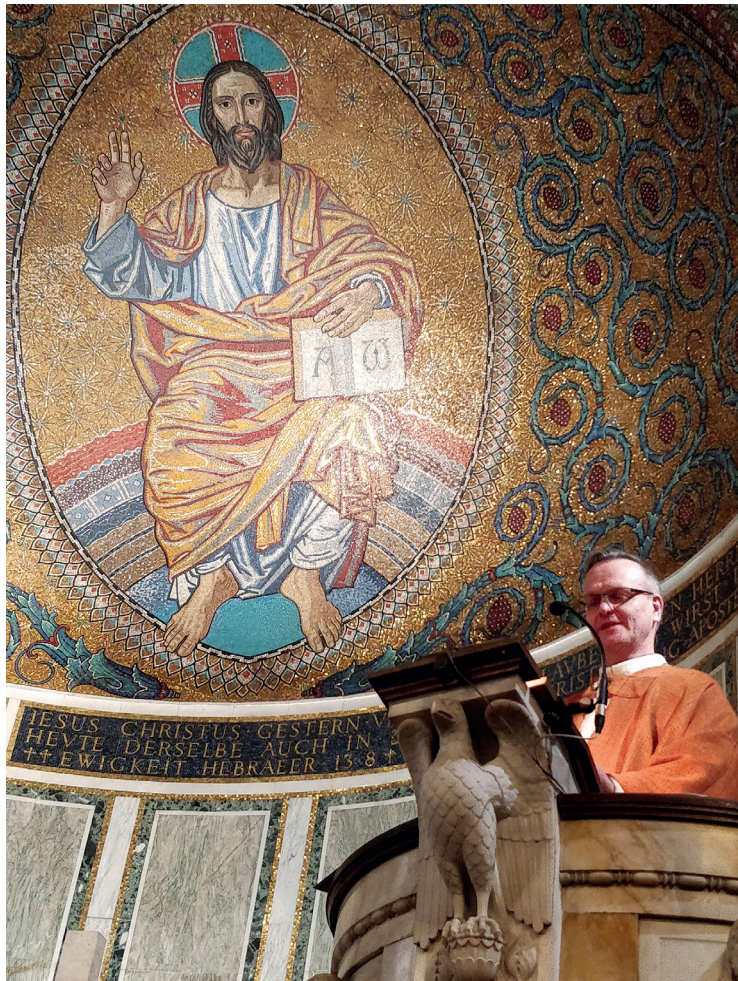


RESEPTIO

1/2018

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti



Raamattu, lähetys ja kommuunio

KIRKKOHALLITUS⁺
Teologiset asiat

RESEPTIO 1/2018

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Raamattu, lähetys ja kommuunio

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

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki

sakasti.evl.fi/reseptio

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

Etukannen kuva: Tomi Karttunen
Takakannen kuva: Centro Pro Unione

Paino: Grano Oy, Kuopio 2018

Ulkoasu: Unigrafia Oy

Taitto: Emma Martikainen



RESEPTIO 1/2018

PÄÄKIRJOITUS.....	5
1. RAAMATTU, KIRKKO JA EKUMENIA	
Piispojen 12 teesiä Raamatusta ja raamattuteologia tänään <i>Lauri Thurén</i>	7
Dietrich Bonhoeffer postkriittisen raamatuntulkinnan pioneerina <i>Tomi Karttunen</i>	12
Katolinen näkökulma Raamattuun kirkon kirjana <i>Oskari Juurikkala</i>	20
Teksti auktoriteettina <i>Marika Pulkkinen</i>	25
2. AJANKOHTAISTA LUTERILAISESTA JA EKUMENISESTA TEOLOGIASTA	
Minä pysyn heissä <i>Simo Peura</i>	27
Luterilainen lähetyskäsitys <i>Tomi Karttunen</i>	29
The Response of the Evangelical Lutheran Church of Finland to the LWF study document <i>The Self-Understanding of the Lutheran Communion</i>	37
Evangelical Lutheran Church of Finland Bishops' Conference 5 th April 2017 Statement on the Community of the Protestant Churches in Europe Council document <i>Church Communion</i>	42
3. LUTERILAIS-KATOLINEN DIALOGIDOKUMENTTI KASVAVAA YHTEYTTÄ. JULISTUS KIRKOSTA, EUKARISTIASTA JA VIRASTA	
Lyhyt johdatus asiakirjaan <i>Tomi Karttunen</i>	46
Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist and Ministry <i>James F. Puglisi</i>	47
Introduction to <i>Communion in Growth</i> in Centro pro Unione, Rome, 23.1.2018 <i>Teemu Sippo</i>	54
<i>Simo Peura</i>	55
<i>Raimo Goyarrola</i>	57
<i>Tomi Karttunen</i>	62
Greeting at the seminar on the dialogue document <i>Communion in Growth</i> <i>Kurt Cardinal Koch</i>	65
Puhe paavi Franciscuksen yksityisvastaanotolla <i>Tapio Luoma</i>	67

PÄÄKIRJOITUS

Viime marraskuussa järjestettiin toista kertaa teologisten asiain yksikön ekumeenisen teologian päivä. Reformaation merkivuoden merkeissä teemana oli ”Raamattu kirkon kirjana – eksegetiikka ja ekumenia”. ”Kirkko” tässä yhteydessä viittaa Kristuksen kirkkoon, jonka missio yhä kärsii jakautumisten ja sisäisten risiiritojen tuottamista haavoista, hankaumista ja repeämistä. Raamattu on silti kaikkien kristittyjen peruskirja, jonka asema lähteiden lähteenä on esimerkiksi Vatikaanin II kirkolliskokouksen myötä vahvistunut, kun konsiili Lutherin tapaan korosti Raamattua ”pyhän teologian sieluna”.

Uudella ajalla Raamatun arvovaltaa on syönyt yleinen sekularisoituminen, joka on kytkeytynyt kasvaneeseen individualismiin, uskonnon väärinkäyttöön, naturalistiseen maailmankatsomukseen sitoutuneeseen luonnontieteeseen ja tunteeseen arkisen elämän olemisesta hallittavissa elintason ja tieteellisen tiedon lisääntymisen myötä sekä myös kirkon elämässä ja toiminnassa esiintyneeseen ja esiintyvään raadollisuuteen ja inhimilliseen heikkouteen. Auktoriteettien vastustamista ja individualistista itsetietoisuutta on edistänyt myös omalakinen, kirkon elämän hengellisestä todellisuudesta irrottautuva raamatuntutkimus, joka varsinkin menneisyydessä on ollut ehkä tiedostamattaankin sidoksissa materialistiseen naturalismiin. Nytemmin menetelmät ovat monipuolistuneet ja keskusteluilmapiiri moniarvoisempi sekä monin osin myönteistä Raamatusta ammentamista tukeva. Silti Raamatun näkeminen uskon ja elämän peruskirjana on edelleen haaste. Raamatun lukeminen on vähentynyt ja kouliintuneisuus sen käyttämisessä omaksi ja seurakunnan hengelliseksi rakennukseksi on vähentynyt. Tämä on kirkkojen yhteinen ekumeeninen haaste, jota jo reformaation perintö velvoittaa käsittelemään. Tässä numerossa julkaistaan osa seminaarin annista.

Reformaatio nosti pontevasti esiin sanoman Jumalan armosta Kristuksessa sekä uskon ja rakkauden yhteenkuuluvaisuuden. Yksilön usko ja yhteisöllisyys kuuluvat vaikkapa Lutherin ajattelussa vahvasti yhteen. Hän saattoi kirjoittaa sekä *Sidotusta ratkaisuvallasta* että koronottoa vastaan, kuten Dietrich Bonhoeffer muistutti. Tämä kokonaisvaltaisuus näkyy myös luterilaisessa ja ekumeenisessa lähetysteologiassa, jonka keskeinen käsite on holistisuus ja tasapainoinen trinitaarisuus. Numerossa on esillä luterilaiseen lähetysteologiaan liittyvä artikkeli sekä teemaan – Jumalan rakkauden näkyväksi tekemiseen – liittyvä piispa Simo Peuran saarna.

Luterilais-katolinen dialogiraportti *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* on tätä kirjoitettaessa ilmestynyt englanniksi ja suomeksi sekä luovutettu arkkipiispa Kari Mäkiselle, LML:n ja KMN:n pääsihteereille sekä paavi Franciscukselle pyhän Henrikin ekumeenisen pyhiinvaelluksen yhteydessä. Kevään kuluessa se on ilmestymässä myös saksaksi. Dialogikomission luterilainen puheenjohtaja Simo Peura on kutsuttu mukaan Luterilaisen maailmanliiton työryhmään, joka valmistelee kirkkoa, eukaristiaa ja virkaa käsittelevää keskustelua luterilais-katolisessa ykseyskomissiossa kansainvälisellä tasolla sekä tähän liittyen mahdollista yhteistä julistusta kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Tässä työssä suomalainen dialogiraportti *Kasvavaa yhteyttä* on merkittävin pöydällä oleva pohjatyö ja sellaisena merkittävä puheenvuoro. Paitsi ekumeenisesti se näyttää olevan avuksi myös kirkkomme sisäisessä keskustelussa luterilaisesta ja ekumeenisesta identiteetistä, kirkko-, ehtoollis- ja virkaopin laajahkona koontina ekumeenisessa kontekstissa sekä sellaisena hyödynnettävissä eri yhteyksissä.

Dialogiraportin luovuttamisen yhteydessä järjestettiin Roomassa Centro Pro Unionessa varsin korkean tason seminaari, jossa esiteltiin dialogiraporttia ja keskusteltiin siitä. Tässä numerossa julkaistaan kootusti seminaarin alustukset sekä arkkipiispa electus Tapio Luoman puhe luovutettaessa dialogiraporttia paaville.

Tomi Karttunen
johtava asiantuntija

1. RAAMATTU, KIRKKO JA EKUMENIA

Piispojen 12 teesiä Raamatusta ja raamattuteologia tänään

Lauri Thurén

Kirkkolain ja -järjestyksen mukaan Raamattu on Jumalan pyhää sanaa, jonka mukaan ”kaikkea oppia kirkossa on tutkittava ja arvioitava”. Onko se todellisuudessa kirkolle suuri teltta, jonka maasta irronneet liepeet lepattavat kaikkien kulkijoiden ja tuulien men-
nä ja tulla? Vai olisiko totuudenmukaisempaa puhua kiusallisesta kivistä kengässä? Sitä ei onnistu karistamaan pois, mutta ilman kenkiäkään ei uskalla kulkea. Näen kaksi aluetta, joissa kirkollinen usko ja elämä ajautuvat helposti ongelmiin Raamatun kanssa. Raamatun tieteellinen tutkimus haastaa perinteisiä uskon-
näkemyksiä. Jännitteitä herättää myös tarve sopeuttaa kristinusko tämän ajan arvoihin ja toimintamuotoihin. Kätevimmin jännitteet laukeaisivat viilaamalla kirkkolain ja -järjestyksen avauspykälää, toteamalla Raamattu epäkurantiksi kokoelmaksi, mutta tähän ei kirkossa yleisesti olla valmiita. Ongelmien kanssa ei ole yksinkertaista elää.

Pitäisi sovittaa reformaation ja kirkkolain ”raamattunäkemyks” nykyihmiselle mielekkääseen ajatteluun ja arvoihin. Onnistuisiko tämä erityisen raamattuteologian avulla? Löytyisikö älyllisesti rehellinen ja hengellisesti uskottava malli, jonka mukaan Raamattu yhtaikaa olisi Jumalan arvovaltaista sanaa ja joustaisi riittävästi tämän päivän vaatimuksiin?

Eksegeetit tukkanuottasilla

Piispojen 12 teesiä Raamatusta vuodelta 1972 pyrkivät vastaamaan etenkin ensimmäiseen, teologiseen ongelma-alueeseen. Voiko kirkko yhä perustaa uskonsa Raamattuun, kun tieteellinen tutkimus on kyseenalaistanut useat vielä reformaation aikaan luotettavina pidetyt asiat Raamatussa?

Teesit vaikuttavat pitkälti UT:n eksegeetiikan professori Aimo T. Nikolaisen vastaukselta oman dosenttinsa Heikki Räisäsän edellisenä vuonna pitämään esitelmään. Siinä tämä ei myöhemmän kertomansa mukaan kapinoinut nuoruutensa fundamentalistista raamattu-

näkemystä vastaan, vaan kritisoi muodissa ollutta ”pelastushistoriallista” raamattunäkemyistä.

Tämän ajattelun mukaan Raamatusta olennaisinta ovat Jumalan suuret pelastavat teot Israelin historiassa. Dosentti kysyi, mitä historiallisesti todennettavia tekoja tällöin tarkoitetaan. Ellei niitä löydy, on Raamattu loogisesti vain uskonnollinen kirja muiden joukossa. Eikö tämän pitäisi viedä pohja kirkon säädöskokoelmien raamattupykäliltä? Tähän provosoivaan ajatusketjuun piispat reagoivat.

Teesit päätyivät ja ilmeisesti tähtäsivät tuolloin ajankohtaiseen aiheeseen. Kirkko oli asettamassa komiteaa kääntämään Raamattua uudelleen, ja luonteva valinta UT:n asiantuntijaksi olisi ollut kokeilevan nykysuomennoksen laadinnassa mukana ollut dosentti. Toisin kävi.

Miten piispojen teesit vastasivat yliopistoeksegeetiikan ja kirkollisen uskon tuolloiseen jännitteeseen? Voiko sekä Raamatun että tieteen ottaa todesta? Ensin (teesi I) todetaan, että koko Raamattu on sekä jumalallinen että inhimillinen teos. Ihmiset ovat oman tahtonsa ja osaamisensa varassa tuottaneet Raamatun tekstit, mutta Pyhä Henki on ohjannut niiden syntyprosessia suullisesta traditiosta lähtien (II). Piispojen mukaan näitä näkökulmia ”ei voi eikä tarvitse erottaa toisistaan”.

Keskeisenä osoituksena tästä näkemyksestä piispat puhuvat Jeesuksesta sekä inhimillisenä että yliluonnollisena hahmona (VIII). Edellistä voidaan tutkia järkiperaisesti, jälkimmäinen kuuluu uskon alueelle. Sama pätee maailmankaikkeuden ja elämän syntyyn: luonnontieteet eivät ole ristiriidassa raamatullisen jumalauksen kanssa, koska näkökulmat ovat erilaisia. Luonnontieteen metodit eivät mahdollista teologisia kannanottoja, eikä toisaalta Raamatusta tule etsiä näennäistieteellisiä teorioita maailman synnystä.

Piispat selittävät Raamatun ja muiden historiallisten lähteiden väliset jännitteet Raamatun tekstien kirjal-

lisellä luonteella. Tarkoitus ei ole välittää neutraalia historiallista informaatiota, vaan ilmoittaa Jumalan pelastustahtoa. Tekstien kerrostumat tekevät lisäksi hankalaksi havaita, onko kyseessä alkuperäinen historiallinen väite vai joku sen myöhemmistä sovelluksista. Tämän vuoksi Raamatun jumalallisen ilmoituksen verifiointi tai falsifiointi yksittäisten väittämien historiallisuuden perusteella on lähtökohtaisesti väärässä (X).

Viisi "raamattunäkemystä"

Syntyy vaikutelma, että piispat ja heidän haastajansa puhuvat osin toistensa ohi. Molemmat osapuolet vastustavat paitsi fundamentalismia myös pelastushistoriallista mallia. Kumpikaan ei halua lukea Raamattua kokoelmana historiallisesti todennettavina "Jumalan väkeviä pelastustekoja". Vaikka pelastushistoriallisella mallilla oli ja on yhä kannatusta nk. herätyskristillisissä piireissä, ja sen kärkinimi oli luterilaistaustainen Oscar Cullmann, itse näkemys ei ole järin luterilainen eikä historiallisesti vakuuttava. Pikemmin kyseessä on fundamentalismin tapaan olkiukko, helppo vastustaja, joka auttaa kirkastamaan omaa kilpeä. Räättälöityjen vastustajien kanssa puuhailu ja muiden asiaton leimaaminen ovat muutoinkin turhentaneet kansallista keskustelua Raamatusta.

Piispat ajavat pelastushistorialle vaihtoehtoista linjaa, jossa olennaista on yleisempi sanoma "Jumalan pelastustahdosta" tai "-sanomasta". Tämä muistuttaa historiasta irtautuvaa kerygmaattista näkemystä, pietistis-bultmannilaista ajattelua. Sekin on luterilaisista juuristaan huolimatta kaukana Martti Lutherin tavasta lukea pyhiä kirjoituksia.

Piispojen kerygmaattinen malli ei ole tieteenkään kannalta ongelmaton. "Raamatun pelastussanomien täysimittainen ja puhdasääninen esittäminen" tiivistyy heille näin: "Paavalin muotoilema oppi, että ihminen tulee vanhurskaaksi uskosta Kristukseen eikä 'lain teoista', so. Mooseksen lain käskyjen pitämisen perusteella, oli välttämätön kristinuskon irrottautuessa juutalaisuudesta. Se torjuu pysyvästi moralismin..." Nykytutkimuksen mukaan juutalaisuus ei ollut tuolaista edes Paavalin mielestä. Qumranin neljännen luolan ulkopuolella tuskin kukaan pyrki pelastumaan "lain tekojen avulla", eikä moralismin leimaakaan kannattaisi heitellä.

Pelastussanomaa ideologisoidessaan piispat tekevät Raamatusta sekä historiallista että teologista saippuaa: mihinkään ei voi oikein tarttua eikä mitään voi edes periaatteessa osoittaa vääräksi. On totta, että

Raamatun tekstien kirjallinen luonne tulee huomioida paremmin kuin perinteinen eksegetiikka on tehnyt, mutta tämä ei tee niitä immuuneiksi kriittiselle tarkastelulle.

Piispoja haastanut Räisänen edusti vanhempaa, liberaaliteologiasta nousevaa mallia – sitä, jota sekä Cullmann että Bultmann vastustivat. Modernismin hengessä liberaaliteologia jättää Raamatussa omaan arvoonsa kaikki yliluonnolliseen vetoavat väitteet. Jos ne eivät ole tosia, voisiko Raamatulla olla kirkolle jotakin muuta merkitystä? Vastaukset jäävät luonnollisesti heiveröisiksi. Onhan Raamattu kulttuurimme peruskiviä, mutta toisaalta: miksi juuri tuo seemiläis-hellenistinen tekstikokoelma olisi meille merkityksellisempi kuin esimerkiksi oman aikamme parhaiden ajattelijoiden kirjoitukset?

Omasta mielestäni kaikenlaiset raamattunäkemykset ovat kuin värillisiä aurinkolaseja: niillä kohde saadaan aina näyttämään halutunlaiselta. Mutta se on toinen juttu.

