Yleiskokoukseen osallistuivat myös Viron evankelis-luterilaisen kirkon arkkipiispa Jaan Kiivit (senior) ja Latvian evankelis-luterilaisen kirkon arkkipiispa Gustavs Turs. Simojoki keskusteli useaan kertaan heidän kanssaan Neuvostoliiton kirkollisesta tilanteesta ja mahdollisuuksista solmia suoria kontakteja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Neuvostoliitossa toimivien luterilaisten sisarkirkkojen välille. Simojoki ilmoitti arkkipiispoille, että kirkkom-

me johto (arkkipiispan tai jonkun muun piispan johtama pieni valtuuskunta) vierailisi mielellään Neuvostoliitossa toimivissa luterilaisissa sisarkirkoissa Baltiassa ja muuallakin naapurimaassamme.

Luterilaisen maailmanliiton varapresidenttinä Simojoki vieraili 1967 Konstantinopolissa ja tapasi siellä Konstantinopolin ekumeenisen patriarkan Athenagoras I:n tämän residenssissä. Keskusteluissa olivat esillä luterilais-ortodoksiset suhteet kansallisella ja kansainvälisellä tasolla. Venäjän ortodoksinen kirkko oli aloittanut oppikeskustelut Saksan evankelisen kirkon (EKD) kanssa jo vuonna 1959.

Kirkkojen ekumeeniset yhteydet laajenivat ja syvenivät merkittävästi 1960-luvulla. Rooman P. Pietarin kirkossa pidetyssä Vatikaanin toisessa konsiilissa (1962-1965) roomalaiskatolinen kirkko täsmensi kirkko-oppiaan, pyysi anteeksi "eronneilta veljiltä" niitä rikkomuksia, joihin roomalaiskatolinen kirkko oli syyllistynyt kirkon ykseyttä vastaan.

Vuonna 1964 kirkkomme sai Latvian ja Viron evankelis-luterilaisten kirkkojen arkkipiispojen Gustavs Tursin ja Jaan Kiivitin allekirjoittaman virallisen kutsun lähettää pieni valtuuskunta tutustumaan Latvian ja Viron luterilaisiin kirkkoihin. Kirkon ulkomaanasiain toimikunta (KUT), jonka itseoikeutettu puheenjohtaja oli arkkipiispa, valitsi vierailulle delegaation: Helsingin piispa Martti Simojoki, professori Aimo T. Nikolainen ja lääninrovasti Samuel Lehtonen. Matka toteutui vuonna 1964 ja suuntautui junalla ensiksi Leningradiin, jossa Suomen rautatieasemalla vierailukutsun esittäneiden arkkipiispojen (Gustavs Turs ja Jaan Kiivit) lisäksi oli vastaanottajana myös Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osaston johtaja, metropoliitta Nikodim seurueineen. Vierailu toteutui sitten Venäjän ortodoksisen kirkon isännöydessä. Suomessa ei tuolloin tiedetty, että Moskovan patriarkaatin ulkoasiain osasto hoiti oman kirkkonsa lisäksi myös Neuvostoliitossa toimivien luterilaisten kirkkojen ulkomaanyhteydet (passit, viisumit, matkaliput ja delegaatioiden kokoonpanot).

Tästä vierailusta alkoi kirkkojemme – Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Venäjän ortodoksinen kirkko – välinen säännöllinen yhteydenpito. Professori Juha Seppo kirjoittaa hienossa kirjassaan "Arkkipiispan aika. Martti Simojoki II", Helsinki 2015:

"Simojoen helmikuussa 1964 tekemän Neuvostoliitonmatkan jälkeen oli luonnollista, että hän arkkipiispaksi tultuaan järjestäisi Venäjän ortodoksisen kirkon edustajien vastavierailun. Jo ennen sitä hän, kiittäessään metropoliitta Nikodimia tämän tervehdyksestä ja ristilahjoituksesta uudelle arkkipiispalle, yhtyi metropoliitan toivomukseen kirkkojen suhteiden kehittämisestä: 'Minä toivon, että kirkkojemme keskinäinen kanssakäyminen löytää soveliaat muodot ja käytännössä voi kasvaa Vapahtajamme tahdon mukaan.' Samalla Simojoki lupasi myöhemmin palata yhteyden käytännöllisiin toteutumismuotoihin."¹

Näin myös tapahtui. Arkkipiispa vei metropoliitta Nikodimin ja VOK:n valtuuskunnan vierailukutsun käsiteltäväksi Kirkon ulkomaanasiain toimikuntaan. KUT suhtautui vierailukutsuun positiivisesti, mutta toivoi arkkipiispa Simojoen keskustelevan asiasta Suomen ortodoksisen kirkon johtajan, arkkipiispa Paavalin kanssa. Arkkipiispat Simojoki ja Paavali olivat yhtä mieltä vierailun tarpeellisuudesta ja allekirjoittivat yhteisen kutsun, joka sai myönteisen vastaanoton Moskovassa.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon hyvien keskinäisten yhteyksien ideoimisen ja rakentamisen keskeiset henkilöt olivat arkkipiispa Martti Simojoki ja metropoliitta Nikodim. Heidän välilleen syntyi lämmin ystävyys ja tiivis yhteistyö. Arkkipiispa Simojoki keskusteli metropoliitta Nikodimin kanssa tämän vuonna 1966 tapahtuneen Suomen-vierailun aikana kirkkojemme (SELK ja VOK) keskinäisistä suhteista ja mahdollisuuksista ryhtyä dialogiin. Hän oli ennen vierailua pyytänyt myös professori Kauko Piristä keskustelemaan metropoliitan kanssa samasta asiasta. Vuonna 1966 Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Aleksei I esitti arkkipiispa Simojolle virallisen kutsun vierailla pienen delegaation kanssa pääsiäisaikaan 1967 Neuvostoliitossa ja tutustua Venäjän ortodoksiseen kirkkoon. Kirkon ulkoasiain toimikunta valitsi arkkipiispan johtaman valtuuskunnan muiksi jäseniksi professori Kauko Pirisen ja pastori Esko Rintalan.