Piispoilta kaksiluonto-oppia

Miksi pohtia näitä lähes 50 vuoden takaisia kannanottoja? Siksi, että uudempia ei oikein ole. Piispat eivät ole tuottaneet uutta periaatepaperia. Eksegetiikkakin on vaihtanut raidetta: uudet metodit ja yliopistojen strategiat suuntaavat tutkimuskysymyksemme usein perinteisen historian ja dogmatiikan ulkopuolelle. Akateeminen jännite eksegetiikan ja systematiikan välillä on vähäistä ellei olematonta, ainakin pääosassa maamme teologisia koulutusyksiköitä.

Itse ongelma ei ole kadonnut. Raamatun ja kirkon opin tai käytänteiden välinen jännite nousee tiedotusvälineissä esiin tavan takaa. Voiko Raamattua kunnioittaa pitämällä se hyllyssä, niin että arvot ja teologia haetaan oikeasti muualta? Yksilötasolla tällainen hybridimalli on inhimillistä, mutta... miksi käyttää lyhyt elämänsä asioihin, joihin ei oikeastaan usko? Kirkolle etääntyminen omasta perusideologiasta ei ole ongelmaton sekään.

Piispojen peruslinjausta kannattaa yhä tutkia. He pitivät sekä Raamattua että Kristusta kokonaan inhimillisinä heikkouksineen, mutta samalla kokonaan jumalallisina. Näkökulmia ei piispojen mukaan tule sekoittaa keskenään. Tämä ei ole pelkkää hurskasta teologiaa. Taustalla on tieteenfilosofinen periaate, joka pitäisi oppia eksegetiikan – tai minkä tahansa alan – alkeiskurssilla. Kukin tieteenala tutkii vain asioita, joihin omat metodit purevat. Muuhun ei oteta kantaa:

vaa'alla ei mitata pituutta eikä patologi ota virkansa puolesta kantaa sosiologiaan. Tämä ei tarkoita, että jonkin metodiikan ulottumattomissa olevat asiat olisivat lähtökohtaisesti huuhaata.

Esko Valtaojalla on itsemyönnetty oikeus ottaa tähtitieteen emeritusprofessorin pätevyydellä kantaa kaikkeen mikä liikkuu – ja kaikkiihan liikkuu. Hieman samaan tapaan kuin (luterilaistaustainen!) Wolfhart Pannenberg, Valtaoja pystyy yhdistämään uskon ja tieteen. Eksegeettinä en kuitenkaan yllä noiden ajattelijoiden sfääreihin. Millä metodeilla minä voisin todentaa tai kumota väitteen koskien jotakin Jumalan tekemää ihmettä, olipa se vettenpäälläkävelyä tai kuolleista herättämistä? Millä tieteellisellä päättelyllä tai kokeella voisin osoittaa oikeaksi tai vääräksi ajatuksen Raamatusta Jumalan sanana?

Kun eksegetiikka ja kirkon usko törmäävät, on usein – vaikkei aina – kyse harmittavan yksinkertaisesta ajatusvirheestä. Piispoja haastanut Räisänen tutki myöhemmin Jeesuksen lähetyksikäskyn historiallisuutta, vaikka Matteuksen mukaan Jeesus oli tuolloin vastikään herätetty kuolleista! Vastaavasti esitelmässään Åbo Akademin tutkijasymposiumissa sama professori kertoi eksegetiikan todistaneen, ettei Raamattu ole Jumalan sanaa, ja että samaan pitäisi päästä myös tieteellisessä koraanitutkimuksessa. Pyydettyä kommentaattorina kysyin, millä metodilla tämä tulos on saatu. Jäin vastausta vaille.

Tieteen nimissä esitetyn, mutta tieteenvastaisen ajattelun torjuva piispojen analogia kaksiluonto-opista on edelleen mielekäs: Jeesus oli ihminen siinä missä muutkin; hänen jumalallisuutensa tunnustaminen rakentui uskon varaan. Vastaavasti Raamattu voi vaikuttaa tutkijasta huteralta tekstikokoelmalta; Jumalan osuus sen synnyssä on uskon asia.

Mikä olisi vaihtoehto? Jos tiede todistaisi Jumalan olemassaolon tai Raamatun olevan Jumalan sanaa, mitä tiedettä se olisi, ja mikä Jumala? Entä millä logiikalla Raamatun moninainen rosoisuus osoittaa kirkolle, että Jumala ei puhu Raamatussa? Tällainen päättely asettaa Kaikkivaltiaalle reunaehdoja, joiden puitteissa hän saa ottaa yhteyttä luomiinsa ihmisiin.

Vastaavasti voisi väittää, että Jeesus ei ollut Jumala, koska hän väsyi, turhautui, joutui kiusatuksi ja kuoli – eihän sellainen sovi Jumalalle. Eihän Jumala voi olla "kipujen mies ja sairauden tuttava". Kirkon uskon mukaan tämä oli kuitenkin Jumalan ratkaisu. Analogisesti Raamattu on kirkolle ihmisten kirjoittamana – siis kielioppivirheinen ja historiallisine ristiriitoinen

– Jumalan valitsema keino. Olisi kornia väittää tieteen nimissä, että Jumalan olisi pitänyt toimia toisin.

Kultainen keskitie?

Harmillisesti piispat luopuvat tekemästään kahtiajaosta alkaessaan kuvata tarkemmin uskon ja tieteen suhdetta. Teesi XI esittelee ensin kaksi heidän mielestään vääränlaista eksegeettistä mallia:

1. "Raamattua lähestytään kuin mitä tahansa kirjallista tuotetta" käyttäen "koeteltuja tieteellisiä metodeja". Tutkitaan siis vain Raamatun inhimillistä puolta. Tällainen tutkimus ei "ole riittävä kirkolle, joka Raamatusta etsii sanomaa ja ohjeita".
 2. "Raamatun ehdotonta totuusarvoa ja jumalallista alkuperää tähdennetään siten, että vapaalle eksegeettiselle tutkimukselle ei anneta mahdollisuutta."
- Sitten piispat tarjoavat oman mallinsa:
3. "Raamatuntutkimus, joka tunnustaa Raamatun jumalallisen arvon", mutta sitten tutkii "niin hyvin kuin mahdollista" sen historiaa ja sanomaa, "vastaa parhaiten luterilaisen kirkon perinteitä ja tarpeita".

Nyt on oltava eri mieltä. Yliopistolla ainoa mielekäs malli on ensimmäinen. Kolmaskin malli yhdistää uskoa ja tiedettä tavalla, joka vetää maton kummankin alta. Miksi piispat eivät vaadi luonnontieteiltäkin jumaluuden tunnustamista? He hyppäävät allikkoon suosittelemalla tarkoitushakuista eksegetiikkaa, jossa luterilainen perinne ratkaisee – *sola traditione* – mikä on totta.

Väitän, että vain omilla säännöillään pelaava tiede on kirkon kannalta hyödyllistä. Esimerkiksi oppineuvotteluissa Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa 1970-luvulla ratkaisevaa oli eksegetiikan kyky tunnistaa Toisen Pietarin kirjeen jumalallistumisopin ja Paavalin vanhurskauttamisopin yhteys – eniten tästä hyötyi lopulta Luther-tutkimus. Tuolloinkaan asiallisen eksegetiikan ja dogmatiikan välillä ei ammotanut suurta kuilua. Raamatunkäännöskomitean työ oli massiivinen eksegeettinen panostus kirkon hyväksi; pahimmat käännösvirheet syntyivät vasta kirkolliskokouksessa, kun ei-tieteelliset argumentit pääsivät vaikuttamaan.

Kykeneekö kirkko vuoropuheluun?

Silti myös asiallinen raamatuntutkimus voi haastaa kirkon perinteisiä näkemyksiä. Tämän ei pitäisi yllättää, olihan reformaattori itse samalla asialla. Tutkimus voi vieläkin väittää kirkon teologian tai käytännön ajautuneen kauas Raamatun linjoilta, tai ettei Raamattu ota johonkin asiaan kantaa, vaikka niin on luultu.

On luonnollista, että lähes 50 vuotta vanhoissa teeseissä moni yksityiskohta on aikansa elänyttä. Nykyään emme esimerkiksi puhuisi ”gnostilaisesta sekauskonnosta”. Entä kun moni tutkija pitää kirkkojen tapaa rajata toisia kristittyjä ehtoolliselta Paavalin kannalta ongelmallisena? Kyllä Paavalin teologian tutkimisen pitäisi vieläkin, eikä vain 500 vuotta sitten, vaikuttaa kirkon oppiin. Mitä tarkoittaa esimerkiksi, ettei hän koskaan luopunutkaan farisealaisuudestaan?

Tutkimuksen esittämiä haasteita ei kannata niellä purematta, muttei liioin torjua vetoamalla perinteeseen tai naljaista kuten piispat vuonna 1972: ”Tutkijat ovat usein paisuttaneet tekemiään havaintoja ja tehneet vääriä yleistyksiä, jotka eivät pidäkään paikkaansa.” Tällainen *ad hominem* -argumentaatio ei ole omiaan luomaan asiallista keskustelua. Parempi vaihtoehto olisi antautua vuoropuheluun – ja antaa keskustelun tulosten vaikuttaa, edes viiveellä.

Taipuuko Raamattu nykyaikaan?

Teesit kääntyvät paikoin muutoinkin itseään vastaan. Mitä merkitystä on ajatuksella Raamatusta Jumalan sanana niissä tapauksissa, joissa lukija on Raamatun kanssa eri mieltä? Jos lukijalla on veto-oikeus *on-demand*, periaate jää turhaksi. Surkuhupaisa esimerkki on teesin V yritys sivuuttaa Raamattu tuolloin ajankohtaisessa kysymyksessä jumalanpalveluksen järjestyksen ”yksityiskohdista” vetoamalla Augsburgin tunnustukseen, jonka mukaan ”ihmisten asettamia seremonioita” ei tarvitse noudattaa. Eikö Raamattu piispojen itsensä mukaan ole Jumalan, ei vain ihmisten sana, vieläpä niin ettei näitä voi erottaa toisistaan? Analogisesti voisi väittää, ettei Jeesuksen vasen olkapää ollutkaan jumalallinen.

Vakavasti puhuen, miten toimia kirkossa rikkomatta omien säädöskokoelmien keskeisiä pykäliä, mutta samalla olla marginalisoitumatta outojen, menneen ajan ja kulttuurin arvojen ajajaksi? Missä mukautua, missä pysäyttyä kirjoinuksissa?

Kysymys ei ratkea vetoamalla takavuosien iskulauseisiin ”kaikki on vain tulkintaa”, sillä nykyisen kirjallisuudentutkimuksen mukaan lukijalla on luontainen kyky aistia tekstistä kirjoittajan sanomaa ja ajattelua, eivätkä meille vieraissakaan kulttuureissa syntyneet tekstit tee tästä poikkeusta.

Kysymys ei väisty sanomalla, ettei Raamattu oikeasti ota kantaa tai ole kiinnostunut opista – Paavali oli aiotona fariseuksena perin oppikeskeinen ja kirosi toisinajattelijat. Hänen seuraajansa harjoittivat sananmukaisesti ”oppihygieniää” (1. Tim. 1:10; 2. Tim. 4:3).

Kysymys ei helpotu toteamalla, että koska Mooseksen lain kivituspykäläkään ei enää noudateta, niin miksi niin miksi muitakaan Raamatun käskyjä. Sillä Uuden testamentin mukaan Laki ei koske kristittyjä (Room. 10:4). Jeesuksen ja apostolien ohjeita sen sijaan ei todeta aikansa eläneiksi.

Kysymys ei ratkea viittaamalla Raamatun moniäänisyyteen. Kyllä esimerkiksi Uuden testamentin pitkälti Paavalin ympärille muodostunut uskontulkinta ja etiikka ovat yllättävän yhtenäisiä – asiaa ei pidä sekoittaa koko tuon ajan varhaisuutalaisuuden tai -kristillisyyden monimuotoisuuteen.

Raamatusta ei selviä lukemalla sitä ylipessimistisesti pimeään ajattelun tyyssijana, josta ei tarvitse välittää. Yhtä huono malli on tehdä ylioptimistisesti esimerkiksi Paavalista modernin tasa-arvoajattelun kannattaja, paremmin hänen suuhunsa olisi sopinut *tasa-armo*. Vaikka kaikki seurakuntalaiset ovat Kristuksessa yksi (ei ”yhtä”), tämä ei merkinnyt Paavalille orjuuden vastustamista. Se ei suinkaan kadonnut kristinuskon takia, kunnia kuuluu pikemmin ajan moraalifilosofoille. Vastaavasti naisen asema ei ainakaan parantunut, kun juutalaispohjainen kristinuskokäytäntö levittyi vapaamieliseen hellenistiseen maailmaan.

Raamatun ohjeellisenä pitävä yhteisö on aina joutunut elämään sen soveltamiseen liittyvien jännitteiden kanssa. Varhaisuutalaisuus kohtasi saman ongelman jo 100-luvulla eaa., varhainen kristinuskokäytäntö pian sen jälkeen. Perinteiset piispoilla on tässä ollut suunnan näyttäjän rooli. Mutta vuodesta 1972 on jo aikaa.

Piispojen teesit tänään

Vieläkö teesien piispoilla on sanottavaa nykykirkolle? Vain John Vikström on heistä jäljellä. Nuorempi piispa Vikström ei tarjoa kahtatoista teesiä teoksessa *Sisäinkäyntejä Raamattuun*, eivätkä teoksen muutkaan artikkelit tätä aukkoo täytenä. Olen samaa mieltä kuin

Niko Huttunen, joka on sellaista jo pitkään kaivannut. On tosin vaikea seurata, kun hän toistaa myyttiä kahdesta vaihtoehdosta, joita olisivat joko tieteeseen nojaava tai beekiläis-fundamentalistinen raamattunäkemyk. Ymmärtääkseni molemmat mallit ovat maassamme marginaalisia. Kuka niitä oikeasti kannattaa? Beekiläisiksi luonnehditut Juhani Forsberg, Simo Kiriranta tai Tuomo Mannermaa tuskin mielsivät itseään moisen linjan edustajiksi. Vastaavasti nykyisten suomalaisten yliopistoekegeettien tieteelliset julkaisut eivät tietääkseni sekoita uskoa ja tiedettä niin, että syntyisi jokin hengellinen raamattunäkemyk. Emme me liioin liputa liberaaliteologian, pelastushistorian, bultmannilaisuuden tai muunkaan hermeneuttisen aatteen puolesta.

Emme me silti ole kirkkoa unohtaneet. Moni on julkaissut ekegeetiikkaa popularisoivia tietokirjoja kuten saarnatekstien selityksiä, omien tutkimusten kansainpainsia ja raamatunlukuoppaita. Tänä vuonna sellainen valittiin jopa vuoden kristilliseksi kirjaksi.

Vielä siis mennään vanhoilla teeseillä, jotka ovatkin nykykeskusteluun nähden poikkeuksellisen suorasuksia. Vieläkin ne haastavat kirkkoa ja ekegeetiikkaa ajattelemaan ja keskustelemaan. Piispat esittävät kaksi tärkeää periaatetta, joilla on yhä painoarvoa.

1. Piispojen sitoutuminen kirkkolain- ja järjestyksen raamattupykäliin eli Raamatun näkeminen kirkon uskon ja toiminnan kannalta ohjeellisena antaa selkeän lähtökohdan monenlaiseen kirkolliseen keskusteluun.

Voiko tämän periaatteen kanssa elää käytännössä? Vanhat piispat olisivat tuskin hyväksyneet Raamatun muuttamista pelkäsi symboliksi tai sen tarkoitushakuista uudelleentulkintaa, mutta onko nykypiispoilla vaihtoehtoa? Olisiko rehellistä nostaa Raamattu pysyvästi hyllylle? Vai pitäisikö sen antaa oikeasti vaikuttaa enemmän kirkon arkeen? Jos niin miten?

2. Teesien toinen myönteinen ja samalla haastava linjaus sekä kirkon että yliopiston näkökulmasta on ajatus Raamatusta kokonaan inhimillisenä ja jumallaisena kokoelmana. Tämä ratkaisu antaa molemmille tilaa elää ja hengittää.

Lisäksi esimerkiksi piispojen tapa arvostaa Vanhaa testamenttia, kyky nähdä eroista huolimatta yhtenäisyyttä Uudessa testamentissa, halu korostaa Raamatun tekstien kirjallista luonnetta ovat yhä terve tulleita, vaikka yksityiskohdista voidaan keskustella. On hienoa, jos Raamatun tekstejä pyritään lukemaan tarkoituksessa, johon ne on kirjoitettu, tai jossa niitä

on luettu kokoelman synty aikaan. Kirkon kannalta teesien ytimessä lieenee myös Jeesuksen pelastustyön painotus.

Miten eteenpäin? Nykypolven ekegeeteistä ei ehkä ole provosoimaan piispoja liikkeelle vanhaan malliin. Mutta eivätkö ajankohtaiset kysymykset huuda uutta periaatekannanottoa Raamatun merkityksestä ja tulkinnasta? Sellaisesta voisi olla hyötyä, kun kirkko joutuu jatkossakin reagoimaan eteen tuleviin haasteisiin.

Dietrich Bonhoeffer postkriittisen raamatuntulkinnan pioneerina

Tomi Karttunen

Postkriittinen raamatuntutkimus ja "kuunteleva keskustelu Kirjoituksista"

Tarkastellaksemme *Dietrich Bonhoefferiä* nyttemmin vakiintuneella termillä kuvatus "postkriittisen raamatuntulkinnan" edelläkävijänä on ensin määriteltävä lyhyesti, mitä termillä tarkoitetaan. Postkriittisessä lähestymistavassa ensinnäkin painotetaan yhteisöllistä raamatuntulkintaa, jossa edetään tieteellisen tiedon rajojen tuolle puolen tekstin ruumiillistamaan elävään suhteeseen Jumalaan ja ihmiskuntaan. Tarkoituksena on ottaa todesta se, että Jumala on meitä lähellä; jos raamatuntulkinnassa unohdetaan tämä näköala, ollaan kristillisen tai vaikkapa juutalaisen perinteen näkökulmasta hakoteillä. Kriittisiä raamatuntutkimuksen menetelmiä ja niiden filosofisia taustaoletuksia ei kuitenkaan suoranaisesti hylätä. Lähestymistavassa myönnetään, että historiallisia tai kirjallisuustieteellisiä menetelmiä voidaan käyttää "pyhän sanan kunnioittamiseen". Näitä menetelmiä ei tulisi hylätä, vaan jäädä jatkuvasti keskustelemaan niiden kanssa. Menetelmien rajoittuneisuus on kuitenkin siinä, että ne useimmiten sulkeistavat kysymyksen perimmäisestä merkityksestä. Pikemminkin uppoudutaan keskusteluihin tietyn tai tiettyjen menetelmien pätevydestä. Perimmäisiä kysymyksiä ei juuri kuunnella. Kyse ei siis ole niinkään tekemisistä kuin tekemättä jättämisistä, jotka kutsuvat "postkriittistä" paluuta tekstiin.¹

Parhaiten tunnettuja paradigmaattisia esimerkkejä tästä paluusta tekstiin ovat *Karl Barth* (1886–1968) ja *Hans Rosenzweig* (1886–1929). Tarkoitus ei ollut hylätä tieteellisiä menetelmiä, vaan keskittyä myös Jumalan sanan omaan puheeseen perimmäisestä ilman, että tuota puhetta pakotettaisiin kriittisten menetelmien "Prokrusteen vuoteeseen". Tarkastellaan myös

teologianhistoriasta hahmoja, jotka henkivät tällaista "postkriittistä otetta" omana aikanaan, esimerkiksi *Origenes*, *Augustinus*, *Luther*, *Johann Georg Hamann*, *Sören Kierkegaard* ja muut.²

Postkriittinen lähestymistapa ei siis allekirjoita historialliskriittisessä raamatuntutkimuksessa usein tavattua näkemystä, jonka mukaan alkuperäinen merkitys on tekstin ainoa pätevä merkitys ja että historialliskriittinen lähestymistapa on ainoa tapa saavuttaa tuo merkitys.³ Esimerkiksi *Timo Veijola* on huomauttanut, että laajempi näkökulma saa tukea modernista kirjallisuustieteestä, jossa painopiste on siirtynyt tekijästä kirjaan ja lukijaan. Muiden muassa *Umberto Eco* on todennut, että on aivan eri asia puhua kirjoittajan tarkoituksesta (*intentio auctoris*) kuin kirjan tarkoituksesta (*intentio operis*). Jo Goethe puhui "nukkuvista teksteistään" ja katolinen raamatuntulkinta puolestaan "täydemmästä merkityksestä" (*sensus plenior*).⁴

Postkriittisessä metodiikassa ei pirstota Raamattua osiin vaan lähdetään siitä, että kaanonilla kokonaisuutena on oma suunniteltu merkityksensä. Kaanonia ei myöskään koonnut yksilö, vaan yhteisö. Niinpä Raamattua ei tule tänä päivänääkään tulkita "isoloituiden individin" näkökulmasta, vaan yhteisöllisesti, oli kyseessä sitten tiedeyhteisö tai kirkon yhteisö tai kirkkojen ekumeeninen yhteisö. Postkriittisessä lähestymistavassa ei myöskään tarkastella vain tekstejä ja niiden suhteita toisiinsa, vaan ollaan avoimia Yhdelle, joka on tietyllä tapaa sanoman viimekätinen kirjoittaja. Oletuksena on siis kolmisäikeinen yhteys 1) tekstin, 2) yhteisön ja 3) Jumalan kesken. Ilman tätä kolmipaikkaista relaatiota "Raamatun tarkoitusta" ei oikeastaan voida ymmärtää.⁵

Postkriittisessä raamatuntulkinnassa otetaan siis lähtökohdaksi "teksti itse" ja "lukija" sekä pyritään hyödyn-

1 Ochs, 2001, 139.

2 Ochs, 2001, 139.

3 Ochs 2001, 139.

4 Veijola 2004, 53.

5 Ochs, 2001, 139–140

tämään esikriittisten menetelmien antia, esimerkkinä kirkkoisien tekstit ja rabbiininen raamatuntulkinta. Käytetyt menetelmät määritellään vain välinä ohjeuorina työskentelylle. Juutalaisen oppineen *Michael Fishbanen* "raamatunsisäisestä" tulkinnasta ovat esimerkiksi olleet kiinnostuneita niin kristityt kuin juutalaiset tutkijat. Fishbanen mukaan Raamatussa itsessään on tekstin sisäisiä tulkintamalleja (esim. Jer. 3:16; 16:14–15), jotka ovat antaneet muotoa esimerkiksi rabbiiniselle tulkintaperinteelle. Tästä tulkintamallista voidaan puolestaan ammentaa nykyisessä postkriittisessä raamatuntulkinnassa. Traditio pysyy elävänä, kun sitä luetaan uudelleen.⁶

Hyvä esimerkki postkriittisen raamatuntulkinnan nykyaikaisista hedelmistä on "scriptural reasoning", "kuunteleva keskustelu Kirjoituksista", abrahamilaisten uskontojen kohtaamisen varsin laajalle jo levinneenä menetelmänä. Sen yksi tavoite on edistää Jumalan äänen kuulemistä, joka edelsi nykyistä modernia ajattelua ja on edelleen osa uskontojen itseymmärrystä.⁷

Textual reasoning tai scriptural reasoning -menetelmien taustalla on juutalaisten ajattelijoiden tapa yhdistää modernia ja postmodernia hermeneutiikkaa innovatiiviseen jatkuvuuteen rabbiinisen tradition kanssa. Esimerkiksi *David Ford*, joka kuuluu tämän menetelmän ja sen käytön kehittäjiin kristillisessä kontekstissa, on todennut, että kristillisen postmodernin spiritualiteetin tulisi tähdätä johonkin samanlaiseen. Hän itse on ammentanut etenkin Bonhoefferiltä ja juutalaisilta oppineilta selkeyttäessään ajatuksiaan menetelmän perusteista. Juutalaisesta kontekstista on Fordin mukaan opittu etenkin kaksi läksyä: 1) juutalainen tekstuaalinen kuunteleva keskustelu Kirjoituksista on oppinut paljon kristityiltä ja myös muslimeilta. Tarvitaan siis todellista avoimuutta toiselle – tätähän myös kristittyjen välinen ekumeenisuus on. 2) Tekstin "toisten" lähestyminen on tekstin lähestymistä "Hengessä", joka luottaa siihen, että tekstin tulkinta antaa aina kerta kerralta enemmän. Modernit reduktionistiset yritykset rajoittaa keskustelua tekstin ja nykyisen tulkintayhteisön välillä asetetaan kyseenalaisiksi. Samalla rohkaistaan Raamatusta itsestään ja sen sisältämistä eri tulkintatraditioista nousevia luovia ja keskustelemaa päättelystä ohjaavia käytäntöjä. Näin voidaan luoda vieraanvaraista tilaa ja paikkoja uskonnollisten

yhteisöjen ja niiden yhteiskunnallisten kontekstien parantamiseksi.⁸

Raamattu – Jumalan puhetta meille

Dietrich Bonhoeffer oli ilmoitusteologi, eli hänen vaakaumuksensa mukaan Jumala on ilmoittanut meille olevansa kolmiyhteinen Jumala, joka Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa on ilmoittanut itsensä meille erityisellä, pelastavalla tavalla. Raamatussa Jumala puhuu Kristuksesta todistaen. Bonhoeffer pyrkiin sekulaarin ja individualistisen ajan keskellä oppia tuntemaan pyhän Raamatun jälleen kuin reformaattorit, pelastuksen ja Kristuksen seuraamisen kannalta oleellisen selkeästi välittävänä kirjana.⁹ Koska Raamattu on perusluonteeltaan Jumalan ilmoituksen palveluksessa ja siten syvästi teologinen ja hengellinen kirja, puhetta Jumalasta ja hänen puhettaan meille vielä tänäänkin, kyse ei voi olla vain historiallisesta dokumentista. Kyseessä ei kuitenkaan ole myöskään yksilön mielikuvitusta tai runollista luovuutta ruokkiva virikekirja, vaan kirkon uskon ja opetuksen ydin ja lähde. Raamattu ei ole itsessään Jumala, mutta se välittää ne sanat, jotka Jumala on ihmisten kautta välittänyt meille. Se onkin omimmassa käytössään seurakunnan jumalanpalvelus- ja hartauselämässä.

Aiempi katolisen kirkon uskonopin kongregaation prefekti ja Bonhoeffer-tutkija kardinaali *Gerhard Ludwig Müller* onkin tiivistänyt Raamatun merkityksen Bonhoefferin teologialle: "Pyhä kirja läpäisee pysyvänä osana koko hänen teologisen tuotantonsa. Se on hänen tieteellisen työnsä punainen lanka. Se on Jumalan ilmoitettu sanana lähtökohta Jumalan kysymiselle ja ihmisten pelastukselle. Yksin Jumala antaa viime kädessä pätevän vastauksen olemassaolomme, kysymyksiin mistä? ja mihin?"

Bonhoeffer liittyi Karl Barthin esittämään kritiikkiin aikansa historiallista raamatuntutkimusta kohtaan siinä mielessä, että "kriittisempiä heidän tulisi olla" omille edellytyksilleen ja rajoituksilleen. Bonhoeffer ammensi hengellisen ja teologisen Raamatun lukemisen hahmottamisessa myös Lutherilta ja kytki raamatuntulkinnan Barthia enemmän kirkon yhteisön yhteyteen. Saarnan rukoilevaa valmistelua kuvatessaan hän

6 Ochs 2001, 140.

7 Ochs, 2001, 140.

8 Ford 2003, 287–288.

9 Vrt. Bammel 2007, 38 ja Karttunen 2007, 9.

totesi, Sören Kierkegaardiin viitaten, että Raamattua tulee lukea kuin "rakkauskirjettä" – Jumalan rakkauskirjettä.¹⁰ Raamattu on rakkauskirje kirkolle ja niille, jotka haluavat kuulla hänen äänensä ja elää hänen yhteydessään.

Itsekritiikin vaatimuksen taustalla on myös se, että Bonhoeffer näki silloisen luonnontieteen positivistisen ja reduktionistisen otteen vaikuttaneen myös raamatuntutkijoihin. Ihmisen järki oli sokeutunut omille rajoilleen ja muuttanut tieteenkin epätieteelliseksi tyytyessään annettuihin aksioomiin ja annettuihin oletuksiin epäilemättömänä totuutena. Einstein ja suhteellisuusteoria sekä kvanttimekaniikka sitten osaltaan horjuttivat tätä mekanistis-determinististä ajattelutapaa ja tarjosivat mahdollisuuden tieteen itsensä korjaamiseen, luovuuteen ja siltojen rakentamiseen eri tieteenalojen välillä. Bonhoeffer liittyi myös niihin, jotka näkivät yhtäältä tieteellisen determinismin ja toisaalta totalitaristisia muotoja saavan idealistisen tai materialistisen filosofian sulkevan silmänsä historialliselta todellisuudelta ja yksilöltä.¹¹

Bonhoeffer-tutkijoista esimerkiksi Cambridgen professori *Stephen Plant* on korostanut, että *Akt und Sein*-teoksessaan (1930) muotoilemansa ilmoitusteologisen tietoteorian ja olemisopin pohjalta Bonhoeffer ilmaisi lähtökohdan sille, ettei ollut tyytyväinen ajatukseen, jonka mukaan historiallinen kritiikki avasi näkymän Raamatun merkitykseen. Monessa mielessä kristillinen usko on kuin mikä muu tahansa tieto, mutta toisessa mielessä se on omanlaista tietoa. Historioitsijat ja teologit olivat tekemisissä erilaisen tiedon kanssa. Jos raamatukritiikot eivät olleet Bonhoefferille Raamatun vangitsijoita, kuten traditionalistit väittivät, he eivät myöskään todellakaan olleet sen vapauttajia. Bonhoeffer oli vakuuttunut siitä, että raamatukritisismi oli kykenemätön pääsemään pintaa syvemmälle Raamattua tarkastellessaan.¹² Hän tähtäsi siis Raamatun lukemiseen, nykytermejä käyttäen, post-kriittiseen tapaan, tietynlaiseen "toiseen naiviteettiin", termi, joka liitetään *Paul Ricoeurin* ja joka on inspiroinut uusia Raamatun tutkimisen metodeja. Perimmäisenä tavoitteena on päästä kuuntelemaan

Raamattua nöyrästi Jumalan sanana, kuuntelemaan Jumalan puhetta Raamatussa.¹³

Vuonna 1936 Bonhoeffer selitti lähestymistapaansa sekä tyytymättömyyttään silloiseen raamatukritiikkiin agnostikkolangelon *Rüdiger Schleicherille* näin: "Ensiksi haluan tunnustaa aivan yksinkertaisesti, että uskon Raamatun yksin olevan vastaus kaikkiin kysymyksiimme ja että meidän tulee vain kysyä hellittämättä ja nöyrästi saadaksemme siltä vastauksen. Raamattua ei voi yksinkertaisesti lukea tavalla, jolla luetaan muita kirjoja. Tulee olla valmis todella kysymään siltä. Vain silloin se avautuu. Vain kun odotamme viimeistä vastausta Raamatusta, se annetaan meille. Näin siksi, koska Jumala puhuu meille Raamatussa. Ja me emme yksinkertaisesti voi saavuttaa omia johtopäätöksiämme Jumalasta. Pikemminkin meidän tulee kysyä häneltä. Hän vastaa meille vain, jos etsimme häntä. Luonnollisesti Raamattua saa lukea myös kuin mitä tahansa kirjaa – tekstikritiikin näkökulmasta esimerkiksi. Sitä vastaan ei ole mitään sanottavaa. Mutta se ilmoittaa vain Raamatun pinnan, ei mitä se pitää sisällään."¹⁴

Plant korostaakin, että Bonhoefferille Raamatun lukemisessa ei ole kyse tekniikasta vaan avoimuudesta huomata ja uskosta. "Jumalan sana Raamatussa ei ole vieraiden kulttuurien ja Raamatun kirjoittajien vieraiden kielten takana, odottamassa raamatuntutkijaa lakaisemaan pois vuosisatojen pölyt: se on lahja, jonka Jumala on vapaa antamaan päivittäin – tai pidättämään – jokaiselle yksittäiselle lukijalle hänen ainutlaatuisessa tilanteessaan."¹⁵

Jo opiskelijana Bonhoeffer kirjoitti näin raamatuntutkimuksen metodeista:

Tällä lähestymistavalla [so. historiallinen kritisismi] kaanonin käsite hajoaa ja tulee merkityksettömäksi. Teksti- ja kirjallisuuskritiikkiä sovelletaan Raamattuun. Lähteet eritellään ja uskontojen historian sekä muotohistorian metodit fragmentoivat laajemmat ja jopa pienemmät tekstiysiköt pieniksi paloiksi. Tämän tekstien täydellisen disintegraation jälkeen historiallinen kritisismi jättää taistelukentän. Sirpaleita ja

10 DBW 14, 486.

11 Vrt. DBW 11, 146: "Identität des kategorialen Systems mit der Wirklichkeit wird vorausgesetzt: unwissenschaftliche Wissenschaft (Erst die Relativitätstheorie und Quantentheorie hat dies umgestoßen). Keine Wissenschaft konnte sich dem entziehen: Geschichtswissenschaft, Philosophie, Psychologie und Soziologie. In der Wende zum 20. Jahrhundert wird man aufmerksam auf diesen Fehlgriff (Rickert, Dilthey)."

12 DBW 14, 145: "Natürlich kann man die Bibel *auch lesen* wie jedes andere Buch, also unter dem Gesichtspunkt der Textkritik etc. Dagegen ist gar nichts zu sagen. Nur dass das nicht der Gebrauch ist, der das Wesen der Bibel erschließt, sondern nur ihre Oberfläche."

13 Plant 2014, 44.

14 DBW 14, 144–145.

15 Plant 2014, 44–45.

fragmentteja jätetään jälkeen. Sen työ näyttää ilmeisen loppuun saatutulta.¹⁶

Bonhoeffer painotti kuitenkin – sekin postkriittisen lähestymistavan mukaista –, että kukaan meistä ei voi palata esikriittiseen aikaan. Myös ”hengellisen” tulkitsijan tulee käyttää historiallisia metodeja, koska lukija tarkastelee ihmisten kirjoittamia tekstejä. Alkuperäisellä historiallisella merkityksellä on toki kiistämättä merkitystä. Tämä ei tosin sulje pois vaikkapa katolisessa raamatтуhermeneutiikassa korostettua *sensus plenior* -periaatetta: sama kohta voi puhutella monin eri tavoin, mutta ei silti täysin mielivaltaisesti. Bonhoeffer kuvaa oppimaansa märehtivää ja meditoivaa hengellistä Raamatun lukemistaan näin:

Luen aamuisin ja iltaisin sitä [Raamatua], usein vielä myös päivällä, ja joka päivä otan tekstin esiin, joka minulla on viikkoa varten, ja yritän upota siihen kokonaan kuullakseni sitä todella. Tiedän, etten enää osaisi oikein elää ilman sitä. Enkä oikein uskoakaan. Päivittäin minulle avautuu arvoituksia. Raaputamme kuitenkin aina vain pintaa.¹⁷ Jo opiskeluajan työssään Bonhoeffer oli kirjoittanut: ”Yhdestä sanasta voidaan tarttua koko Kristukseen; siten jokainen sana on loppumattoman syvä.”¹⁸

Plant painottaa – ja minkä esimerkiksi väitöskirjani osaltaan vahvistaa –, että Bonhoeffer ei suinkaan ottanut tätä lähestymistapaa vain Barthilta, vaan se perustui ennen muuta hänen löytönsä jo väitöskirjassaan *Sanctorum Communio* (1927), että kirkon pyhä yhteisö on primaarinen Raamatun lukemisen konteksti. Raamattu on Bonhoefferille ennen muuta kirkon kirja, ja kun kristityt lukevat sitä, he lukevat sitä uskon silmin. Myös ajan konteksti oli osaltaan korostusten takana. Antisemitismin vaikutus näkyi eksegetiikassa ja vaarana oli, että Vanhan testamentin tutkimus ja opetus poistettaisiin yliopistojen ja seminaarin opetusohjelmasta. Osoitus Bonhoefferin rohkeudesta oli se, että hän luennoi lukukaudella 1932/1933 Geneksen luvuista 1–3. Dogmaattisen teologian näkökulmasta hänen tekonsa oli samaten rohkea, koska teologiaa ei tehty yleensä Raamatun tekstien tutkistelun kautta. Hän otti riskin myös siitä näkökulmasta, että tunkeutui alueille, joissa hänellä ei ollut akateemisesti osoitettua pätevyyttä. Päätös oli rohkea myös siinä

mielessä, että tammikuussa 1933 Adolf Hitler nimettiin valtakunnankansleriksi.¹⁹

Dogmaattinen ja historiallinen metodi kuuluvat raamatuntulkinnassa yhteen

Koska Bonhoefferin raamatunkäyttö on perustavan tärkeää hänen spiritualiteettinsa ymmärtämiselle ja koska kysymys Raamatun hengellisestä käytöstä puhuttaa myös tänään – ongelmana ja mahdollisuutena –, keskustelen vielä hieman laajemmin Bonhoefferin raamatuntulkinnan ja -käytön periaatteista sekä siitä, miten hän sijoittuu aikansa eksegeetisiin ja raamatuteologisiin virtauksiin nähden ja nykyiseen akateemiseen keskusteluun Raamatun teologisesta ja kirkollisesta tulkinnasta.