Patriarkka Aleksei I:n virallisella vastaanotolla Moskovassa 1967 arkkipiispa Martti Simojoki ehdotti patriarkalle, että kirkkomme ryhtyisivät käymään keskenään bilateraalisia teologisia oppikeskusteluja "pyhän uskomme salaisuuksista". Simojoki muisteli myöhemmin patriarkka Alekseihin vastaanottoa ja kertoi patriarkan kääntyneen ehdotuksen kuultuaan

1 Seppo 2015, 332-333.

metropoliitta Nikodimiin päin. Nikodim nyökkäsi ja sen havaittuaan patriarkka Aleksei I vastasi Venäjän ortodoksisen kirkon suotuvan ehdotukseen. Patriarkka pyysi metropoliitta Nikodimia ja arkkipiispa Simojokea valmistelemaan neuvottelujen aloittamista. Näin myös tapahtui vilkkaan kirjeenvaihdon ja useiden taapamisten muodossa.²

Juha Seppo kirjoittaa ”Arkkipiispan aika” -kirjassaan oppikeskustelujen taustasta:

”Itse idea teologisista keskusteluista oli – kuten on todettu – syntynyt aiemmin, sillä Simojoki oli esittänyt jo kesällä 1965 venäläisdelegaation Suomen-vierailun ohjelmaa metropoliitta Nikodimille esitellessään mahdollisuutta neuvotella tietyistä teologisista teemoista. Kalevi Toiviainen on kertonut Simojoen itse sanoneen hänelle neuvottelujen alkamisesta, että ”minä ehdotin niitä metropoliitta Nikodimille”. Myös Pirinen oli – Simojoen toimeksiannosta – neuvotellut metropoliitta Nikodimin Suomen-vierailun aikana alustavasti hänen kanssaan luterilais-ortodoksisen kokouksen järjestämisestä Suomessa.

On siten jossain määrin myöhäsyntyistä pitää metropoliitta Nikodimia teologisten neuvottelujen primus motorina, vaikka Simojoki ilmeisen taktisista kohteliaisuussyistä esittelikin asian tässä valossa Moskovaan patriarkaatin suuntaan. Näin hän saattoi antaa kunnian dialogiin ryhtymisestä Nikodimille, mutta jättää avoimeksi kanssakäymiseen sopivat muodot. Kun arkkipiispa palasi niihin myöhemmin, hän painotti neuvotteluyhteyksien teologista luonnetta ja sisältöä Nikodimin ”rauhanaloitetta” syvemmin ja selvemmin.”³

Arkkipiispa Martti Simojoen johtama Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunta vieraili Hänen Pyhyytensä Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Pimenin kutsusta Neuvostoliitossa 25.8.–5.9.1975. Valtuuskunnan sihteeri, teologian lisensiaatti Jouko Martikainen kertoo laajassa ja perusteellisessa matkaraportissaan ”Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunnan vierailu Neuvostoliittoon 25.8.–5.9.1975” vierailun taustasta seuraavaa: ”Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Pimen vieraili valtuuskuntineen maassamme toukokuussa 1974 Suomen ortodoksisen kirkon kutsusta. Patriarkka Pimen tapasi myös oman kirkkomme edustajia ja esitti arkkipiispa Simojolle vierailukutsun Neuvostoliittoon

kirkkomme tarjoamalla päivällisillä Hotelli Hesperiasa 8.5.1974. Hän toisti kutsun pari päivää myöhemmin Neuvostoliiton lähetystön vastaanotolla. Arkkipiispa Simojoki ilmoitti ottavansa kutsun vastaan. Hän teki kirkon ulkomaanasiain toimikunnalle 29.1.1975 esityksen valtuuskunnan lähettämisestä Neuvostoliittoon 25.8.–5.9.1975 Venäjän ortodoksisen kirkon vieraaksi.”⁴

Kirkon ulkomaanasiain toimikunta valitsi arkkipiispa Simojoen johtaman valtuuskunnan muiksi jäseniksi seuraavat henkilöt: piispa Aimo T. Nikolainen, piispa Paavo Kortekangas, professori Kauko Pirinen, apulaisprofessori Fredric Cleve, pastori Risto Cantell, teol. lis. Jouko Martikainen, valtuuskunnan sihteeri sekä maisteri Antti Saarlo, kutsuttu erityisasiantuntija. Valtuuskunta matkusti yöjunalla Helsingistä Moskovaan. Matka alkoi Helsingin päärautatieasemalta 25.8.1975 klo 15.30. Moskovaan juna saapui seuraavana aamuna klo 8.55. Moskovassa Leningradin rautatieasemalla 26.8. valtuuskunnan otti vastaan patriarkka Pimen seurueineen, johon kuuluivat mm. metropoliitta Juvenali, arkkipiispa Pitirim, piispa Khrizoston, piispa Mihail, rovasti Pavel Krasnotsvetov, herra Boris Vik ja Moskovan papistoa. Valtuuskunta majoitettiin Hotelli Rossijaan. Ohjelmassa oli ensiksi patriarkka Pimenin virallinen vastaanotto hänen residenssissään. Tervehdyspuheessa patriarkka korosti arkkipiispa Simojoen merkittävää panosta Venäjän ortodoksisen kirkon ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suhteiden kehittämisessä. Vuonna 1970 alkaneet oppikeskustelut olivat Pimenin mukaan syventäneet keskinäistä tuntemusta ja palvelleet tärkeinä tavoitteina olevien kristittyjen yhteyden ja maailmaan kohdistuvan palvelun edistämistä.

Arkkipiispa Simojoki välitti vastaanotolla patriarkalle presidentti Kekkonen hänelle lähettämät terveiset ja luovutti patriarkka Pimenille Suomen tasavallan presidentin hänelle myöntämän Suomen Valkoisen Ruusun ritarikunnan suurristin. Moskovaan saapumispäivän lounaalla Simojoki käsitteli laajasti kirkon ekumeenisuutta ja katolisuutta:

”Kristillinen usko on tarkoitettu sulkemaan sisäänsä koko maanpiirin, OIKOUMENE:n. Usko ei saa jäädä piiloon. Se on tarkoitettu julkiseksi. Sitä saarnataan kaikkialla siellä, missä on ihmiselämää. Tässä mielessä ekumenia tulee merkitykseltään lähelle kirkon katoli-