Bonhoeffer näki jo nuoruudentyössään ”Historiallisesta ja pneumaattisesta raamatuntulkinnasta” (1927) *Albert Schweitzerin* ja *Franz Overbeckin* kritiikin osoittaneen Jeesus-tutkimuksen ensimmäisen aallon ja Uuden testamentin johdanto-oppien heikkouden. Tämä tarjosi eksegeettisesti perustellun argumentin uudelle raamatuteologisesti orientoituvalla työskentelyllä ajatellen esimerkiksi Raamatun kaanonin teologista ymmärtämistä. Pohjimmiltaan oli kyse historian ja hengen tai kirjaimen ja hengen, Raamatun ja ilmoituksen, ihmisen sanan ja Jumalan sanan välisestä suhteesta. Filosofis-metodologisesti Bonhoeffer näki 1700–1800-luvun historiallisen kritiikin yleisperiaatteiden nojanneen luonnontieteellis-mekanistiseen maailmankuvaan ja käyttäneen lähinnä luonnontieteellisiä tiedon metodeja. Kaikki dogmaattiset sidonnaisuudet tuli sulkea pois. ”Tietävä subjekti” ja ”tiedetty objekti” tuli erottaa, jotta tiedosta saataisiin yleispätevää. Hän havaitsi historiallisen raamatuntutkimuksen samalla sivuuttavan uuden psykologisen tutkimuksen tulokset ymmärtämisen luonteesta, jotka edistivät merkittävästi historiallista tietämystä.²⁰

Bonhoeffer itse pyrki osoittamaan tarpeen pitää historiallinen ja ”pneumaattinen” raamatuntulkinta yhdessä: *Kaiken pneumatikan ensimmäinen peruslause on, että Raamattu ei ole vain sana Jumalasta, vaan Jumalan sana itse, so. jotenkin on tähän liitettävä ilmoituksen ratkaiseva käsite; kun ilmoitus löydetään, tapahtuu*

16 DBWE 9, 286. Vrt. Bammel 2007, 40: ”Die Kanonkrise führt dann in eine Glaubenskrise, müssen wir heute hinzufügen.”

17 DBW 14, 147.

18 DBW 9, 316.

19 Plan 2014, 50. Vrt. Karttunen 2004.

20 DBW 9, 306–307.

merklistä: ihminen asettaa tämän voimaan itselleen, menneestä tulee nykyisyyttä tai pikemminkin, ihmisen tunnustaa Jumalan sanan samanaikaisuuden ja ylijäallisuuden.²¹

Bonhoeffer pitää virheenä etsiä Raamatun ulkopuolelta kriteeriä sen totuuden osoittamiselle – oli se sitten hengellinen elämys tai sanainspiraatio-oppi tai mieli-valtaisesti käytetty allegorinen tai typologinen metodi, psykologinen vaikutus tai kirkko instituutioon. Raamattu itsekin voi muodostua välineeksi esineellistää ilmoitus, joten Bonhoeffer painottaa: "...Ei Raamattu koeta ilmoituksena, vaan asia, josta on kyse". Raamatun ymmärtämiseen Jumalan sanaksi tarvitaan Henkeä, joka puolestaan saadaan vain Raamatusta. Liikutaan siis kehässä. Jos Raamatussa puhuu todella Jumala, vain Jumala voi sen kuulla. "Henki sanasta ja sana Hengestä." Tietämisen objektin tulee luoda subjektiin orgaaneja tietämisen mahdollistamiseksi. Toisin sanoen objektista täytyy tulla subjekti: Jumalasta tulee Pyhä Henki. Lukija "inspiroituu" ja tapahtuu illuminaatio. Bonhoeffer viittaa Augustinuksenunaan: "Et etsiä minua, jos et olisi jo löytänyt minua". Vain tällöin voidaan puhua "yksiselitteisen kirjaimellisesta" Raamatun ymmärtämisestä Lutherin tarkoittamassa mielessä, jolloin Raamattu selittää itse itseään: *scriptura sacra est sui ipsius interpres*. Vain sisältä päin voidaan nähdä ja ymmärtää.²²

Bonhoeffer ei ole kuitenkaan biblisisti vaan alleviivaa, että Raamattu on olemukseltaan "kirkon kirja" ja että luterilainen kirkko on sidottu Raamattuun ja tunnustukseen sekä Augustanan 28 artiklan mukaisesti piispan viran jumalalliseen oikeuteen saarnata evankeliumia, mikä pitää sisällään oppi- ja kirkkokurin.²³

Sana-käsitettä analysoimalla Bonhoeffer pyrkii löytämään yhteisen pohjan historialliselle ja dogmaattiselle metodille raamattuhermeneutiikassa. "Sana" on hänen mukaansa yhtäältä valmiiksi olemassa oleva ja sulkeutunut, toiselta puolen avoin ja elävä.²⁴ Jokainen sana ei tuo iankaikkisuutta keskellemme vaan ainoastaan se, joka sellaiseksi todistetaan iankaikkisuudesta käsin.

Hän tekeekin erottelun jokaisella sanalla olevan "asiasuhteen" ja "henkisuhteen" välillä.²⁵

Asiasuhde on sanan merkityksen ymmärtämisen edellytys ja yhteistä niin historiallis-psykologiselle kuin pneumaattiselle ymmärtämiselle. Raamatun pneumaattinen ymmärtäminen puolestaan avautuu Bonhoefferin mukaan siitä, että Jeesus Kristus kuvataan Raamatussa "Sanaksi". Tätä lähtökohtaa hän tarkastelee kaksiluonto-opin valossa. Jeesus on historiallinen ihminen, Kristus ikuisuudesta Jumalan Hengestä syntynyt, "aina elävä, läsnä oleva, mutta tullakseen ymmärretyksi Henkenä, hänen pitää tulla näkyviin kirjaimessa." Jeesus on "yksi Jumalan lukemattomista mahdollisuuksista, Kristus Henki itse". Kun Kristus ymmärretään Jeesuksesta käsin, menneestä tulee nykyisyyttä. Kyse ei ole yksittäisestä opista eikä ihmeestä, vaan kokonaisuudesta yksittäisen kautta. Näin jokaisesta sanasta käsin voidaan tarttua koko Kristukseen; jokaisesta sanasta tulee loputtoman syvä, Jumalan sanaa. Näin avautuvan ilmoituksen perusta on usko kolmiyhteiseen Jumalaan ja hänen toimintaansa. "Mutta ei liha eikä veri ilmoita ihmistä Kristusta Jumalan Pojaksi, vaan Isän Henki Pyhän Hengen kautta."²⁶

Raamattu on Bonhoefferin mukaan ymmärrettävä niiden kirjoittamaksi, joille Henki on ilmoittanut, että historiallisessa Jeesuksen persoonassa, keskellä tavanomaista elämää ilmoitus oli löydettävissä. Jumalan puhe välittyy ihmisten kautta, mutta emme kuule ihmisiä vaan Jumalaa, joka itse kuulee meissä. Silti sana paradoksaalisesti pysyy ihmisen sanana. Sen välittämiseen eteenpäin tarvitaan julistusta ja kirjallista kuvausta. Jokainen Hengen avaama sana, joka välittää kirjallisesti ymmärryksen tosiasioista on "Jeesuksen Kristuksen persoonan ruumiillinen kuva", joka on tiettyssä historiallisissa kuorissa ja "ajaa Kristusta" tavalla, jossa hän itse on läsnä todellisesti, "kuten katolisilla messu-uhrissa".²⁷ Toisin sanoen Bonhoefferin sanakäsitys on – Lutheria seuraten – vahvan sakramentaalinen.

21 DBW 9, 308.

22 DBW 9, 312–313.

23 DBW 14, 705–706. Vrt. DBW 3, 22: "Theologische Auslegung nimmt die Bibel als das Buch der Kirche und legt es also solches aus. Ihre Methode ist diese ihre Voraussetzung, ist fortwährendes Zurücklaufen vom Text (der mit allen Methoden philologischer und historischer Forschung zu ermitteln ist) zu dieser Voraussetzung. Das ist die Sachlichkeit der Methode der theologischen Auslegung"

24 Kirjassaan *Akt und Sein* (1930) Bonhoeffer kehitteli tätä tematiikkaa eteenpäin ja liitti sen kirkon yhteisön ja persoonan tai historiallisen ja nykyhetken väliseen dialektiikkaan sekä "toisia varten olemiseen". Ks. enemmän Karttunen 2004.

25 DBW 9, 315–316.

26 DBW 9, 315–316.

27 DBW 9, 315–317.

Tämä ei tarkoita historiallisen raamatuntutkimuksen tulosten hylkäämistä suoralta kädeltä. Hengelliselle raamatuntulkinnalle on silti kestävä tontti olla riippuvainen raamatuntulkinnan metodeista ja vaihtuvista tuloksista.²⁸ Usko ei halua eikä voi pyristellä eroon uskosta lihaksi tulleeeseen Sanaan. Kuitenkin paluu esimoderniin aikaan ei Bonhoefferin mukaan ole mahdollista, eikä historioitsijan totuudellisuuden taju salli vieraiden metodien holhousta: "...historiallisen [tutkimuksen] ajanjakson taakse ei kukaan meistä voi enää palata." Niinpä pneumaattisen ja historiallisen metodin tulee kulkea rinnakkain. Tällöin vastakkainasettelu pneumaattisen tulkinnan kanssa näyttää historiallisen metodin rajat. Pitkään liberaali dogmatiikka poimi Bonhoefferin mukaan sen, mitä historialliselta kritiikiltä jäi tähteeksi. Tuon tien ongelmat olivat esimerkiksi Schweitzer ja Overbeck osoittaneet.²⁹ Perussyy Bonhoefferin orientaatioon ei kuitenkaan ole ongelmissa, vaan positiivisissa tuloksissa. Molempien tulkintamenetelmien – historiallisen ja dogmaattisen – tavoitteena on lukea ihmisen sanaa asianmukaisesti esimerkiksi tekstikritiikin välinein. Tekstiä tulkita sitten sisällöllisesti. Kestävät tulokset tekstin välittymisestä tulee ottaa huomioon, mutta syntyhistoria ei vielä sano itse asiasta mitään. Niinpä metodit voi ja tulee Bonhoefferin mukaan yhdistää. Tekstin sisältöä tulkittaessa tulee ottaa huomioon myös tekstin välittymisen kultillinen luonne.³⁰

Näyttää siis siltä, että Bonhoefferille on äärimmäisen tärkeä se kristillisen tradition valtauoman oppi, että Raamattu tulee teologisesti ajatellen nähdä kanonisena ykseytenä. Kristillisestä näkökulmasta jo Vanhassa testamentissa Jumala on kolmiyhteinen: Isä, Poika ja Pyhä Henki. Vain siten Jumala voidaan nähdä Luojaksi, Lunastajaksi ja Pyhittäjäksi ja ymmärtää ihmisen olevan ruumiillis-sielullinen kokonaisuus. Pyhän Kolminaisuuden persoonat läpäisevät toisensa (*circumcessio*) tai, kuten Augustinuksen jälkeinen keskiajan teologia muotoili: Kolminaisuuden työt ulospäin ovat

jakamattomat (*opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*). Siksi kristitty voi lukea Vanhaa testamenttia Jumalan sanana itselleen. Vain siksi on oikeastaan myös raamatullinen rukouselämä kristillisessä jumalanpalveluselämässä mahdollista, koska Psalmien kirja on jumalanpalvelusrukouksen peruskirja. Kun myös Vanha testamentti ymmärretään Jumalan sanaksi, voidaan viime kädessä rakentaa ja ylläpitää läheistä suhdetta juutalaisten ja kristittyjen välillä – Messias-uskon erosta huolimatta.

Raamatun ja Kristus-keskeisyyden korostaminen kuuluvat siten erottamattomasti yhteen. Raamattua tulee tulkita Raamatulla, niin että Kristus-sanoma on päällimmäisenä, niin että samalla voidaan ottaa tosissaan Raamatun kokonaissanoman toiseus ja "vieraus":

Hylkäämme kaikki yritykset erottaa Jumalan sana ja ihmissana oman järjen tai oman hurskaan kokemuksen mielivaltaisilla perusteilla. Lutherin lause, että pyhä Raamattu on Jumalan sanaa silloin, kun se ajaa Kristusta, ei anna tilaa mielivaltaiselle valinnalle Raamatun käytössä. Koko Raamattu, kuten se on kaanonissa koottu yhteen, ajaa Kristusta. Mutta Pyhä Henki ilmoittaa meille Kristuksen Raamatussa, missä ja milloin hän haluaa. Pyhä Henki, joka puhuu pyhän Raamatun sanan kautta meille, on aina koko Raamatun henki eikä sitä voida siksi koskaan vaihtaa hurskaaseen kokemukseen, joka valitsee Raamatusta oman mielihalunsa mukaan. Pikemminkin on syytä ajaa Raamatun Herra, Kristus, siellä Raamattua vastaan, missä Raamattu on vaarassa tulla ajetuksi Kristusta vastaan. Mutta tämä vapaus pyhää Raamattua vastaan syntyy ainoastaan taipumisesta koko Raamatun sanan alle. Tämä nöyrä taipuminen on ilmaus tiedosta, että Jumalan sana ei ole koskaan minun vallassani, vaan Jumalasta käsin sillä on valta minuun, että Jumalan sana on yhä uudelleen minulle vieras sana. (Vrt. Vorrede zum Jakobusbrief. 1522.)³¹

28 Vrt. samansuuntaisesti esim. Veijola 1998, 24–25: "Raamatun tekstien ajankohtainen merkitys ei ole identtinen niiden historiallisen merkityksen kanssa" ja "Kirkon uskoa ei voida sitoa siihen, mitä tieteen piirissä kulloinkin tapahtuu." ja Smit 2015.

29 Myös esimerkiksi Veijola 1998, 9 viittaa Overbeckin johtopäätökseen, ettemme voi kirjoittaa Uuden testamentin johdanto-oppia, koska "varhaiskristillisyyden elää meille vielä kirjoissa, mutta sellaisissa kirjoissa, joiden kirjoittajista me emme tiedä oikeastaan mitään."

30 DBW 9, 317–318.

31 DBW 12, 368: „Wir werfen jeden Versuch, nach willkürlichen Gründen der eigenen Vernunft oder des eigenen frommen Erlebens Gottes Wort und Menschenwort in der Heiligen Schrift zu sondern. Luthers Satz, dass die Heilige Schrift Gottes Wort sei, wo sie Christum treibt, gibt keineswegs einem willkürlichen Wählen in der Schrift Raum. Die ganze Schrift, wie sie im Kanon zusammengefaßt ist, treibt Christum. Aber der heilige Geist offenbart uns Christus in der Schrift, wo und wann er will. Der heilige Geist, der durch ein Wort der heiligen Schrift zu uns spricht, ist immer der Geist der ganzen heiligen Schrift und kann darum nie mit dem frommen Erleben, das aus der Schrift nach eigenem Gefallen auswählt, verwechselt werden. Vielmehr geht es darum, den Herrn der Schrift, Christus, dort gegen die Schrift zu treiben, wo die Schrift in der Gefahr ist, gegen Christus getrieben zu werden. Aber diese Freiheit gegen die heilige Schrift entsteht allein durch die Beugung unter das ganze Schriftwort. Diese demütige Beugung ist der Ausdruck der Erkenntnis, dass Gottes Wort nie in meiner Gewalt steht, sondern von Gott her Gewalt über mich bekommt, dass Gottes Wort immer wieder für mich das fremde Wort ist. (Vgl. Vorrede zum Jakobusbrief. 1522.)“

Bonhoefferin mukaan on siis kiellettyä erottaa mielivaltaisen subjektivistisesti Jumalan sanan ja ihmis-sanan välillä Raamatussa. Hän näyttää käyttävän myös tässä hänelle muutenkin tärkeää kristologisen dogmin, Khalkedonin paradoksin logiikkaa. Kaanon kaanonissa on hänellekin "was Christum treibet", mutta tämä lause ei sulje pois sitä, että Raamattu on kokonaisuudessaan Jumalan sanaa. "Henki ilmoittaa meille Kristuksen Raamatussa, missä ja milloin hän haluaa" – tämä ei anna sijaa mielivaltaiselle uskonnolliselle individualismille. Atomismi merkitsee heresiaa, ja siksi Bonhoeffer korostaa: "Pikemminkin on syytä ajaa Raamatun Herra, Kristus, siellä Raamattua vastaan, missä Raamattu on vaarassa tulla ajetuksi Kristusta vastaan." Kokonaisuushan on enemmän kuin osiensa summa.

Johtopäätöksenä tästä voisi todeta, että vapaus Raamatun tulkinnassa tarkoittaa vapautta, joka on sidottu kaanoniin ja jonka viimeisenä kriteerinä on "was Christum treibet". Moneus ja ykseys kuuluvat siis polyfonisesti yhteen, mutta äänet, jotka rikkovat suhteen toisiin aksentteihin, eivät ole raamatullisia.

Määritellessään aikansa historiallis-kriittisen eksegeetiikan rajoja Bonhoeffer näyttää ennakoineen viimeaikaista keskustelua kaanonin merkityksestä raamatututkimukselle. Esimerkiksi roomalaiskatolisessa tutkimuksessa kaanonin merkityksen painottaminen näyttää olevan nouseva trendi. Näin on osin myös protestanttisessa raamatututkimuksessa. Tämä johtuu osaltaan kirjallisuustieteen menetelmien omaksumisesta eksegeetikassa.³² Historiallisen Jeesuksen etsinnän ensimmäisen aallon jälkeen Bonhoeffer ei edennyt samaan suuntaan kuin *Rudolf Bultmann*, *Gunther Bornkamm* tai *Ernst Käsemann* reduktionistisessa Jeesuksen "yhden yksittäisen sanoman" etsimisessä ja Raamatun todistuksen erilaisten näkökulmien tulkitsemisessa "kaaoksena" tai "hämmäntävänä epäjärjestyksenä". Sen sijaan hän edusti "kolmatta aaltoa" pyrkiessään löytämään ja artikuloimaan raamatullisen todistuksen koherenttisuutta ja hylätessään vallitsevan historiallisen skeptismin ja reduktionismin, kun hän käsitteli Jeesuksen elämää ja julistusta.³³

Voidaan jopa sanoa, että Bonhoeffer ennakoi historiallisen Jeesuksen etsinnän postkriittistä "neljättä aaltoa", kun hän painottaa korkeaa kristologiaa, joka antaa ykseyttä eri raamatullisille viitteille ja näkökul-

mille, jotka liittyvät Jeesukseen. Lisäksi hän pyrki asettamaan Jeesuksen Vanhan testamentin ja juutalaisuuden maailmaan. *Josef Ratzingerin* tapaan hän esittää, että historiallis-kriittinen ja systemaattinen käsitteellinen lähestymistapa tulee yhdistää uudella tavalla. Kuten *Michael Welker* johtopäätöksessään vetää yhteen, tästä avautuu sekä uusia historiallisia että uusia teologisia näkökulmia.³⁴

Bonhoeffer liittyi siis niin Lutheriin kuin klassiseen kristilliseen perinteeseen tulkitsemalla Raamattua uskon ja kirkon kirjana, kuten meidän päivinäimme esimerkiksi juuri paavi Benedictus Jeesus-kirjojensa trilogiassa. Teologisesta tavasta tarkastella Raamattua post-kriittisesti on puhuttu esimerkiksi juuri Jeesus-tutkimuksen neljännen aallon nimellä. Teemasta on protestanttiselta puolelta kirjoittanut vaikkapa mainittu Heidelbergin yliopiston emeritusprofessori Michael Welker. Keskustelua siis käydään raamatututkimuksen uusien, kirjallisuustieteellisesti virittyneiden ja muiden uusien metodien innoittamana myös systemaattisen ja kirkollisen raamatutulkinnan välillä, ja se näyttää olevan maailmalla jopa vauhdittumassa.

32 Veijola 2004, 53–71. Kaanonin uudelleen löytämisestä merkityksellisenä kirjallisena ja eksegeettisenä ilmiönä ks. esimerkiksi Smit 2015,2. Ks. myös Peter-Ben Smit: *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis* (Brill, 2015).

33 Welker 2013, 70–71.

34 Welker 2013, 74–81.

Lähteet ja kirjallisuus

BAMMEL, CHRISTINA-MARIA

2007 Bonhoeffer's Verständnis der Heiligen Schrift in der Schule Martin Luthers – teoksessa: Bonhoeffer und Luther. Zentrale Themen ihrer Theologie. Hg. von Klaus Grünwaldt/Christiane Tietz/Udo Hahn. VELKD. S. 33–54.

BONHOEFFER, DIETRICH

1989 Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1–3. DBW 3, Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. Gütersloher Verlagshaus.

1986 Jugend und Studium 1918–1927. DBW 9, Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt. Gütersloher Verlagshaus.

1997 Berlin 1932–1933. DBW 12, Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. Gütersloher Verlagshaus.

1996 Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937. DBW 14, Hg. von Eberhard Bethge, Ernst Feil, Christian Gremmels, Wolfgang Huber, Hans Pfeifer, Albrecht Schönherr, Heinz Eduard Tödt und Ilse Tödt. Gütersloher Verlagshaus.

FORD, DAVID F.

2003 Holy Spirit and Christian spirituality – teoksessa: The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Ed. by Kevin J. Vanhoozer, s. 269–290.

KARTTUNEN, TOMI

2004 Die Polyphonie der Wirklichkeit. Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffer's. Joensuu yliopiston teologisia julkaisuja 11.

2007 Die Luther-Lektüre Dietrich Bonhoeffer's – teoksessa: Bonhoeffer und Luther. Zentrale Themen ihrer Theologie. Hg. von Klaus Grünwaldt/Christiane Tietz/Udo Hahn. VELKD. S. 9–32.

MÜLLER, GERHARD LUDWIG

2010 Dietrich Bonhoeffer begegnen. Zeugen des Glaubens. Sankt Ulrich Verlag.

OCHS, PETER

2001 Postcritical Biblical Interpretation – teoksessa: Handbook of Biblical Criticism, Third Edition, revised and expanded, ed. Richard N. Soulen, R. Kendall Soulen, Westminster John Knox Press, s. 139–140.

PLANT, STEPHEN

2014 Taking Stock of Bonhoeffer. Studies in Biblical Interpretation and Ethics. Routledge.

SMIT, PETER-BEN

2015 From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis. Brill.

VEIJOLA, TIMO

1998 Teksti, tie ja usko : epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkimuksia ajankohtaisista aiheista. Suomen eksegeettinen seura: Helsinki.

2004 Kanons tillkomst och teologiska betydelse, teoksessa: Bibeln och kyrkans tro i dag. Kyrkans forskningscentrals publikationer 88, s. 52–70.

WELKER, MICHAEL

2013 God the Revealed. Christology. Erdmanns.

Katolisen raamattuteologian kirjo on siinä määrin laaja, että olen tähän esitykseen valinnut vain muutamia uudempia näkökulmia, joita voi pitää leimallisesti katolisina. Käytännössä niissäkin on luonnollisesti useita yhtymäkohtia sekä luterilaiseen että ortodoksiseen perinteeseen. Olen pyrkinyt tarkentamaan katolista näkökulmaa siten, että se ei määriy teologien tai eksegeettien tunnustuksellisen identiteetin perusteella, vaan siten, että katolista raamattuteologiaa on ennen kaikkea sellainen teologia, joka on tiiviissä yhteydessä Vatikaanin 2. kirkolliskokouksen opetukseen Raamatusta. Esitys rakentuu näin ollen kahdesta pääosasta. Ensin selitän lyhyesti, miten Raamattu ymmärretään Vatikaanin 2. kirkolliskokouksen dogmaattisessa konstituutiossa jumalallisesta ilmoituksesta (*Dei Verbum*, lyhyemmin DV). Sitten annan kaksi esimerkkiä sellaisesta raamattuteologian suuntauksesta tai näkökulmasta, jotka näyttävät selvästi kumpuavan *Dei Verbumin* näkemyksestä koskien jumalallista ilmoitusta.

1. Ilmoitus ja Raamattu dogmaattisessa konstituutiossa *Dei Verbum*

Vatikaanin 2. kirkolliskokouksen dogmaattinen konstituutio *Dei Verbum* (1965) on vähäisestä pituudestaan huolimatta konsiilin tärkeimpiä asiakirjoja. Se otti katolisen kirkon fundamentaaliteologiassa suuria askelia, joiden vuoksi se on yhä erittäin ajankohtainen ja mietiskelemisen arvoinen. Sen lisäksi, että se korosti Raamatun ensisijaisen tärkeyttä asemaa sekä akateemisessa teologiassa että kirkon elämän eri muodoissa, se tarjosi vankan ja tarkasti mietityn kokonaisvision sekä jumalallisen ilmoituksen että Pyhien Kirjoitusten olemuksesta, antaen täten väljän mutta varman perustan nykyaikaiselle raamattuteologialle. Tässä esityksessä en yritä edes tiivistää konstituution keskeisiä opetuksia, vaan keskityn kahteen kysymykseen: missä suhteessa Raamattu on jumalalliseen ilmoitukseen ja mikä rooli Raamatulla on ilmoituksen välittämisessä.

Ensimmäinen kysymys koskee siis *itse ilmoitusta* (vrt. DV, 1. luku). *Dei Verbum* tekee nimittäin hienovaraisen, mutta tärkeän erottelun ilmoituksen ja Pyhien Kirjoitusten välillä. Tämän vuoksi onkin huomattava, että suomen kielen sana *ilmoitus* on hieman hankala

tässä yhteydessä, koska se tuo mieleen toisenlaisia assosiaatioita kuin fundamentaaliteologian perinteinen termi *apokalypsis* tai *revelatio*. Ilmoitus tuntuu viittaavan viestiin, joka on luonteeltaan ennen kaikkea informatiivinen. Sen sijaan *revelatio* tarkoittaa jonkinlaista paljastusta, ikään kuin salaisuuden peittävän hunnun poistamista. Molemmissa sanoissa on toki rajansa, eikä *Dei Verbumin* lähestymistapa ole luonteeltaan etymologinen. Olennaista on kuitenkin se, että sen mukaan jumalallinen ilmoitus ei rajoitu informatiiviseen viestiin (vaikka siihen sisältyy myös kyseinen ulottuvuus). Se määrittelee ilmoituksen käsitettä laajalla kuvauksella:

"Hyvyydessään ja viisaudessaan Jumala on tahtonut ilmoittaa itsensä ja tehdä tietäväksi tahtonsa salaisuuden (vrt. Ef. 1:19), jonka avulla ihmisillä Kristuksen, lihaksi tulleen Sanan, kautta olisi pääsy Pyhässä Hengessä Isän tykö ja heidät tehdään osallisiksi jumalallisesta luonnosta (vrt. Ef. 2:18; 2 Piet. 1:4). Tässä ilmoituksessa näkymätön Jumala (vrt. Kol.1:15; 1 Tim. 1:17) rakkautensa ylenpalttisuudesta puhuttelee ihmisiä kuin ystäviään (vrt. 2 Moos. 33:11; Joh. 15:14-15) ja vaeltaa heidän keskuudessaan (Bar. 3:38) kutsuakseen ja liittääkseen heidät yhteyteen itsensä kanssa. Tämä ilmoituksen taloudenhoito toteutui kiinteästi toisiinsa liittyvin teoin ja sanoin siten, että Jumalan pelastushistoriassa suorittamat teot osoittavat ja vahvistavat sanojen kuvaaman opin ja todellisuuden, kun taas sanat julistavat tekoja ja valaisevat niihin sisältyvän salaisuuden. Tämän ilmoituksen ilmentämä syvä totuus Jumalasta ja ihmisten pelastuksesta säteilee meille Kristuksessa, joka on samalla koko ilmoituksen välittäjä ja täyteys." (DV 2)

Tämä varsin yleisluontoinen kuvaus korostaa ensinnäkin sitä, että jumalallisen ilmoituksen *sisältö* ei ole vain jokin viesti koskien Jumalaa, vaan sen ensisijainen sisältö on *Jumala itse* – ja sen lisäksi hänen *tahtonsa salaisuus* koskien ihmisten pelastusta ja jumalallistumista Kristuksessa. Kristus on "koko ilmoituksen välittäjä ja täyteys": luonnollisesti hän on hänen lihaksi tuloaan edeltävien ilmoituksen vaiheiden kohde ja täyttymys, mutta lisäksi *hän itse* on jumalallisen olemuksensa vuoksi ilmoituksen täyteys. Toisin sanottu-

na ilmoitus ei ole yksinomaan viesti tai oppi koskien Kristusta, vaan Kristus itse.

Tällä tavoin ymmärrettynä jumalallinen ilmoitus on paitsi informatiivista myös performatiivista ja transformatiivista Jumalan sanaa, jonka täyteys on Jumalan ikuinen Sana. *Dei Verbum* avaa tätä näkökulmaa seuraavasti, hyödyntäen Vanhalle testamentille ominaista tapaa kuvata Jumalan tekoja puheen muodossa, puheen, joka luo ja muokkaa todellisuutta: "Jumala, joka Sanansa avulla kaiken luo (vrt. Joh. 1:3) ja ylläpitää, antaa ihmisille luomakunnassaan jatkuvan todistuksen itsestään (vrt. Room. 1:19–20); haluten avata tien taivaalliseen autuuteen hän lisäksi alusta alkaen ilmaisi itsensä kantaisille. Heidän lankeemuksensa jälkeen hän luvattuaan vapahduksen nosti heidät pelastuksen toivoon (vrt. 1 Moos. 3:15) ja piti keskeytymättä huolta ihmissuvusta antaakseen iankaikkisen elämän kaikille niille, jotka hyvässä työssä kestävinä etsivät pelastusta (vrt. Room. 2:6–7). Aikanaan hän kutsui Aabrahamin tehdäkseen hänestä suuren kansan (vrt. 1 Moos. 12:2). Patriarkkojen jälkeen hän Mooseksen ja profeettojen välityksellä opetti tätä kansaa tuntemaan hänet ainoana elävänä ja tosi Jumalana, kaitsevana Isänä ja vanhurskaana tuomarina, sekä odottamaan luvattua Pelastajaa, näin valmistuen kautta vuosisatojen tietä evankeliumille." (DV 3)

Tässä on huomionarvoista se, että asiakirja ei samasta ilmoitusta Vanhan testamentin kirjoituksiin, vaikka antaakin ymmärtää niiden olevan ratkaiseva lähde ilmoituksen tuntemiseen. Se viittaa yleisemmin *Jumalan tekoihin*, määrittelemättä toisaalta tarkemmin sitä, mistä kaikesta ne koostuvat. Teksti viittaa ensin luomiseen ja luomakuntaan jatkuvana todistuksena Jumalasta. Sitten se sanoo Jumalan ilmaiseen itsensä kantaisille, kutsuneen Abrahamin sekä opettaneen Israelin kansaa Mooseksen ja profeettojen välityksellä. Teksti jättää avoimiksi monia yksityiskohtia siitä, miten kaikki tämä tapahtui. On kuitenkin huomattavaa, että teksti ei viittaa suoraan ihmeellisiin tapahtumiin Jumalan tekoina (vaikkei se toki niitä kiistä), vaan pikemminkin se keskittyy siihen, että tavalla tai toisella Jumala oli aktiivisessa, läheisessä ja tiedollisessa suhteessa luotuihinsa.

Taustalla voidaan ajatella vaikuttavan perinteisen, muun muassa Tuomas Akvinolaisen muotoileman profeettallisen ilmoitusteorian, jossa profetian pääasiallinen ilmoitusulottuvuus on *Pyhän Hengen sisäinen valo*, joka antaa profeetalle kyvyn oikein tulkita aikansa tapahtumia (tai menneitä tapahtumia) sekä ennakoita tulevia. Hengen antaman valon ansiosta profeetta (joka termi ymmärretään tässä laajasti) kykenee puhumaan tai kirjoittamaan Jumalan toivomalla

tavalla – välittäen myös sellaista ymmärrystä, jonka merkityksestä tai implikaatioista hän itse ei ole välttämättä tietoinen. Eikä hän ole välttämättä tietoinen Pyhän Hengen antamasta avusta, sillä hänen tietoisuutensa ei kohdistu Jumalan valoon vaan asioihin, jotka ovat (ainakin osittain) tiedettävissä myös ilman Hengen valoa. Tätä teemaa *Dei Verbum* käsittelee luvussa 3 (Pyhän Raamatun jumalallisesta inspiraatiosta ja tulkitsemisesta), joka opettaa kirkon pitävän kano-nisia Pyhiä Kirjoituksia "Pyhän Hengen innoituksesta kirjoitettuin", kuitenkin ihmisten toimesta, "joiden hän antoi käyttää omia kykyjään ja voimiaan, niin että he hänen vaikuttaessaan heissä ja heidän kauttaan toimivat kirjoittajina sanan oikeassa merkityksessä pannen kirjaan kaiken sen ja ainoastaan sen, mitä hän tahtoi." (DV 11) Raamattu todella sisältää informatiivisen viestin, joka on täysin totuudellinen. Sen totuudellisuus ja erehtymättömyys määrittellään muun muassa Augustinusta ja Akvinolaista seuraten soteriologisen periaatteen kautta: "Koska kaikkea, mitä inspiroidut kirjoittajat eli hagiografit vakuuttavat, on pidettävä Pyhän Hengen vakuuttamana, niin on tunnustettava Raamatun opettavan horjumattomasti, uskollisesti ja erehtymättömästi sen totuuden, jonka Jumala meidän autuutemme vuoksi on tahtonut saada Raamattuun kirjoitetuksi." (DV 12)

Palataan kuitenkin aiempaan näkökulmaan, jossa tähdennettiin sitä, että *Dei Verbum* erottelee hienovaraisesti toisistaan itse ilmoituksen ja sen välittämisen. Hieman asiakirjaa tulkiten voidaan sanoa, että jumalallisen ilmoituksen ensisijainen merkitys on luonteeltaan *teofaninen*. Ilmoitus on Jumalan vaikuttavaa läsnäoloa, joka luo sekä uudelleen luo ja muokkaa todellisuutta. Tämä elementti näkyy selvimmin kuvauksessa Kristuksesta ilmoituksen täyteytenä: "Puhuttuaan monesti ja monella tapaa profeettain kautta Jumala 'on näinä viimeisinä päivinä puhunut meille Pojan kautta' (Hepr. 1:1–2). Hän lähetti näet Poikansa, ikuisen Sanan, joka valaisee kaikki ihmiset, jotta tämä asuisi ihmisten keskuudessa ja kertoisi heille Jumalan sisimmästä olemuksesta (vrt. Joh. 1:1–18). Jeesus Kristus siis, lihaksi tullut Sana, joka oli lähetetty 'ihmisenä ihmisten tykö',[3] 'puhuu Jumalan sanoja' (Joh. 3:34) ja täyttää pelastuksen työn, jonka Isä oli antanut hänen suoritettavakseen (vrt. Joh. 5:36; 17:4). Sen tähden hän – 'Joka näkee hänet, näkee myös Isän' (vrt. Joh. 14:9) – koko läsnäolollaan ja ilmestyksellään, sanoilla ja teoilla, merkeillä ja ihmeillä, mutta varsinkin kuolemallaan ja kunniakkaalla ylösnousemuksellaan kuolleista ja lopulta totuuden Hengen lähettämisellä täyttää, täydentää ja jumalallisin todistuksin vahvistaa ilmoituksen, nimittäin sen, että Jumala on meidän kanssamme vapahtaakseen meidät synnin ja kuole-

man pimeydestä ja herättääkseen meidät iankaikkiseen elämään." (DV 4)

Tämä näkökulma herättää väistämättä kysymyksen: jos ilmoituksen täyteys on Kristus itse, miten sitä – eli häntä – on mahdollista välittää eteenpäin? Ei kai Kristus voi jumalallisessa luonnossaan mahtua inhimillisiin kirjoituksiin? Jos tämä ilmoitus on tarkoitettu kaikille, ovatko myöhemmät sukupolvet auttamattomasti heikommassa asemassa jumalalliseen ilmoitukseen nähden? *Dei Verbum* ei tätä ongelmaa eksplisiittisesti pohdi, mutta sen 2. luku koskee jumalallisen ilmoituksen eteenpäin välittämistä, jossa asiaa kuvataan seuraavasti: "Suurella hyvytyksellään Jumala päätti, että se, minkä hän oli ilmoittanut kaikkien kansojen pelastukseksi, olisi säilyvä kautta aikojen kokonaisuutena ja että se välitettäisiin edelleen kaikille sukukunnille. Sen vuoksi Herra Kristus, jossa korkeimman Jumalan koko ilmoitus saa täyttymyksensä (2 Kor. 1:20; 3:16–4:6), antoi apostoleille käskyn saarnata kaikille – näin jakaen heille jumalallisia lahjoja – koko pelastavan totuuden ja elämänohjeiden lähteenä sitä evankeliumia, joka aikoinaan oli luvattu profeettain kautta ja jonka hän itse oli täyttänyt ja omalla suullaan julistanut. Tämän käskyn täyttivät uskollisesti toisaalta apostolit, jotka suullisella julistuksellaan, esimerkiksiään ja säädöksissään välittivät sen, minkä he olivat saaneet joko itse Kristuksen suusta eläessään hänen kanssaan ja nähdessään hänen toimivan taikka olivat oppineet Pyhän Hengen innoituksesta, toisaalta ne apostolit ja apostoliset miehet, jotka saman Hengen innoittamina tallensivat pelastuksen sanoman kirjoihin. Jotta evankeliumi säilyisi Kirkossa täydellisenä ja elävänä, apostolit asettivat piispat seuraajikseen jättäen heille "oman opetuspaikkansa". Tämä pyhä traditio ja kummankin testamentin pyhä Raamattu ovat siis ikään kuin kuvastin, jossa Kirkko maan päällä vaeltaessaan tutkistelee Jumalaa, jolta se saa kaiken, kunnes se pääsee näkemään hänet kasvoista kasvoihin sellaisena, kuin hän on (vrt. 1 Joh. 3:2)." (DV 7)

Tämä kuvaus ei vielä täysin vastaa esitettyyn ongelmaan, mutta se tarjoaa ratkaisun avaimia korostaessaan sitä, että Raamattu ei ole ikään kuin taivaasta pudonnut tuote, vaan kirkon kirja, joka on osa kirkon traditiota kirkon elämässä. *Katolisen kirkon katekismus* (n. 108) huomauttaakin, että "kristillinen usko ei ole 'kirjauskonto' [tai 'kirjan uskonto']. Kristinusko on Jumalan 'Sanan' uskontoa, Sanan joka ei ole 'kirjoitetun, mykän sanan, vaan ihmiseksi tulleen, elävän Sanan uskontoa'. Kristuksen, elävän Jumalan ikuisen Sanan, täytyy avata Pyhällä Hengellä meidän henkemme 'ymmärtämään kirjoitukset', jotta ne eivät jäisi kuolleeksi kirjaimeksi." Pyhän Hengen avulla kirkko

ei välitä pelkkää opetusta Kristuksesta, vaan koko Kristuksen ja hänen pelastavan läsnäolonsa.