2 Cantell 2014, 86.

3 Seppo 2015, 336.

4 Martikainen 1975, 1.

suutta ja kristillisen uskon täyteyttä. Kristuksen evankeliumin täyteyttä saarnataan kaikkialla maailmassa. Se on kuitenkin niin runsas, ettei sitä saada kaikessa täyteydessään ilmaistuksi saarnassa eikä jumalanpalveluksessa. Siitä johtuu kristillisten perinteiden erilaisuus. Tästä täyteydestä myös Suomen evankelis-luterilainen kirkko todistaa. Emme halua erota kirkosta, joka on UNA SANCTA CATHOLICA ECCLESIA. Pitäydymme yhteiseen perinteeseen. Siksi seurustelu Venäjän ortodoksien kirkon kanssa on meille luonnollista, koska se edustaa vanhan kirkon perintöä. Kirkkomme tunnustus antaa suuren arvon vanhan kirkon isille, jotka ovat myös meidän isiämme. Oman perinteemme pohjalta lähestymme kyllä eräitä kysymyksiä toisella tavalla, mutta silti olemme osallisia uskon ekumeenisesta täyteydestä. Sanotaan kyllä, että teologit tulevat yksimielisiksi vasta taivaassa, mutta rakkaudessa voimme päästä lähemmäksi toisimme eläessämme oikeasta uskosta. Siten voimme kohdistaa sanamme myös koko ihmiskunnalle. Kirkkomme tulee luoda rakkauden, totuuden ja palvelemisen ilmapiiri. Siten palvelemme rauhanasiasia. Keskinäiset suhteemme lujittavat kansojen hyviä suhteita.”⁵

Valtuuskunnan tutustuttua heille jaettuun vierailuohjelmaan patriarkka Pimenin kysymyksen, miellyttäväkö ohjelma, arkkipiispa Simojoki vastasi ohjelman olevan oikein hyvä. Hänellä oli vain yksi pieni toivomus: olisiko mitenkään mahdollista, että ohjelmaan lisättäisiin vierailu Petroskoissa, jossa voisimme tavata siellä olevia inkeriläisiä luterilaisia. Patriarkka lupasi tutkia mahdollisuuksia vierailun järjestämiseen. Valtuuskunnan oppaiksi isännät olivat asettaneet piispa Mihailin, rovasti Pavel Krasnotsvetovin ja herra Boris Vikin, joka toimi tulkkina.⁶ He osallistuivat valtuuskunnan vierailuun sen alusta loppuun saakka ja antoivat auliisti apuaan kaikkiin mahdollisin tavoin.

Moskovasta matka jatkui samana iltana lentäen Odessaan. Siellä valtuuskunnan otti vastaan Khersonin ja Odessan metropoliitta Sergij, Odessan hengellisen seminaarin rehtori, arkkipiispa Agafangel, Marian kuolonuneen nukkumisen katedraalin tuomiorovasti Semjon Bozhok, seminaarin valvoja, rovasti Aleksander Kravtzenko sekä valtiovallan edustaja. Tervehdysten jälkeen valtuuskunta majoitettiin Marian kuolonuneen nukkumisen luostariin, jonka isäntänä oli metropoliitta Sergij, luostarin apotti.

Seuraavana päivänä 27.8. valtuuskunta tutustui Dimitri Rostovilaisen kirkkoon, Pyhän Kolminaisuuden kirkkoon ja Elia, Jumalan äidin ja arkkienkeli Gabrie-

lin kirkkoon sekä Odessan historialliseen museoon ja Odessan pappisseminaariin. Odessassa on Mustanmeren rannalla myös Moskovan ja koko Venäjän patriarkan kaunis kesäresidenssi. Illalla ohjelmassa oli osallistuminen Uspenski-katedraalissa Marian kuolonuneen nukkumisen aaton vigiliaan. Katedraalin vieressä on pieni kastekappeli, jossa toimitetaan vuosittain noin 4 000 kastetta. Torstaina 28. elokuuta valtuuskunta osallistui Uspenski-katedraalissa liturgiaan, jonka päätteeksi metropoliitta Sergei esitteli vieraat kirkkokansalle ja arkkipiispa Simojoki esitti seurakunnalle Suomen luterilaisten tervehdyksen. Iltapäivällä oli metropoliitta Sergein vastaanotto ja päivällinen. Aterian aikana arkkipiispa Simojoen lisäksi suomalaisista puhuivat piispat Aimo T. Nikolainen ja Paavo Kortekangas sekä professori Kauko Pirinen. Venäläisistä puhuivat metropoliitta Sergij, valtion edustaja, igumeeni Boris ja piispa Mihail. Illalla suomalainen valtuuskunta lähti Odessasta yöjunalla Kiovaan.

Aamulla 29.8. Kiovan rautatieasemalla valtuuskunnan ottivat vastaan Kiovan ja Galitsian metropoliitta ja Ukrainan eksarkki Filaret, Perejaslaav-Hmelnitskin piispa Varlaam, eksarkkaan toimiston referentti Vladimir F. Sajenko ja rovasti Andrej Pecnik, joka on Kiovan Eliaan kirkon esimies ja eksarkkaan lehden ”Provoslavni visni”n päätoimittaja. Suomalaisseurue majoittui hotelliin Ukrainaan. Aamupäivällä suomalaiset tutustuivat kolmeen kirkkoon: 1. Taivaaseen astumisen kirkko, joka on rakennettu 1880; 2. Neitsyt Marian suojeluksen kirkko, valmistunut vuonna 1899 ja 3. Pyhän Sofian kirkko, joka oli valmistunut vuonna 1073, mutta toimi 1975 museona. Pyhän Sofian katedraali on Kiovan kirkoista kuuluisin. Toinen tunnettu nähtävyys on luolaluostari, jossa vuonna 1975 olivat korjaustyöt käynnissä. Pääsy luostariin ja luoliin oli turvallisuussyistä kielletty. Museona oleviin luostarin maanpäällisiin rakennuksiin vieraat saivat tutustua maan virallista aatesuuntaa tarkasti noudattavan oppaan johdolla. Luostarin maanpäällisistä rakennuksista vanhin on 1100-luvulta oleva porttikirkko, joka on omistettu Pyhälle Kolminaisuudelle. Kirkon ikonostaasi on 1730-luvulta. Luostariin kuuluneen Uspenski-katedraalin saksalaiset räjäyttivät ennen Kiovaan lähtöään toisen maailmansodan aikana. Kirkko oli vuodelta 1170. Jäljellä oli vain kivijalka ja pieni osa kuorin takaseinää.