2. Liturginen raamattuteologia

Edelliseen jaksoon sisältyvä käsitys jumalallisesta ilmoituksesta ja Raamatusta on vain yleisluontoinen perusta. Otan nyt esille kaksi viime aikojen katolisessa raamattuteologiassa esiintynyttä näkökulmaa, joissa on pyritty kehittämään *Dei Verbumin* tarjoamia ratkaisuja. Ensimmäinen niistä on suuntaus, jota voidaan kutsua liturgiseksi raamattuteologiaksi. Sillä on yhtymäkohtia etenkin eräiden ortodoksien kehittämään eukaristiseen raamattuteologiaan.

Liturgisen raamattuteologian peruslähdekohta on se havainto, että kirkon traditiolla ei nykyteologiassa tarkoiteta pelkästään opillista edelleen välittämistä, vaan sen keskeisiä elementtejä ovat myös kirkon liturgia ja sakramentit. Liturgia ei ole pelkästään tradition osa-alue, joka tarjoaa tietoa kirkon uskosta välittämällä sitä eteenpäin (*lex orandi, lex credendi*). Se on lisäksi tradition keskeinen *konstitutiivinen* elementti, koska liturgia kirjaimellisesti välittää eteenpäin – ja tekee läsnä olevaksi – Kristuksen pelastavan voiman ja jopa hänet itsensä.

Tämä ajatus tarjoaa erityisen tavan tarkastella myös Raamattua. Liturginen näkökulma alleviivaa sitä, että Jumalan sanan ei tule jäädä kirjoitetuksi kirjaimeksi – eikä vastaavasti vain ääneen lausutuksi sanaksi – vaan sen tulee olla *tapahtuma*, joka tekee läsnä olevaksi Jumalan vaikuttavan ja todellisuutta muokkaavan puheen, sanan, jonka täyteys on Kristus. Sanan julistaminen on siksi aina liturginen tapahtuma, joka kutsuu kuulemaan sanan ja ottamaan sen vastaan, ja vastaanottaessa hyväksymään sanan itseensä niin kuin hyvään maahan, jossa sana voi kasvaa ja tulla asumaan kuin temppelissä. Kun sanan julistaja lausuu lopuksi *Verbum Domini* – "Tämä on Jumalan sanaa" – hän ei viittaa Jumalan *sanoihin* inhimillisinä sanoina (hän ei sano: "Nämä olivat Jumalan sanoja"), vaan hän viittaa aiemmin kuvattuun teofaniseen revelaatiotapahtumaan. Liturgian keskeinen tehtävä on historiallisten ilmoitustapahtumien *nykyistäminen* tai representatio merkityksessä *uudelleen läsnä olevaksi tekeminen*. Taustalla on juutalaisuudesta periytyvä anamneettinen käsitys, jossa muistaminen ei ole pelkkää subjektiivista muistelemista vaan yhteisön muistamista, jonka kautta tehdään läsnä olevaksi. Tämä juutalainen käsitys pääsiäisen muistamisesta on perusta kristilliselle ehtoollisliturgialle, jonka keskipiste ja huippu on pyhä eukaristia. Pyhä messu tekee läsnä olevaksi itse Kristuksen – ei vain hänen Persoonansa abstraktissa

mielessä, vaan myös Kristus-tapahtuman eli lopullisen pääsiäissalaisuuden (ristinkuoleman ja ylösnousemuksen).

Tämä kaikki ei tietenkään sulje pois Raamatun yksityistä lukemista tai tieteellistä eksegetiikkaa, mutta Raamattu on silti aidoimmillaan ja omimmillaan – ikään kuin ”oma itsensä” ja ”kotonaan” – kun sitä kuullaan osana kirkon liturgiaa. Raamatun kuulemisen liturginen konteksti auttaa kuulijaa näkemään syvemmin ja vastaanottamaan anteliaammin tämän sanan, jotta sanan julistaminen synnyttäisi todellisen ilmoitustapahtuman. Se johdattaa vastaanottamaan Kirjoitusten tavoitteen ja päämäärän, Kristuksen, joka tulee todellisesti läsnä olevaksi eukaristisessa liturgiassa. Näin tapahtuessa myöhemmät sukupolvet eivät ole heikommassa asemassa, koska Kristus-tapahtuman täysi toteutuminen ei rajoitu historialliseen menneisyyteen, vaan liturgiassa se on tässä ja nyt.

Kuvatulla näkökulmalla on useita mahdollisia seurauskia myös Raamatun tulkintaan. Yksi esimerkki koskee Raamatun liturgis-allegorista tulkintaa. Esitetyn käsityksen mukaan Raamattu on kokonaisuudessaan kirjoitettu liturgiaa (jumalanpalvelusta) varten; Raamatussa on aivan oleellisesti kyse liturgiasta (vaikkei toki yksinomaan liturgiasta). Tämä näkyy useissa Vanhan testamentin jaksoissa: Israel on Jumalan liturginen kansa, ja jopa luomiskertomus on verhottu liturgiseen kaapuun. Myös Uuden testamentin kirjoista löydetään runsaita liturgisia ja sakramentaalisia viittauksia, mikä ei ole yllättävää ottaen huomioon alkukirkon juutalaiset juuret ja käytännöt. Tämä näkökulma on palauttanut arvoonsa patristisen tulkinta-avaimen, niin sanotun mystagogisen eksegetiikan, joka tulkitsee koko Raamattua kristillisten sakramenttien valossa. Liturgisen raamattuteologian näkökulmasta tällainen tulkinta ei ole mielivaltaista allegoriaa, vaan juuri selkeää allegoriaa, joka on sisäänrakennettu Raamatun omaan logiikkaan ja tarkoitukseen. Mystagogia on oikeastaan vain laajennusta perustavanlaatuisemmasta typologisesta lukutavasta, joka vastaa jumalallisen ilmoituksen dynaamista lupaus/täyttymys-perusrakennetta. Typologian päämuoto on kristologinen, mutta sen laajennuksia ovat toisaalta ekklesiologinen typologia ja toisaalta liturgis-sakramentaalinen typologia. Kirkkoisien teologiassa kirkko ja sen sakramentit ovat Kristuksen eräänlaista laajentumista ajassa ja paikassa.

Toinen esimerkki siitä, miten liturginen raamattuteologia voi vaikuttaa Raamatun tulkintaan, on kysymys *parousiasta* eli Kristuksen tulemisesta. Liturginen näkökulma on (yhdessä varhaisten lähteiden tutkimusten kanssa) tuonut esille sen seikan, että jo alkukirkossa Kristuksen *parousia* käsitettiin kahdes-

sa toistaan täydentävässä merkityksessä, joista yksi on Kristuksen voittoisa tuleminen historian lopussa, toinen taas Kristuksen sakramentaalis-ruumiillinen tuleminen kirkon liturgiassa. Etenkin Ilmestyskirjan rakenne ja logiikka heijastelee tätä ajattelutapaa: alkuvaiheen liturgisia symboleita seuraavat lopunaikojen kuvaukset, ja lopuksi Henki ja morsian (kirkko) rukoilevat Kristusta tulemaan pian. Tämä näkökulma heijastelee yleisempää periaatetta, jonka mukaan eukaristinen liturgia suuntautuu samaan aikaan menneeseen ja tulevaan: toisaalta se nykyistää historiallisen menneisyyden, toisaalta se ennakoii eli tekee jo läsnä olevaksi eskatologisen tulevaisuuden.

3. Raamattu Jumalan kansan traditiona

Toinen katolisen raamattuteologian tärkeä teema on kysymys Raamatun ja tradition suhteesta. *Dei Verbumin* mukaan Raamattu ja traditio eivät tarkoita kahta toisistaan erillistä tiedon lähdettä, vaan Raamattu itse on keskeinen tradition muoto, ja toisaalta traditio laajemmassa mielessä on aina ilmoituksen tulkintaa. Tässä on analogia aiempaan teemaan. Liturginen anamneesi ei ole vain muistelemista, vaan läsnä olevaksi tekemää muistamista, jota voitaisiin siis kutsua *eläväksi muistoksi*. Vastaavasti traditio (sanon kirkollis-teologisessa merkityksessä) ei ole joukko ”perinteitä” tai ”perinnäisnäkömukusia”, vaan se on ilmoitustodellisuuden eteenpäin välittämistä ajassa ja paikassa, minkä vuoksi sitä kutsutaan *eläväksi* traditioksi. Itse asiassa traditio on yhtä kuin kirkon *elävä muisti*.

Ajatukseen traditiosta elävänä todellisuutena liittyy keskeisesti kysymys kirkon opin kehittymisestä. Tämä kysymys oli keskeinen koko Vatikaanin 2. kirkolliskokoukselle, ja se on yhä äärimmäisen ajankohtainen. *Dei Verbum* lausuu siitä muun muassa seuraavasti: ”Tämä apostoleilta peritty traditio jatkuu Pyhän Hengen avulla Kirkossa, sillä edelleenvälitettyjen tapahtumien ja sanojen käsittäminen kasvaa sekä niiden uskovien mietiskelyn ja tutkimuksen avulla, jotka kätkevät nämä sydämeensä (vrt. Luuk. 2:19 ja 51), että heidän kokemuksiensa hengellisten asioiden sisäisestä ymmärryksestä, samoin kuin niiden julistustyön kautta, jotka piispanviran jatkuvuuden mukana ovat saaneet totuuden varman armolahjan. Kirkko näet pyrkii jatkuvasti vuosisatojen kuluessa jumalallisen totuuden täyteyteen, kunnes Jumalan sanat käyvät siinä toteen.” (DV 8)

En tässä yhteydessä yritä avata eri teologien ehdottamia opin kehittymisen teoreettisia malleja; viittaan

vain siihen, miten pohdinta koskien opin kehittymisen dynamiikkaa vaikuttaa itse Raamatun ymmärtämiseen. Tätä koskevia näkökulmia on kehitellyt muiden muassa paavi Benedictus XVI, joka kiteyttää näkökulmaa seuraavasti *Jesus Nasaretilainen* -kirjansa ensimmäisen osan esipuheessa (Edita 2007). Hän toteaa ensin, että uudelleen tulkitsemisen dynaaminen prosessi on osa itse Raamatun historiallista kehitystä: "Moderni eksegetiikka on kuvannut, kuinka Raamatussa perimätietona välittyneet sanat niitä yhä uudelleen luettaessa kehittyvät pyhäksi kirjaksi: Vanhat tekstit otetaan uusissa tilanteissa uudelleen esiin, ne ymmärretään uudelleen, niitä luetaan uudelleen. Uudelleen ja edelleen luettaessa, vaivihkaa tarkentaen, syventäen ja laajentaen Raamattu kehkeytyy prosessissa, jossa sana vähin erin avaa sisäiset piilevät mahdollisuutensa. Ne ovat kuin siemenet jo valmiina odottamassa, mutta avautuvat vasta, kun uudet tilanteet, uudet kokemukset ja kärsimykset niin vaativat." (s. 15–16) Kyse ei kuitenkaan ole vain yksittäisten ajattelijoiden teorioista tai profeettojen näyistä, vaan kokonaisuudesta, jota itse Henki opastaa ja jonka todellinen subjekti on kirkko, Jumalan vaeltava kansa: "Yksittäiset Raamatun kirjat kuten Raamattu kokonaisuutenakaan eivät ole vain kirjallisuutta. Se elävä subjekti, jonka keskuudessa ja keskuudesta Raamattu on syntynyt ja jossa se elää, on vaeltava Jumalan kansa. Voisi sanoa, että Raamatun kirjat viittaavat kolmeen toisiinsa vaikuttavaan subjektiin. Ensiksikin on yksittäinen kirjoittaja tai kirjoittajaryhmä, jota meidän on kiittäminen tietyn tekstin olemassaolosta. Nuo kirjoittajat eivät kuitenkaan ole itsenäisiä kirjailijoita modernissa mielessä vaan osa yhteistä subjektiä, Jumalan kansaa, josta käsin ja jolle he puhuvat. Varsinaisesti siis Jumalan kansa on syvemmässä mielessä Raamatun kirjojen 'kirjailija'. Tämä kansa puolestaan ei ole oman itsensä varassa vaan tietää, että sitä johtaa ja puhuttelee Jumala itse – hän, joka ihmisten ja heidän ihmisyytensä kautta puhuu Raamatusta." (s. 17) Benedictus vielä alleviivaa Raamatun ja kirkon (laajassa historiallisessa mielessä) erottamatonta suhdetta: "Yhteys subjektiin, Jumalan kansaan, on Raamatulle elintärkeä. Yhtäältä Raamattu on Jumalalta saatu mittapuu ja kansaa ohjaava voima, toisaalta Raamattu kuitenkin elää vain ja juuri tässä kansassa, joka Raamatusta ylittää itsensä ja josta tästä syystä – syvimmässä mielessä lihaksi tulleen Sanan vaikutuksesta – tulee nimenomaan *Jumalan* kansa. Jumalan kansa – kirkko – on Raamatun elävä subjekti. Kirkossa Raamatun sanat ovat aina läsnä. Kansan kuuluu kuitenkin ymmärtää, että se saa oman itsensä Jumalalta, viime kädessä ihmiseksi tulleelta Kristukselta, ja että se antaa hänen johtaa, kaitsea ja opastaa." (s. 18)

Tämä käsitys Raamatun luonteesta tarjoaa useita kiinnostavia näköaloja Raamatun teologiseen ymmärrykseen, mutta nyt kiinnitän erityisesti huomiota siihen, että Raamatun kautta Pyhä Henki on vahvistanut tietynlaisen opin kehittymisen periaatteen, joka pätee itse Raamatun ymmärtämiseen ja tulkintaan. Raamatun sisäinen logiikka osoittaa, että Hengen innoittamat Kirjoitukset ovat täynnä tällaista kasvupotentiaalia, joka Hengen jatkuvan vaikutuksen ansiosta ei ole pysähtynyt Raamatun kirjoittamiseen, vaan jatkuu kirkon historiassa. Tämä ei tietenkään tarkoita, että myöhempi teologia ja kirkon virallinen opetus olisivat samalla tasolla kuin Raamatun kirjoitukset. Jumala on sitoutunut siihen dynamiikkaan, jonka hän on kirkolle uskonut, "eikä ole odotettavissa uutta julkista ilmoitusta ennen Herramme Jeesuksen Kristuksen kunniaakasta ilmestymistä (vrt. 1 Tim. 6:14; Tiit. 2:13)" (DV 4).

Toisaalta jokaisen uuden sukupolven ei tarvitse – eikä tule – aloittaa prosessia uudelleen alusta. Kyseessä on kumulatiivinen kehitysprosessi, ikään kuin lihaksi tulemisen prosessi. Uudempi tulkinta nojaa aiempaan ja ammentaa sen saavutuksista. Aiemmalla traditiolla on aina tietty erityisasema, ei arkaismin vuoksi vaan ilmoituksen dynaamisen kasvuprosessin vuoksi, joka muokkaa mutta ei tuhoa. *Dei Verbum* kuvaa tätä periaatetta näin: "Pyhien isien lausunnot todistavat tämän tradition elävöittävästä läsnäolosta ja sen rikkauksista, jotka täyttävät uskon ja rukoilevan Kirkon käytännön ja elämän. Tämän tradition välityksellä Kirkko on tullut tuntemaan pyhien kirjojen koko kaanonin. Sen kautta myös itse pyhät kirjoitukset käsitetään yhä syvemmin ja ne saadaan jatkuvasti vaikuttamaan. Näin Jumala, joka muinoin on puhunut, on keskeytyksettä vuoropuhelussa rakkaan Poikansa morsiamen kanssa, ja Pyhä Henki, jonka kautta evankeliumin elävä ääni kaikuu Kirkossa ja sen kautta maailmassa, johtaa uskovat koko totuuteen ja antaa Jumalan sanan runsaasti asua heissä (vrt. Kol. 3:16)." (DV 8)

Kiitän Kirkon ulkoasiain osastoa tämän symposiumin järjestämisestä ja kutsusta tulla antamaan lyhyt puheenvuoro painavasta asiasta: miten raamatuntutkimusta voi hyödyntää kirkon työssä? Tässä puheenvuorossa nostan esille niitä kysymyksiä, joita olen pohtinut nuorena eksegeettinä. Keskityn siis ennen kaikkea raamatuntutkimuksen uudempien suuntausten antiin. Tällaisia ovat esimerkiksi postmodernien teorioiden alle lukeutuvat kulttuurintutkimuksen parista nousseet kriittiset teoriat. Myös kielentutkimuksen parissa on yhä enemmän siirrytty tarkastelemaan kieltä kommunikaatiovälineenä – vuorovaikutuksellisenä toimintana –, jolloin huomiota kiinnitetään esimerkiksi tekstin performatiivisiin piirteisiin.

Väitöstutkimuksessani käsittelemäni sitä, miten Paavali käyttää psalmeja argumenttinsa tukena joko suoraan lainaten tai epäsuorasti psalmeihin viitaten. Mielenkiintoisen tutkimustehtävästäni tekee se, että hieman samaan tyyliin kuin eri kirkkokuntien edustajat edelleen, myös Paavali pyrki sitomaan oman opetuksensa ja eettiset tai käytännölliset ohjeistuksensa niihin teksteihin, joita hän piti pyhinä (vrt. Room. 1:2). En pyri väittämään, että kirkkojen tai edes evankelis-luterilaisen kirkon tapa käyttää Raamattua olisi monoliittinen, tai että Paavalin eksegeettiset metodit vastaisivat nykyihanteita siitä, miten tekstejä tulisi käyttää. Paavali nimittäin useissa tapauksissa häivyttää lainaamansa tekstien alkuperäisen tekstiyhteyden niin räikeällä tavalla, että alkuperäisen lainatun tekstin hyvin tunteva kuulija saattaisi joutua hämmennyksiin. Paavali myös muokkaa lainaamiansa tekstejä sopimaan paremmin omien kirjeidensä kontekstiin; tämän hän tekee jättämällä pois tai vaihtamalla sanoja ilman, että hän paljastaa kuulijalle tehneensä lainauksiin muutoksia. Tässä suhteessa Paavali toki vastaa antiikin muitakin aikalaiskirjoittajia.

Mielenkiintoinen kysymys on myös, miten Paavalin kirjeistä tuli osa Raamatun kaanonin? Kuinka ne dokumentit, joissa lihaa ja verta oleva historiallinen Paavali pyrkii voittamaan kirjeen vastaanottajat puolelleen – ja omien sanojensa mukaan Kristuksen puolelle, pelastuksen piiriin – päätyivät lopulta osaksi niitä samoja pyhiä tekstejä, joita Paavalikin siteerasi argumenttinsa tueksi?

Paavalin näkökulmasta nimittäin hänen kirjeilleen ja siten hänen maineelleen kävi lopulta hyvin. En valitettavasti tässä lyhyessä puheenvuorossa voi paneutua kysymykseen Paavalin jälkivaikutuksesta Uuden testamentin muilla kirjoittajilla (kuten deuteropaavalilaisissa kirjeissä ja Apostolien teoissa) tai apokryfisissä teksteissä (kuten *Teklan teoissa*). Totean vain lyhyesti, että Uuden testamentin kaanoniin kuuluvat tekstit, jotka ammentavat Paavalin toiminnan vaikutuksesta, osaltaan kertovat siitä, että matka pyhien tekstien kommentaarista, jollaisena Paavalin kirjeitä voisi pitää, itse pyhäksi tekstiksi oli pitkä.

Yksi keskeinen kysymys tutkittaessa Paavalin kirjeitä liittyykin hänen kirjallisen jäämistönsä tyyliin: käytin edellä sanaa 'kommentaarit' kuvatessani Paavalin kirjeitä. Tämän luonnehdinnan oikeutusta voisi hakea Paavalin aikalaisilta kirjoittajilta, kuten Filon Aleksandrialaiselta tai Kuolleenmeren kääreiden *pesher*-selityksistä, jotka niin ikään tulkitivat ja selittivät juutalaisuuden pyhiä tekstejä omille yhteisöilleen. Näiden dokumenttien eksegeettisissä menetelmissä on paljon yhtymäkohtia Paavalin eksegeettisiin menetelmiin. Paavalin tekstimassa kuitenkin poikkeaa näistä lähteistä siinä mielessä, että hän kirjoitti kirjeitä. Pyhien tekstien selitykset ja tulkinnot esiintyvät Paavalin kirjeissä ikään kuin sivutuotteena. Edelleen on kysyttävä, edustivatko Paavalin kirjeet jokapäiväistä kommunikaatiota, jolloin hänen kirjeitään voisi tarkastella vertaillen kreikkalais-roomalaiseen kirjeaineistoon? Oliko Paavalille keskeisintä välittää käytäntöä koskevia viestejä vastaanottajilleen, kuten selityksiä omasta viivästyneestä matkastaan, kolehtikeräyksestä, ruokailumenettelyistä, tai kokoontumiskäyttäytymisestä, vai oliko kirjeiden pääasiallinen tarkoitus teologisen sisällön kommunikoimisessa? Pyrkikö Paavali tietoisesti jäljittelemään niitä kirjoituksia, joita hän piti pyhinä?

Kiinnostavaa nimittäin on, että suorien lainausten lisäksi Paavali myös jäljittelee Septuagintan eli kreikkalaisen Vanhan testamentin kieltä viitaten hahmoin, kuten Aabrahamiin tai Adamiin, tai tapahtumiin, kuten pakoon Egyptin orjuudesta. Esimerkiksi Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä (luku 10, jakeet 1–10) Paavali muistuttaa kirjeen vastaanottajia siitä, että näiden ei tule langeta epäjumalanpalvontaan (j. 7), joka

edelleen johtaa siveettömyyteen (j. 8), kuten Paavali argumentoi. Tämän jakson Paavali rakentaa tiuhaan esiintyvien tekstiviitteiden varaan, joissa kuvataan pakoa Egyptin orjuudesta, Kaislameren jakautumista, nurinaa erämaassa, kultaisen vasikan palvontaa ja Jumalan rangaistusta. Paavali tuntuu oletavan, että hänen pääosin pakanataustainen vastaanottajajoukonsa Korintin seurakunnassa tunsivat nämä tekstit tai ainakin tekstien sisällön. Vaikeampi on kuitenkin arvioida, kuinka tietoisesti Paavali pyrki jäljittelemään mainittujen tekstien tyyliä. On nimittäin todennäköistä, että Paavali hurskaana juutalaisena eli näitä tekstejä todeksi jokapäiväisessä kommunikaatiossaan, eikä vaihtanut viestintäkeinojaan riippuen siitä, millainen oli hänen yleisönsä.

Tosin Paavalin kirjeiden keskinäinen ero paljastaa, että hän toisaalta kykeni myös erisävyiseen kommunikaatioon. Tästä päästäänkin Paavalin moniäänisyyden teemaan. Paavali antaa nimittäin itsestään tällaisen lausunnon: "Kaikille olen ollut kaikkea, jotta pelastaisin edes muutamia." (1. Kor. 9:22) Siteeraan tekstikohdan 1. Kor. 9:19–23 kokonaisuudessaan:

(19) Vaikka olen vapaa ja kaikista riippumaton, olen ruvennut kaikkien orjaksi voittaakseni Kristukselle mahdollisimman monia. (20) Voittaakseni hänen omikseen juutalaisia olen näille ollut kuin juutalainen; voittaakseni lain alaisina eläviä olen näille ollut kuin lain alainen, vaikka en olekaan lain alainen. (21) Voittaakseni ilman lakia eläviä olen näille ollut kuin eläisin ilman lakia, vaikka en olekaan Jumalan lakia vailla -- onhan minulla Kristuksen laki. (22) Voittaakseni heikkoja olen näille ollut heikko. Kaikille olen ollut kaikkea, jotta pelastaisin edes muutamia. (23) Kaiken tämän teen evankeliumin vuoksi, jotta olisin itsekin siitä osallinen.

Paavali oli "kaikille kaikkea", ja loppu on historiaa. Omien aikalaistensa kanssa Paavalilla oli syviä auktoriteettiongelmia. Myöhemmin Paavalin asema vankistui sellaiseksi, jollaisena hän itse olisi itsensä ehkä halunnut nähdä. Paavalin "kaikkea kaikille" -periaate on kuitenkin johtanut siihen, että jokaisella tuntuu olevan oma Paavalinsa. Paavali-tutkimukselle tämä on hyvä uutinen, sillä tutkijoilla riittää vastaisuudessaakin mistä käydä keskustelua. Kirkon kannalta "kaikkea kaikille" -periaate voi olla pulmallisempi, mikäli Paavalin kirjeistä – tai Uudesta testamentista tai Raamatusta kokonaisuudessaan – pyritään löytämään yhtenäinen ääni. Paavali-tutkimuksen näkökulmasta sellaista ei löydy edes Paavalin itsensä kirjeistä. Voisiko Paavalin moniäänisyyden nähdä ekumenian kannalta hedelmällisenä sen sijaan, että se nähtäisiin itse kullekin kirkkokunnalle pulmallisena?

2. AJANKOHTAISTA LUTERILAISESTA JA EKUMEENISESTA TEOLOGIASTA

Minä pysyn heissä

Saarna Isonkyrön Vanhassa kirkossa Helatorstaina 25.5.2017
Joh. 17:24–26

Simo Peura

Yhteyden vaaliminen on niin kirkossa kuin yhteiskunnassa vaativa tehtävä. On helppo polttaa siltoja takanaan. Sen sijaan särkyneen yhteyden palauttaminen vaatii paljon enemmän. Näin on erityisesti silloin, kun yhteys on ollut murtuneena 500 vuoden ajan. Reformaation merkkivuotta onkin syytä viettää nöyrällä mielellä. On myönnettävä, että kaikki ei mennyt hyvin: kirkko jakautui ja kärsii.

Nykypäivänä yhteyttä on vaalittava myös kirkon sisällä. Houkutus paeta samanmielisten turvalliseen joukkoon on toisinaan suuri. Nyt jos koska meidän on ahkeroitava toistemme kuuntelemisessa. Siihen hengellinen perintömme velvoittaa: tarkoitus oli uudistaa kirkkoa ja uudistua itsekin, ei muodostaa omaa erillistä ryhmää.

Yhteys on myös kansakunnan hyvinvoinnin edellytys. Viime viikkoina on arvioitu Mauno Koiviston elämäntyötä. Arvioissa on toistunut yhteyden rakentaminen. Hänen tiensä kulki vaatimattomista oloista ”koko kansan presidentiksi”. Sellaisena hän halusi palvella kansaa. Yhä vieläkin yhteiskunnan päättäjien tehtävä on vahvistaa kansakunnan yhteyttä.

Mitä voimme tehdä ykseyden hyväksi?

Mitä meistä itse kukin voisi tehdä ihmisten yhteyden hyväksi? Ensimmäiseksi mieleeni tulee se, että puhumme julkisesti hyvää toisesta. Aina emme ole onnistuneet tässä tehtävässä. Monen luterilaisen näkemystä katolisesta kirkosta on ohjannut Välskärin kertomusten kuva vehkeilevästä munkista. Sankarin viitan Topelius puolestaan laski Perttilän talon perillisen harteille. Tämä taisteli mielestään oikeiden asioiden puolesta ja samalla katolilaisuutta vastaan.

-Tiesitkö muuten, että muutamat Topeliuksen henkilöahmoista juontavat juurensa Isonkyrön Perttilän taloon.

Välskärin kertomusten mustavalkoinen tulkinta ei tee kuitenkaan oikeutta maailmallemme. Tällä kertaa reformaation merkkivuoteen on valmistauduttu toisin kuin aiemmin. Katolilaiset ja luterilaiset viettävät muistovuotta yhdessä. Sen teemaksi on muotoiltu ”Vastakkainasettelusta yhteyteen”. Tätä pyrkimystä ilmentää katolisen piispan läsnäolo tässä historiallisessa kirkossa. Isonkyrön kirkko olkoon vastedes myös katolisten kristittyjen pyhiinvaellusten kohde, ovathan kirkon vanhimmat osat katoliselta ajalta 1510-luvulta.

Hyvän puhumista meidän tulisi vaalia kaikessa julkisessa keskustelussa. Sosiaalisen median maailma on tänään raaka. Siellä pahantahtoiset tunteet pääsevät liian helposti valloilleen, ja hyvä jää jalkoihin. Unohdamme, että vihapuhe ja yhteiskunnallinen vastakkainasettelu eivät auta ongelmien ratkaisussa. Pääinvastoin: sosiaalista mediaa tulisi käyttää myönteisen ilmapiirin vahvistamiseen. Tästä esimerkki ovat lukemattomat tuen osoitukset terrori-iskun uhreille ja heidän omaisilleen.

Katumuksen hengessä eteenpäin

Reformaation merkkivuosi onkin meille kutsu katumukseen. Yhdessä on myönnettävä, ettemme ole kohdelleet toisiamme niin kuin kristittyjen tulee: kunnioittaen ja rakastaen. Katumuksen tie viitoitettiin jo 50 vuotta sitten, kun Katolinen kirkko esitti anteeksipyyntönsä luterilaisille ja luterilaiset vastasivat esittämällä vastaavan pyynnön katolilaisille. Tällä tiellä on päättäväisesti jatkettava. Meidän luterilaisten tulee arvostaa katolista uskomisen tapaa. Meidän on pi-

dettävä mielessä, että katolinen perintö on osa oman kirkkomme historiaa. Katolinen kirkko toi aikanaan evankeliumin sanoman Suomeen, myös tänne Isoönkyröön.

Samalla meidän tulee huomata, että yhteyden rakentaminen ei ala tyhjästä. Jo nyt meillä on paljon yhteistä. Oppia koskeva vuoropuhelu 50 vuoden aikana on osoittanut, että monessa kohtaa olemme luultua lähempänä toisiamme. Tunnustamme toistemme kas-teen: se on Kristuksen omaksi tulemistä. Ja 20 vuotta sitten totesimme, että meillä on yhteinen käsitys siitä, kuinka ihminen pelastuu. Nämä ovat hyviä lähtökohtia syvemmälle vuoropuhelulle.

Jumalan rakkaus on yhdistävä voima

Ekumenia, kristittyjen yhteys, on erityisen ajankoh- taista helatorstaina, kun Jeesus palaa Isänsä luokse ja asettuu taivaalliselle valtaistuimelleen. Jeesuksen huolena on, kuinka hänen oppilaansa selviytyvät tässä maailmassa.

Eron hetkellä meillä ihmisillä on tapana muistuttaa toi- siamme siitä, mikä on olennaista. Kun nuoret lähtevät opiskelemaan, vanhemmat toivovat heidän muistavan tärkeimmän. Nuoria rohkaistaan sanomalla, että van- hempien rakkaus kannattelee elämän matkalla. Lapset pysyvät vanhempien mielessä ja rukouksen kohteena; ja tarvittaessa äidit ja isät rientävät lastensa tueksi.

Vastaavalla tavalla Jeesus toimi ennen taivaaseen as- tumistaan. Hän muistutti oppilaitaan siitä, mikä on tärkeintä. Se, millainen Jumala on ja kuinka hän toi- mii. Jeesus oli myös kertonut, miksi Isä lähetti hänet maailmaan. Ihmisrakkautensa vuoksi. Sen tähden Isä luopui pojastaan ja uhrasi hänet. Näin maailman synnit sovitettiin; Jumalan ja ihmisen yhteys palautui. Meillä on armollinen ja parastamme tahtova Jumala.

Nämä ydinasiat Jeesus tiivistää helatorstain evan- keliumissa rukoukseksi. Hän sanoo Isälleen: ”Minä olen opettanut heidät tuntemaan sinun nimesi ja opetan yhä, jotta heissä pysyisi sama rakkaus, jota sinä olet minulle osoittanut, ja jotta minä näin pysyisin heissä.”

Jumalan rakkaus syntisiä kohtaan on yhdistävä voi- ma. Se liittää kristityn ja Kristuksen toisiinsa. Vaikka Herramme astuu ylös taivasiin, hän myös pysyttelee oppilaidensa luona. Hän lupaa edelleen opettaa heitä niin, että he tuntevat ja pitävät mielessään Jumalan. Ja hän lupaa heille Pyhän Hengen lahjan. Sen kautta Kris- tus on kanssamme, pitää meidät luonaan ja synnyttää meissä Jumalan mielen mukaista elämää.

Jumalan rakkaus liittää kristityt toisiinsa

Jumalan rakkaus on yhdistävä voima myös siksi, että se liittää kristityt toisiinsa ja luo kirkkoon hyvän tah- don ilmapiiriä. Tällainen yhteys palvelee yhteistä hy- vää ja saa välittämään toisista.

Vaikka yhteys on perimmältä Jumala lahja, se on sa- malla meitä velvoittava tehtävä. Jeesuksen mukaan todelliset kristityt tunnistetaan keskinäisestä rakkau- desta. Siispä tehtävämme on kärsivällisesti ja toisil- lemme hyvää tahtoen rakentaa kristittyjen yhteyttä ja poistaa sen tieltä esteet. Erityisesti on ahkeroitava niiden erottavien muurien kanssa, jotka olemme pys- tyttäneet omalla kovuudellamme, taitamattomuudella ja rakkaudettomuudella.

Kristittyjen yhteys ei siis ole itseisarvo. Se tarvitaan, jotta Isän Jumalan rakkaus voi tulla näkyväksi tässä maailmassa. Ristiriidat ja kinastelu peittävät näkyvistä armollisen Jumalan. Tästä syystä pyydämme: hyvä ja armollinen Jumala, anna meille viisautta, kärsivälli- syyttä ja päättäväisyyttä niin, että toteutamme sinun tahtosi ja teemme kaikkemme kirkon ja ihmisten yk- seyden parhaaksi. Tämä on kutsumuksemme. Aamen.

Luterilainen lähetyskäsitys

Kirkon missio – minun tehtäväni -koulutus Järvenpäässä 25.9.2017

Tomi Karttunen

Mitä on luterilaisuus?

Luterilaisuus on klassisesti raamattu- ja Kristus-keskeisestä näkökulmasta kristinuskon yhteiseen perintöön ankkuroituvaa kristillisyyttä. Sille ovat tärkeitä kirjoitettu, luettu ja julkistettu Jumalan sana sekä sakramentit näkyvänä sanana, Jumalan Sanan ihmiseksi tulemisen inkarnatorisen ja sakramentaalisen mysteeriluonteen ilmentäjinä. Äidinkielisyyden, lukemisen ja opiskelun painottaminen ovat olleet innoittamassa kristillistä kasvatusta, kansanopetusta ja raamatunkäännöstyötä, yksilön ja yhteisön vuorovaikutuksen korostamista. Lähimmäisen kohtaamisen näköala tulee esiin myös yhteisen diakonisen vastuun korostamisessa, uskon ja rakkauden näköalassa. Vanhurskauttavan uskon armosta puhuminen, todistus Jeesuksesta Kristuksesta kumpuaa myös vapaasti juurtumisesta sanaan ja sen ydinsanomaan armosta ja rakkaudesta, hänestä, joka oli täynnä armoa ja totuutta.