Iltapäivällä metropoliitta Filaret tarjosi lounaan kaupungin ulkopuolella maaseuturavintolassa, joka oli rakennettu perinteisen ukrainalaisen maalaistalon

5 Martikainen 1975, 10–11.

6 Martikainen 1975, 2.

tyyliin. Illalla suomalaiset ja isännät osallistuivat ehtoopalvelukseen Vladimirin kirkossa, joka oli valmistunut vuonna 1896. Kirkon rakentaminen oli kestänyt 50 vuotta.

Seuraavana päivänä oli metropoliitta Filaretin vastaanotto hänen residenssissään, rakenteilla olevan eksarkaanin uuden toimitalon vieressä. Vastaanoton jälkeen suomalaiset tutustuivat isäntien opastuksella Kiovan luostareihin. Ensimmäinen kohde oli ”Herran taivaaseen astumisen luostari”, jossa on parikymmentä nunnaa. Sisaret tervehtivät suomalaisia vieraitaan laululla luostarin kirkossa. Lyhyiden tervehdysten jälkeen suomalaiset lauloivat virren ”Herraa hyvää kiittäkää”.

Lounas oli suurruhtinatar Anastasian vuonna 1889 perustamassa Pokrovan luostarissa, joka on kuuluisa kudonnaisistaan, erityisesti kirkkoketsteileistään. ”Luostariin kuuluu kolme kirkkoa ja neljä puutarhaa. Puutarhat tuottavat niin paljon hedelmiä ja vihanneksia, että luostari on niiden nähden omavarainen. Sisaria on tällä hetkellä 125; luostarin kirkoissa palvelee viisi pappia ja yksi diakoni. Jumalanpalveluksiin osallistuu myös runsaasti luostarin ulkopuolista väkeä. Luostarin tarjoamalla lounaalla oli vieraiden lisäksi mukana mm. luostarin igumeenia Elikanida ja rovasti Timofej.

Illalla matka jatkui Kiovasta yöjunalla Moskovaan, jossa valtuuskunta majoittautui 31.8. hotelli Rossijaan. Sieltä siirryttiin patriarkan Epifania-katedraaliin, missä matkalaiset osallistuivat patriarkka Pimenin johtamaan liturgiaan. Sen päätyttyä patriarkka Pimen esitteli vieraat kirkkokansalle ja piti puheen. Arkkipiispa Simojoki vastasi patriarkan puheeseen ja esitti suomalaisten tervehdyksen kirkkokansalle.

Matkaraportissaan Jouko Martikainen kuvaa eloisasti liturgian jälkeisiä tapahtumia ja keskusteluja katedraalin tiloissa:

”Heti jumalanpalveluksen jälkeen meidät ohjattiin eräaseen kirkon yläsaliin, jossa vieraille ja jumalanpalvelukseen osallistuneelle papistolle oli katettu ”agape”-ateria, niin kuin patriarkka asian ilmaisi. Aterialla olivat mukana mm. metropoliitta Juvenali ja arkkipiispa Pitirim ja sen aikana keskusteltiin lähinnä seuraaviin teologisiin neuvotteluihin liittyvistä kysymyksistä sen muistion pohjalta, jonka ns. Pirisen työryhmä oli laatinut ennen matkalle lähtöä. Käytännöllisesti katsoen kaikki suomalaisten tekemät ehdotukset saivat venäläisten isäntien hyväksymisen. Sovittiin siitä, että seuraavat teologiset neuvottelut tultaisiin pitämään keväällä 1977 Neuvostoliitossa

ja patriarkka Pimen esitti niihin virallisen kutsun. Mahdollisena kokouspaikkana mainittiin Kiova. Edelleen sovitettiin siitä, että neuvotteluissa olisi kaksi teemaa:

1. Pelastus tulkittuna vanhurskauttamisena ja jumalallistumisena
2. Pelastus ja rauhanvaltakunta; uskon kohde ja eettinen tehtävä.

Aterian jälkeen palasimme hotelliimme ja iltapäivän aikana valtuuskunnan pääosa kävi tutustumassa Zagorskissa Pyhän Sergein Kolminaisuuden luostariin sekä Moskovan Hengelliseen Akatemiaan ja Seminaariin.”

Maanantaina 1. syyskuuta suomalainen delegaatio kävi tutustumassa Kremlin kirkkoihin. Martikaisen matkaraportti kuvaa tarkoin tapahtumia ja keskusteluja Moskovassa:

”Kello 12 oli ohjelmassamme käynti Neuvostoliiton korkeimman neuvoston uskontoasiain neuvostossa. Siellä toimi isäntänä ko. neuvoston varapuheenjohtaja Pjotr V. Makartsev; paikalla oli myös ko. neuvoston kansainvälisten asiain osaston johtaja Ivan I. Mikheiv, johon olimme jo tutustuneet Moskovaan saapumispäivänämme. Vastaanotolla keskusteltiin yleensä maittemme hyvistä suhteista, ETYK:stä ja kirkkojemme teologisista neuvotteluista. Arkkipiispa Simojoki ilmaisi myös suomalaisten toivomuksen päästä vierailemaan Petroskoin suomenkielisessä luterilaisessa seurakunnassa. Tähän herra Makartshev lausui: ”Menkää tokil”, ja jatkoi sitten hiljaisemmalla äänellä Mikheiville: ”vaikka voihan tällaisen valtuuskunnan vierailu olla vähän liian suuri paukku niin pienelle seurakunnalle”⁷

Patriarkka Pimen tarjosi virallisen lounaan suurelle kutsuvierasjoukolle (noin 140 henkilöä) hotelli Prakhassa. Puheita pitivät patriarkka Pimenin ja arkkipiispa Simojoen lisäksi herra Makartshev ja Suomen vt. asiainhoitaja, ministerineuvos Aimonen. Patriarkka Pimen käsitteli puheessaan useita tärkeitä teemoja. Hän ilmaisi ilonsa vierailun johdosta ja kirkkojemme hyvistä suhteista, joiden kehittymisestä hän antaa erityisen tunnustuksen arkkipiispa Simojolle.

Jouko Martikainen referoi patriarkka Pimenin puhetta seuraavasti:

”Lounaspuheessaan hän selosti yksityiskohtaisesti kirkkojemme teologisten neuvottelujen luonnetta, säännöllisyyttä, perusteellisuutta ja osin myös niiden varhai-

7 Martikainen 1975, 5–6.

sempaa historiaa. Hän toteaa niiden yhtäältä käsitelleen dogmaattisia aiheita, toisaalta kristittyjen yhteiskunnallisen toiminnan ja rauhanponnistusten kysymyksiä; näistä Pimen siirtyä kesällä pidettyyn Euroopan turvallisuus- ja yhteistoiminta-konferenssiin. Sen aikaansaamisesta niin Pimen kuin muutkin venäläiset antoivat suuren ansion tasavaltamme presidentille. ETYK-aiheen jälkeen Pimen tarkastelee puheissaan edessä olevaa Nairobissa pidettävää KMN:n V yleiskokousta. Hän toivoo, että Venäjän ortodoksisen kirkon ja oman kirkkomme valtuutetut puhaltaisivat siellä yhteen hiileen samoin kuin on tapahtunut teologisissa neuvotteluissamme. Lounaspuheessaan patriarkka toteaa vielä sen, miten suuri merkitys kirkkojen hyvillä suhteilla on maillemme ja kansoilemme.”⁸

Aterian aikana patriarkka Pimen ojensi Pyhän Vladimirin toisen luokan ansiomerkin piispa Nikolaiselle ja piispa Kortekankaalle ja Pyhän Vladimirin kolmannen luokan ansiomerkin teol.lis. Jouko Martikaiselle ja pastori Risto Cantellille.

Illalla ministerineuvos Aimonen järjesti valtuuskunnan vierailun johdosta vastaanoton Suomen suurlähetystössä, johon osallistuivat patriarkka Pimen ja muita isäntien edustajia. Myöhemmin illalla Moskovan patriarkaanin julkaisuosaston päällikkö, arkkipiispa Pitirim ja kaksi APN:n toimittajaa kävivät haastattelemassa arkkipiispa Simojokea matkan vaikutelmista ja piispa Nikolaista edessä olevasta KMN:n Nairobin-kokouksesta.

Patriarkka Pimen oli saattamassa valtuuskuntaamme ja saattajiamme Moskovan Leningradin asemalla. Elokuun 2. päivän aamuna Moskovan-juna saapui Leningradiin, missä valtuuskuntaa vastaanottamassa olivat metropoliitta Nikodim, Leningradin hengellisen akatemian ja seminaarin rehtori, arkkimandriitta Kiril, metropoliitan sihteeri, rovasti Igor Ranne, Leningradin hiippakunnan virkailija, rovasti Boris Glebov, referentti I.A. Krylov ja rovasti Jakov Ilits. Martikaisen matkaraportti kuvaa tarkoin pitkän päivän monipuolisen ja kiehtovan ohjelman eri vaiheet.⁹

Majoittuamme hotelli Europeiskajaan lähdimme heimiten Hengelliseen Akatemiaan ja Seminaariin, jossa osallistuimme liturgiapalvelukseen, jonka toimitti rovasti Ranne. Palveluksen jälkeen seurasi metropoliitta Nikodimin vastaanotto ja sen jälkeen ateria kello 11.

Aterian aikana keskusteltiin seuraavien teologisten neuvottelujen ajasta, teemoista ja muista kysymyksistä.

Kirkkoon rakennetussa yläsalissa tarjottiin vieraille kahvit ja runsaasti syötävää. Kahvin aikana keskusteltiin kirkosta ja sen toiminnasta. Tämän jälkeen ajettiin Leningradin piirityksen päättymisen 30-vuotisjuhlisiin valmistuneelle muistomerkille, jonka nimi on ”Voitto” ja joka epäilemättä on hyvin vaikuttava rakennelma. Sieltä pistäydyimme rovasti Rinteen kotiin, jossa myös saatiin runsaasti ruumiin ravintoa.

Kellon 15 syötiin päivällinen ja sen jälkeen osa valtuuskuntaa kävi tutustumassa Eremitazi-museoon. Kello 19.00 osallistuimme eräässä työläiskulttuurin keskustelussa kabardiinien ja balkaarien autonomisen sosialistisen neuvostotasavallan valtion kansantanssi-teatteriryhmän iltamaan, jonka nimi oli ”Kabardinka”. Illallista söimme hotellissa kello 22. Junamme Petroskoihin lähti kello 01.15. Metropoliitta Nikodim itse seurueineen lähti meidän mukaamme Petroskoihin.”¹⁰

Keskiviikkona 3. syyskuuta kello 9.40 juna saapui Petroskoin asemalle. Siellä ”vieraita vastassa oli runsaasti paikallisten ortodoksisten seurakuntien jäseniä ja papistoa arkkimandriitta Hrisanfin johdolla.”, toteaa Jouko Martikainen matkaraportissaan ja jatkaa:

”Petroskoin suomenkielisen luterilaisen seurakunnan edustajia oli paikalla myös runsaasti, heidän joukossaan seurakunnan esimies Juhana Pukki, rouva Marja Kajava, rouva Helmi Kiuru, rouva Aino Tatti ja muita. Majoituimme hotelli Pohjolaan. Söimme aamiaista kello kymmenestä yhteentoista; tosin suomalaisia askarrutti kovasti, pääsisimmekö tutustumaan luterilaisten uskonveljiemme ja -sisartemme seurakuntaan. Kello 11.00 lähdimme ensin Ristin ylentämisen kirkkoon, missä yhdessä seurakunnan kanssa osallistuimme Marian kuolonuneen nukkumisenjuhlan rukouspalvelukseen. Kun saavuimme kirkkoon, totesimme suureksi ihmeeksemme, että kirkkopuiston käytävä, jota reunusti laudoista tehty jalakäytävä, oli peitetty lehvin, ja pari vanhaa naista levitti edellämme tielle kukkia. Jokainen meistä epäilemättä ajatteli palmusunnuntaita ja Herramme tuloa Jerusalemiin. Kokemus oli outo ja mieltä askarrutti ajatus, voiko tätä tietä ollenkaan kulkea! Mutta oli kuljettava. Samanlaista kukin peitettyä kujaa oli meidän kuljettava myös hetken perästä suomenkielisten luterilaisten pieneen kirkkoon. Sitä ennen olimme vielä ehtineet tutustua

8 Martikainen 1975, 10.

9 Martikainen 1975, 8.

10 Martikainen 1975, 8-9.

Jekateriinan kirkkoon, joka on toinen Petroskoin toimivista ortodoksisista kirkoista. Kello 12.20 käännettiin autojemme keulat Petroskoin vanhalle Leningradiin vievälle tielle, jota ajettuumme ehkä noin viisi kilometriä autot pyörrrettiin erään metsän reunassa sijaitsevan talon kohdalla ympäri, missä seiso i suuri ihmisjoukko eturivissään eestiläinen pappi Elmar Kull liperit tuulessa heiluen. Meitä tervehdittiin mitä sydämellisimmin joka puolelta kävellessämme kukin peitettyä polkua pieneen kirkkoon, joksi jokin suuruudeltaan keskikokoinen omakotitalo oli sisustettu. Kirkossa istui noin 200 ihmistä ja ulkona seiso i saman verran kuunnellen avatuista ikkunoista, mitä sisällä tulisi tapahtumaan.

Aluksi kuoro lauloi psalmisävelmän, sitten seurakunnan pappi Elmar Kull toivotti meidät tervetulleeksi ääni väristen, mutta silti hyvällä suomen kielellä. Hänen jälkeensä puhui arkkipiispa Simojoki, metropoliitta Nikodim ja piispat Nikolainen ja Kortekangas. Tuskinpa meistä kukaan oli kokenut milloinkaan aikaisemmin elämässään niin intensiivistä yhdessäoloa. Aluksi koko joukko itki, ja tietysti meidänkin partamme järäsi. Suuret sielulliset voimat liikkuivat. Yhteisesti veisatun "Jumala ompi linnamme", joka oli liki halkaista talon seinät, jälkeen riensimme kiireimmiten satamassa odottavaan kantosiipialus "Rakettiin", joka kiidätti meidät 60 kilometrin päässä olevalle Kizin saarelle. Olimme suomenkielisen seurakunnan vieraana noin 50 minuuttia.¹¹

Koko Kizin saari kuuluisine kirkkoineen on ulkomuseo, jonne siellä jo olevien rakennusten lisäksi tullaan tuomaan myös muuta Karjalan vanhaa rakennustaidetta. Ulkomuseota ja kirkkoja esitteli meille hyvin asiantuntevasti museon entinen, nyt jo eläkkeellä oleva johtaja, herra Vilho Niemi. Mukana oli myös museon vt. johtaja, herra O. Siikki, samoin kuin Petroskoin kaupungin toimeenpanevan komitean ystävyyskaupunkiosaston johtaja Viktor A. Talbonen; myös kaksi viime mainittua osasivat hyvin suomea.

Söimme lounaan Kizin saaren ravintolassa, jolla jo mainittujen lisäksi oli mukana munkkidiakoni Arkadij, arkkimandriitta Hrisanf, joka on Petroskoin ortodoksisen seurakunnan kirkkoherra ja Äänisen alueen lääninrovasti.¹²

Paluumatkalle lähdimme 17.40 ja Petroskoissa olimme kello 19.00. Heti paluumme jälkeen tutustuimme Petroskoin suomalaisen teatteriin herrojen Pauli Rinteen

ja Toivo Hakimin opastuksella. Rinne on teatterin pääohjaaja ja Haimi teatterinjohtaja. Saimme kuulla, että teatterilla on vuosittain noin 300 esitystä, joista puolet muualla. Vuosittain esitetään noin 32 näytelmää. Teatterissa työskentelee yhteensä 100 henkilöä, ohjaajia on kaksi ja lavastajia yksi. Teatteri saa tuloistaan 55 % valtiolta.

Illalla aterioimme ravintola "Petroskoilaisessa". Illallisella olivat läsnä mm. kaupunkineuvoston varapuheenjohtaja Valentin Ivanovits Porsnjakov ja Karjalan autonomisen neuvostotasavallan uskontoasiain valtuutettu Vladimir Sergejevits Raktsejev.

Erikseen on mainittava, että aterialta lähetettiin sähkö Suomen tasavallan presidentille hänen 70-vuotispäivänään. Sähkö kuului näin:

Teidän ylhäisyytenne syntymäpäivänä pyydämme Teitä vastaanottamaan sydämellisen onnentoivomuksemme. Toivomme Teidän pysyvän terveenä ja toivotamme Teille monia vuosia palveluksessanne, joka ei koske yksin omaa kansaanne vaan rauhan ja ystävyyden rakentamista kansojen välille.

Arkkipiispa Martti Simojoki Metropoliitta Nikodim¹³

Illallisen jälkeen lähdimme paluumatkalle Leningradiin kello 22.50. Niin alkoi matkamme kuudes yö junassa.

Torstaina 4. syyskuuta suomalainen valtuuskunta saattajineen saapui aamulla kello 8.40. junalla Leningradiin. Jouko Martikaisen matkaraportti tekee yksityiskohtaisesti selkoa valtuuskunnan Neuvostoliitonvierailun viimeisen päivän ohjelmasta:

"Saavuimme Leningradiin aamulla kello 8.40. Hotelliin majoittumisen jälkeen lähdimme ostoksille; matkalaukuja varsinkin oli hankittava, koska isäntien antamien lahjojen kuljetus kotimaahan olisi muutoin ollut mahdotonta. Kello 11.00 lähdimme tutustumaan seuraaviin kirkkoihin:

1. Pelastajan kirkastuksen kirkko: Saimme tietää, että kirkossa oleva Kristus-ikoni oli ollut mukana Pultavan taistelussa. Kirkossa työskentelee viisi pappia, kaksi diakonia ja jumalanpalvelus pidetään joka päivä; kasteita toimitetaan vuosittain noin 1.000 kappaletta. Oppaanamme toimiva rovasti Pavel Krasnotsvetov on tämän kirkon kirkkoherra.

11 Martikainen 1975, 7-8.

12 Martikainen 1975, 8.

13 Martikainen 1975, 8-9.

2. Pyhän Kolminaisuuden katedraali, valmistunut v. 1826; (metropoliitta Nikodim on tämän kirkon kirkkoherra) viisi pappia, kaksi diakonia ja yksi iso kuoro. Kirkkoon mahtuu 11 000 henkilöä ja siellä säilytetään Aleksanteri Nevskin maallisia jäännöksiä.

Kello 12.00 osallistuimme Hengellisessä Akatemiassa ja Seminaarissa tilaisuuteen, jossa professori Kauko Pirinen piti laitoksen opettaja- ja opiskelijakunnalle esitelmän aiheesta ”Kristinuskon tulo Karjalaan”. Ennen tilaisuuden alkua Akatemian rehtori, arkkipiispa Kyrill esitteli vieraat ja arkkipiispa Simojoki esitti suomalaisten tervehdyksen.

Iltapäivällä oli Suomen pääkonsulaatissa vastaanotto, jonka Leningradin Suomen pääkonsuli Antti Karppinen järjesti vierailun johdosta. Sitä ennen pidettiin rukoushetki konsulaatin henkilökunnalle, jonka johti piispa Nikolainen. Vastaanotolla olivat mukana Tallinnan arkkipiispa Alfred Tooming, Riian arkkipiispa Janis Matulis sekä ylikirkkoneuvos Plamsis, edelleen apulaispiispa Meliton, Hengellisen Akatemian rehtori, arkkipiispa Kirill, rovasti Igor Ranne, Narva-Joensuun seurakunnan kirkkoherra ja Petroskoin suomalaisen seurakunnan paimen Elmar Kull sekä rouva Marja Kajava, joka arkkipiispa Simojoen kutsusta oli vastaanotolla.

Illalla kello 18.00 alkoi Hengellisessä Akatemiassa jäähyväistilaisuus, jossa Akatemian opettajakunnan ja Leningradin papiston edustajien lisäksi olivat läsnä mm. Leningradin kaupungin uskontoasiain neuvoston edustajana herra Grigori Semjonovits Zarinof.

Isännät saattoivat meidät kotimatalle kello 21.15 lähtevään junaan Suomen asemalle. Oppaistamme rovasti Pavel Krasnotsvetov ja herra Boris Vik matkustivat kanssamme aina Viipuriin asti. Sen jälkeen alkoi matkamme seitsemäs yö junassa. Helsinkiin saavuimme aamulla 5. syyskuuta kello 8.00.¹⁴

Kirkkojemme välisiä oppikeskusteluja on seurannut tarkoin myös huippuluokan diplomaatti, entinen Suomen Moskovan suurlähettiläs René Nyberg, joka hienossa kirjassaan ”Viimeinen juna Moskovaan” osoittaa tuntevansa hyvin Suomen luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon yhteydenpidon. Samalla hän kuvaa omaa suhdettaan luterilaiseen perinteeseen ja sen

merkitykseen Suomessa. Maamme suurlähettiläänä Moskovassa hän pohti uskontojen roolia toisaalta Suomessa ja toisaalta Neuvostoliitossa ja Venäjällä:

”Työskentely Neuvostoliitossa ja Venäjällä sai minut kuitenkin kiinnostumaan luterilaisen perinteen merkityksestä Suomen kehitykselle. Kontrasti Suomeen oli vahva. Näkyvä ateistinen neuvostopropaganda oli primitiivistä ja räikeää. Osallistuminen ortodoksiseen pääsiäisjumalanpalvelukseen oli keino osoittaa mieltä järjestelmää vastaan.” – - ”Seurasin kasvavalla mielenkiinnolla Suomen evankelisluterilaisen kirkon vuoropuhelua Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Näiden oppikeskustelujen poliittinen tausta oli arkkipiispa Martti Simojoen oivallus, ettei Suomen kirkon suinkaan tule lähteä mukaan Neuvostoliiton masinoimaan niin sanottuun rauhantoimintaan, vaan hakeutua kirkkona yhteyteen Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa. Vuonna 1970 alkaneiden oppikeskustelujen menestyksestä kertoo, että ne jatkuivat myös Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen. Keskustelut keskeytettiin vuonna 2014 lähinnä seksuaalietiikkaa koskevien näkemyserojen vuoksi.”¹⁵

Suurlähettiläs René Nyberg arvioi kauniisti arkkipiispa Martti Simojoen toimintaa oppikeskustelujen alkuvaiheissa ja liittää teologisen dialogin laajempaan historialliseen kontekstiin:

”Arkkipiispa Simojoen toiminta oli taitavaa sekä ulkopoliittisesti pätevää ja viisasta. Rooman ja Bysantin raja Ruotsin, ja nyttemmin Suomen itärajalla, on yhä merkittävä kulttuureja erottava kuilu.”¹⁶

Omaa luterilaista identiteettiään Nyberg luonnehtii näin:

”Venäjän vuoteni vahvistivat luterilaista kulttuuri-identiteettiäni. Se on kaukana nykysuomalaisesta diskursista, jossa kirkosta erotaan jopa mielijohteesta. Laskin Venäjällä usein leikkiä, että tunnetuin koskaan elänyt suomalainen on Martti Luther. Jotkut venäläiset ymmärsivät mitä tarkoitin, mutta pelkään, etteivät kaikki suomalaiset enää arvosta luterilaisen kulttuuriperinnön merkitystä.”¹⁷

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon vuonna 1970 alkaneissa oppikeskusteluissa on tällä hetkellä tauko. Kirkkojemme keskinäiset yhteydet jatkuvat kuitenkin edelleen, mutta

14 Martikainen 1975, 9–10.

15 Nyberg 2015, 203–204.

16 Nyberg 2015, 204.

17 Nyberg 2015, 204.

virallisia neuvotteluja korkealla tasolla ei käydy. Kirkot ovat järjestäneet matalamman tason bilateraalisia teologisia konferensseja. Ne eivät täytä oppikeskustelujen keskeytymisen synnyttämää aukkoa ja vajetta keskinäisessä yhteydenpidossamme.

Lähteet ja kirjallisuus

CANTELL, RISTO

Mitä oppikeskustelut ovat opettaneet? Suomen evankelis-luterilaisen-kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskustelujen arviointia. Esitelmä konferenssissa Herzenin pedagogisessa yliopistossa Pietarissa 25.4.2014 – Reseptio. Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti 2/2014, 85–88.

MARTIKAINEN, JOUKO

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtuuskunan vierailu neuvostoliittoon 25.8.–5.9.1975 matkaraportti

NYBERG, RENÉ

2015 Viimeinen juna Moskovaan. Helsinki.

SEPPO, JUHA

2015 Arkkipiispan aika. Martti Simojoki II. Helsinki.

4. TEOLOGISET STIPENDIT JA KOULUTUSMAHDOLLISUUDET

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston välittämät stipendit

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston teologisten asiain yksikkö tarjoaa stipendejä teologian opiskelijoille, tutkijoille, eri kirkollisten alojen opiskelijoille sekä kirkon henkilöstölle. Teologisten asiain yksikkö myöntää näiden lisäksi pieniä yksittäisiä matka-avustuksia mm. kansainvälisiin seminaareihin, joilla on ekumeenista sisältöä. Myös ekumeeniseen tutkimukseen tai koulutukseen liittyviin matkoihin voi anoa matka-avustusta.

Vapaamuotoiset hakemukset kirkon ulkoasiain osaston välittämiin stipendeihin lähetetään sähköpostitse annettujen määräaikojen puitteissa ulkoasiain osaston teologisten asiain yksikön asiantuntija Ari Ojellille, joka vastaa ensisijaisesti myös stipendejä koskeviin tiedusteluihin (ari.ojell@evl.fi, p. 050 3509 039). Kyse-lyihin vastaavat myös kirjeenvaihtaja-sihteeri Johanna Laine (johanna.m.laine@evl.fi) sekä teologisten ja ekumeenisten asiain johtava asiantuntija Tomi Karttunen (tomi.karttunen@evl.fi).

Seuraavassa annetaan tiedot ajankohtaisimmista haettavissa olevista stipendeistä. Lisätietoja hakemisesta ja muista stipendeistä löytyy Sakastin Maailmanlaaja kirkko -sivustolta osoitteesta: sakasti.evl.fi/teologiset_stipendit.

Erlangenin yliopisto, Saksa (Baijerin maakirkko)

Baijerin maakirkon myöntämä stipendi mahdollistaa lukukauden tai -vuoden mittaisen tutkimus- tai opintojakson Erlangen-Nürnbergin yliopistossa. Stipendi sisältää ilmaisen asumisen Martin-Luther-Bundin asuntolassa sekä pienen kuukausirahan. Stipendiaatin on mahdollista käyttää hyväkseen Erlangen-Nürnbergin yliopiston opetus- ja kirjastopalveluja sopimuksen mukaan. Matkoja varten voi anoa erillistä

matka-apurahaa teologisten asiain yksiköstä. Stipendi on tarkoitettu ensisijaisesti opintojen loppuvaiheessa oleville tai jatko-opiskelijoille. Stipendi edellyttää jonkinasteista saksankielen taitoa.

Käynnissä on haku vuonna 2018 alkaville lukukausille.

Pietarin teologinen akatemia, Venäjä

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

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

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

Budapestin luterilainen teologinen yliopisto, Unkari

Budapestin luterilaisessa teologisessa yliopistossa on vuosittain tarjolla yksi stipendipaikka suomalaiselle teologian opiskelijalle, tutkijalle tai muutoin jo työelämään sijoittuneelle teologille 1–2 lukukaudeksi tai lyhyemmäksi ajaksi sopimuksen mukaan. Stipendi kattaa opinnot ja täysihoidon yliopiston asuntolassa. Teologisten asiain yksikkö myöntää stipendiaatille matkakulut kattavan avustuksen ja pienen kuukausirahan. Edellytyksenä stipendin saamiselle on vähintään teologian kandidaatin tutkinto. Unkarin kielen (tai sen alkeiden) taito luetaan hyväksi mutta sitä ei edellytetä.

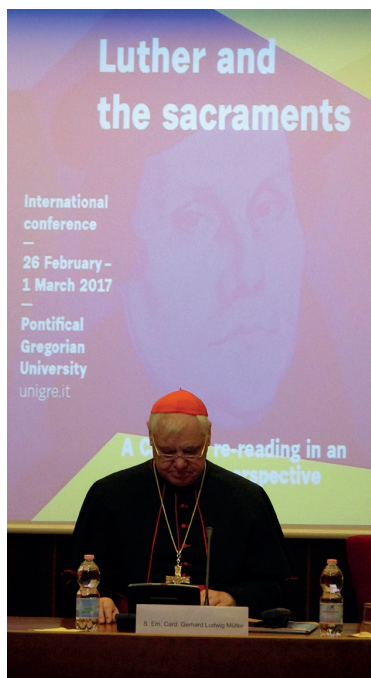
Hakemukset toimitetaan teologisten asiain yksikköön **viimeistään puoli vuotta ennen suunniteltua stipendikauden alkua.**

Gettysburgin luterilainen seminaari, USA

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

Käynnissä oleva haku koskee kevätlukukautta 2018 sekä lukuvuotta 2018–2019.

Luterilainen ja ekumeeninen teologia on monin eri muodoin esillä reformaation 500-vuotismerkki-vuonna. Porvoon kirkkoyhteisö on osa reformaation vaikutushistoriaa. Se jatkaa osaltaan Lutherin pyrkimystä uudistaa kirkkoa, jotta se voisi paremmin toteuttaa perustehtävänsä. Porvoon kirkkoyhteisön motto onkin ”Yhdessä missiossa ja palvelussa”. Tässä numerossa julkaistaan juhlaseminaarin satoa siitä, miten Porvoon prosessi ja ekumeeninen teologia voivat auttaa myös omaa luterilaista kirkkoamme toteuttamaan näkyä ”Kohtaamisen kirkosta” moniarvoisessa yhteiskunnassa. Suhde roomalaiskatoliseen kirkkoon kuuluu reformaation muistamisen ekumeeniseen ytimeen. Tässä Re-septiossa julkaistaan Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston presidentin kardinaali Kurt Kochin Suomen vierailullaan pitämät avainesitelmät kasteesta ja matkasta kohti yhteistä julistusta kirkosta, ehtoollisesta ja virasta sekä muuta teemaan liittyvää aineistoa. Teologinen dialogimme Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa on ollut keskeinen kirkkomme ekumeenisen ja yleensä kirkollisen teologian syventämisen näkökulmasta. Kirkkoneuvos emeritus Risto Cantell valottaa sen alkuvaiheita artikkelissaan.



Kardinaali Gerhard Ludwig Müller