Yhteisen pappeuden vaaliminen eli näky kirkosta Jumalan kansana, Pyhän Hengen temppeleinä ja Kristuksen ruumiina puolestaan tulee näkyviin vaikkapa Vähän Katekismuksen ilmaisemassa perheenisän kutsumuksessa vastata arjen hartauselämästä perheessä. Ihmiset on kasteessa kutsuttu pimeydestä valoon ja kutsuttu jokapäiväiseen parannusentekoon sekä asettumaan lähimmäistensä asemaan ja rakastamaan heitä niin kuin itseään perhe-elämässä, arkisessa työssä ja elämän kohtaamisissa yleensä. Kristillistä elämää ruokkivat hartauselämä ja yhteinen jumalanpalvelus sanan ja sakramentin äärellä. Pappi on sananpalvelija, jumalallisesti asetettu ja vihitty palvelemaan puhdasta evankeliumin julistamista ja sakramenttien oikeaa hoitamista. Luterilaisuus ankkuroituu vanhan kirkon ekumeenisiin uskontunnustuksiin ja varhaisten ekumeenisten kirkolliskokousten perusoppeihin pyhästä Kolminaisuudesta ja Kristuksen kahdesta luonnosta. Lutherin tarkoitus oli uudistaa kirkkoa evankeliumin valossa, ei perustaa uutta, koska Kristuksen kirkko maan päällä pysyy eivätkä Tuonelan portit voi sitä hävittää.

Luther tarkoitti sanoman Jumalan armosta Jeesuksessa Kristuksessa omaksuttavaksi ja uskottavaksi kaikille, jotka ovat sananjulistuksen vaikutuspiirissä. Tarkoitus oli siis tietynlainen sisälähetys kirkossa ja sitä kautta Kristuksen valon loistaminen myös muualle entistä kirkkaammin. Luterilaisuus vakiintui kuitenkin omaksi tunnustus- ja kirkkokunnakseen viimeistään Westfalenin rauhan 1648 myötä. Kenen alue, sen uskonto -periaatteen (*cuius regio, eius religio*) mukaan hallitsijan uskonto määritteli valtakunnan uskontoa. Syntyi maailman mittakaavassa omanlaisensa pohjoismaisten luterilaisten valtio- ja kansankirkkojen perhe, jonka asema on ollut oikeastaan vasta viime vuosikymmeninä murroksessa, kun suurimmat luterilaiset kirkot eivät olekaan enää pohjoisella pallonpuoliskolla ja Euroopassa, vaan eteläisessä maanosassa Afrikassa. Aiemmin feodaaliyhteiskunta ja sääty-yhteiskunta sitoivat ihmiset varsin tiukasti alalleen. Julistusta ja palvelua toteutettiin paikallisseurakunnassa, joka toki Uuden testamentin ajoista alkaen on ollut kirkon perusyksikkö, kokonainen paikalliskirkko, vaikkakaan ei koko kirkko. Se ei ole muuttunut periaatteessa miksiäkään, tai oikeastaan vanha käsitys piispan ympärille kokoontuneesta ehtoollisyhteisöstä kirkon paikallisyksikkönä on uudelleen vahvistunut. Näin otetaan huomioon erilaiset kontekstit, vaikka kristillisen uskon perustotuudet ovat samat. Kirkko on raamatullis-vanhakirkollisesti ja myös nykyisen ekumeenisen kirkko-opin mukaan paikalliskirkkojen kommuunio.

Kommuunio-ekklesiologiassa yhdistyvät kristinuskon juuriin kiinnittyminen ja alkulähteiltä ammentaminen sekä paikallisen todellisuuden huomioon ottaminen. Kyse ei siis ole tietyn kulttuurin indoktrinoimisesta, vaan maailmaan lähetetyn, luoksemme maapallon eri kolkkiin tulleen Jumalan Pojan ja hänen elämässään, työssään ja persoonassaan kokonaisvaltaisesti ilmoittaman Jumalan rakkauden julistamisesta. Rakkaus yhdistää ja luo yhteyttä siten kuin se tiettyssä yhteisössä on mahdollista ja luontevaa. Synnin valtaa ei pääse sitäkään pakoon, mutta siitä voi saada voimaa vapautua hapatuksen tavoin vaikuttavan sanoman myötä, mitä kulloisenkin kontekstin ja ihmisen synti sitten onkin. Ihminen on kuitenkin rajoittunut ja niin myös lähetyspioneerit – kuten myös me. Niinpä uuden

ajan löytöretket ja niihin liittynyt – valtiollisen imperialismiin kanssa osin symbioosissa elänyt – lähetystyö pakanamaissa, kartan valkoisten läiskien maisemissa, vakiinnuttivat mallin ja käsityksen lähetyksestä nimenomaan pakanalähetysten kaukaisissa maissa. Jotta voitaisiin ottaa etäisyyttä tähän stereotyyppiin malliin ilman että heitetään lasta pesuveden mukana pois, on syytä perehtyä teologisiin perusteisiin.

Mitä on lähetys?

"Alussa oli Sana. Sana oli Jumalan luona, ja Sana oli Jumala. Jo alussa Sana oli Jumalan luona. Kaikki syntyi Sanan voimalla. Mikään, mikä on syntynyt, ei ole syntynyt ilman häntä. Hänessä oli elämä, ja elämä oli ihmisten valo. Valo loistaa pimeydessä, pimeys ei ole saanut sitä valtaansa... Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme. Me saimme katsella hänen kirkkautaan, kirkkautta, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa. Hän oli täynnä armoa ja totuutta... Hänen täyteydestään me kaikki olemme saaneet, armoa armon lisäksi. Lain välitti Mooses, armon ja totuuden toi Jeesus Kristus. Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt. Ainoa Poika, joka itse on Jumala ja joka aina on Isän vierellä, on opettanut meidät tuntemaan hänet... Joh. 1:1-5, 14, 16-18; 17:18-23: Niin kuin sinä lähetit minut maailmaan, niin olen minäkin lähettänyt heidät. Minä pyhitän itseni uhriksi heidän tähtensä, että heistäkin tulisi totuuden pyhittämiä. 'Minä en rukoile vain heidän puolestaan, vaan myös niiden puolesta, jotka heidän todistuksensa tähden uskovat minuun.' Minä rukoilen, että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa. Niin tulee heidänkin olla yhtä meidän kanssamme, jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut. Sen kirkkauden, jonka sinä olet antanut minulle, olen minä antanut heille, jotta he olisivat yhtä, niin kuin me olemme yhtä. Kun minä olen heissä ja sinä olet minussa, he ovat täydellisesti yhtä, ja silloin maailman ymmärtää, että sinä olet lähettänyt minut ja että olet rakastanut heitä niin kuin olet rakastanut minua."

Tässä raamatunkohdassa on oikeastaan sanottu kristillisen kirkko-, lähetys- ja ekumeniakäsityksen peruslähdekohdat. Siitä ammentaa myös luterilainen lähetysteologia ja luterilainen käytännön missionaarisuus. Kristillinen perinne on nähnyt tässä kuvauksen Kolminaisuuden sisäisestä ja ulospäin suuntautuvasta dynamiikasta. Sana on syntynyt Isästä iankaikkisuudessa. Hänen kauttaan on kaikki saanut syntynsä. Jo alussa siis Kolminaisuuden persoonat tekivät yhdessä työtä luomakunnan syntymiseksi. Kaikkeus on luotu tyhjästä (*ex nihilo*) eli ilman minkään luodun myötävaikutusta. Jo tässä tulee ilmi armon ja yleensä Jumalan

lahjoittavan rakkauden luonne lahjana ilman lahjan saajan omia ansioita.

Jo luonnossa voidaan analogian kautta tavoittaa se, mitä kielikuva "Valo loistaa pimeydessä, pimeys ei ole saanut sitä valtaansa" tarkoittaa. Avaruus on pimeä, mutta auringon valo, soihdun, kynttilän tai lampun valo tuovat valoa pimeään. Pimeän pelottavat ja arvaamattomat, hämyä hyväkseen käyttävät voimat eivät saa hallitsevaa otetta, kun aurinko aamun tullen nousee tai tuli leimahtaa. Pimeys jää varjomaiseksi, vaikka se muodostaa myös todellisen uhan. Toisaalta se voi kätkeä vaippaansa ja rauhoittaa maan, niin että voi levätä ja kerätä voimia seuraavaa päivää varten. Myös synkimmällä hetkellä voi olla oma perustavan tärkeä merkityksensä. Elämme siis Jumalan luomassa hyvässä maailmassa, jossa syntiin langenneenakin on valo, joka voittaa pimeän.

Kristuksessa valon perimmäinen voima ja iankaikkisuuteen avautuva perspektiivi tuli kuitenkin kirkkaalla ja lopullisella tavalla esiin, ei vain aavistuksena, toiveena ja yleisenä elämänviisautena. *Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme. Me saimme katsella hänen kirkkautaan, kirkkautta, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa. Hän oli täynnä armoa ja totuutta... Hänen täyteydestään me kaikki olemme saaneet, armoa armon lisäksi. Lain välitti Mooses, armon ja totuuden toi Jeesus Kristus. Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt. Ainoa Poika, joka itse on Jumala ja joka aina on Isän vierellä, on opettanut meidät tuntemaan hänet. Jumala tuli siis itse Pojassaan aineellisen, luomansa todellisuuden keskelle täytenä ihmisenä, yhtenä meistä. Hänen erityislaatusa oli siinä, että hän oli täynnä armoa ja totuutta, koska hänessä oli kirkkaus, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa. Hänen täyteydestään olemme kaikki saaneet, armoa armon lisäksi. Kaikkeutta ajatellen tämä merkitsee sitä, että pelastus on valmistettu koko luomakunnalle, vaikka kaikki eivät sitä otakaan vastaan. Kaikkia kohtaan on oltu silti Kristuksessa armollisia. Jumala jää aina myös salatuksi Jumalaksi, mutta me olemme oppineet tuntemaan hänet oikeudenmukaisena, armoa ja totuutta täynnä olevana Jumalana, joka on rakkaus. Isä oli hänen kanssaan myös Pojan maan päällä ollessa. Hänen luokseen hän on jälleen mennyt ja tulee luoksemme Henkensä kautta, Pyhän Hengen kautta.*

Apostolien ja sitä kautta apostolisen, katolisen, yhden ja pyhän kristillisen kirkon tehtäväksi anto on tässä: *Niin kuin sinä lähetit minut maailmaan, niin olen minäkin lähettänyt heidät. Minä pyhitän itseni uhriksi heidän tähtensä, että heistäkin tulisi totuuden pyhittämiä.* Kristus lähetettiin maailmaan. Hän lähettää apostolit ja kaikki apostoliseen tehtävään osaa ottavat

maailmaan. Hän on pyhittänyt itsensä uhriksi meidän tähtemme, jotta meistäkin tulisi "totuuden pyhittämiä". Tuo totuus on siinä, että Kristuksen kautta me saamme osallisuuden pyhän Kolmiyhteyden iankaikisesta elämästä lahjoittavana rakkautena armosta, uskon kautta. Pyhä Henki tuo tämän lahjan meille sanan ja sakramenttien välityksellä.

Jumala on yksi, Kristus on yksi ja totuuden Henki on yksi. Yksi on hänen luomansa, lunastamansa ja pyhittämänsä maailma. Niinpä Kristuksen kirkkokin on yksi, vaikka se on pirstoutunut idän ja lännen kirkkoihin ja lännessä reformaation jälkeen yhä pienempiin yksiköihin. Toisaalta yhteys on lähtenyt myös palautumaan ekumeenisen työn kautta. Kristus rukoilee: "että he kaikki olisivat yhtä, niin kuin sinä, Isä, olet minussa ja minä sinussa." Meitä yhdistää siis sama Jumala ja hänen ilmoittamansa tahto. Vain totuudessa on ykseys. Niinpä meidän tulee herkällä tunnolla ja kaikin voimin pyrkiä löytämään se, mikä meitä yhdistää, niin että voisimme tehdä yhdessä työtä "jotta maailma uskoisi sinun lähettäneen minut." Käytäntö on kuitenkin osoittanut, että kirkon elämä ei koskaan ole harmonisen yksitotista. Joinakin murrosaikoina on totuutta pitänyt kiteyttää ja kirkastaa pitkälisten prosessien kautta, esimerkkinä varhaisen kristikunnan ekumeeniset kirkolliskokoukset ja vaikkapa opit kolmiyhteisestä Jumalasta ja Kristuksen kahdesta luonnosta. Olennaista on se, että on tahtoa, rakkautta ja vilpittöntä ykseyden etsimistä apostolisen uskon valossa.

Trinitaarisuus, sakramentit ja holistisuus

Luterilaisuuteen liittyvät mielikuvat Kristus- ja Raamattu-keskeisyydestä. Ydinsanomaan kuuluu korostus, että pelastus on yksin uskosta, yksin armosta ja yksin Kristuksen tähden. Tämä kärki ei kuitenkaan tylsy, vaan päinvastoin terävöityy ja vahvistuu, kun Kristus-sanoma kytketään yhteen Jumala-opin kanssa. Kolmiyhteinen Jumala lähetti Poikansa maailmaan meidän ja meidän pelastuksemme tähden. Hän on Luoja, Lunastaja ja Pyhittäjä. Sitä kautta kristinuskon sanoma sekä kirkon olemus ja tehtävä kytkeytyvät osaksi konkreettista elämäntodellisuutta. Mukaan tulee kokonaisvaltaista vuorovaikutusta. Yksilöllinen ja yhteisöllinen liittyvät yhteen maailmanlaajaksi verkostoksi. Kirkko ja lähetys näyttäytyvät osana maailman sydämen sykettä, elävän veden virtana, jota ei tule padota.

Apostolinen evankeliumi on historiallisesti ottaen julistettua ilosanomaa, joka kiteytyi ja sai vakiintuneen

kirjallisen muotonsa Raamatun kaanonissa. Näiden kirjoitusten kautta koettiin ja nähtiin Jumalan rakkauden sanoman kaikuvan täyteläisimmin ja kosketavimmin, aidoimmin. Samalla apostolisen Kristusjulistuksen lähtökohta ei ole tekstissä, vaan lihaksi tullessa Jumalan Sanassa, maan päällä vaeltaneessa ja opettaneessa, ristillä kärsineessä ja kuolleessa sekä kuolleista heränneenä ja Hengen voimasta herätetyssä Jeesuksessa Kristuksessa, täydessä ihmisessä ja tosi Jumalassa. Kristinuskon on siis luonteeltaan inkarnatorista. Se on kasvanut Vanhan testamentin luomisuskosta ja liitosta Siinailla, vapautumisesta Egyptin orjuudesta, vaelluksesta luvattuun maahan ja profeettojen kirjoituksista. Jumala kohtaa ihmisen ja valitsee tietyn kansan, tietyn ihmisen ja ne, jotka hänen sanomansa ottavat vastaan. Hän näkee vaivaa, jopa uhraa itsensä Pojassaan saattaakseen meidät rakkaudenyhteyteen kanssaan, osallisuuteen iankaikisesta elämästä.

Onkin luontevaa, että myös luterilaisessa lähetysteologiassa painotetaan kristinuskon trinitaarista luonetta. Jumala on maailman luonut ja istuttanut sydämeen rakkauden lain sekä aavistuksen pyhyydestä. Toimimme ja elämme Jumalan rakkaudessaan luomassa todellisuudessa ja sen kautta Henkensä kautta vaikuttavassa todellisuudessa, joka kantaa Luojan jälkiä syntiinlankeemuksesta huolimatta. Hän pitää kaikkea yllä joka päivä ja hetki. Muuten kaikki romahtaisi tyhjyyteen. Ekologisen vastuun kysymykset ovat aivan uudella tavalla tuoneet tajun kaiken elävän yhteenkuuluvaisuudesta tällä sinisellä planeetalla. Kuten jo Raamatun alkulehdillä todetaan: "Ja Herra Jumala muovasi maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen" (1 Moos. 2:7).

Luomisusko ei kuitenkaan vielä itsessään välitä kristillistä uskoa sen erityis- ja ominaislaadussa. Jumala on paitsi Luoja, myös Lunastaja. Jeesuksen Kristuksen persoonaa ja työtä on kuvattu sovituksen ja lunastuksen käsittein. Lunastus tarkoittaa, kuten tiedämme, omaksi ostamista synnin, kuoleman ja pahan/perkeleen vallasta. Luotu kirkastetaan ja puhdistetaan osallisena Jeesuksen Kristuksen kirkastetusta ihmisyydestä hänen ristinkuolemansa ja ylösnousemuksensa ja niistä sanan ja sakramentin herättämän ja synnyttämän uskon osallisuuden kautta. Luominen ja Lunastus kuuluvat yhteen. Jumalan valtakunta on jo luodun luomista uudeksi. Luotua ei hylätä lankeemuksen tilaan, vaan sen puolesta annetaan kallis hinta.

Pyhitys puolestaan kuvaa sitä, miten Pyhä Henki toimii paitsi luomisessa ja lunastuksessa myös erityisesti kirkossa Kristuksen ruumiina, Jumalan kansana ja Pyhän Hengen temppeleinä sanan ja sakramenttien kaut-

ta. Hän ohjaa totuuteen ja avaa sydämen rukouksen aaltopituudelle, jakaa hengen hedelmiä, joista suurin on rakkaus. Pyhittäminen on sitä, mitä Jumala meidän ja meidän pelastuksemme eli Jumala-yhteytemme eteen tekee erityisesti kristillisen kirkon kautta. Luther kirjoittaa: "Pyhällä Hengellä on maailmassa... erityinen yhteisö, äiti, joka Jumalan sanalla synnyttää jokaisen kristityn ja kantaa häntä." "Sana" tässä yhteydessä viittaa Kristukseen, julistettuun ja kirjoitettuun Jumalan sanaan sekä sakramentteihin näkyvänä sanana, kuten luterilaisuudessa niitä on kutsuttu kirkkoisä Augustinukseen palautuvan perinteen voimasta.

Luterilaisille on aina ollut tärkeää korostaa Kristuksen olevan todellisesti läsnä ehtoollisella. Kyseessä ei ole vain muistoateria tai yhteysateria, vaan kirkon ja uskon rakentumisen keskeinen ydintapahtuma, jossa ollaan jo ennakoivasti osallisia Karitsan hääateriasta. Työn ja kuormien uuvuttamat saavat levon ja nauttivat kuolemattomuuden lääketä. Kristusta tarvitsevat, ripissä syntyneet tunnustaneet vahvistuvat osallisuudessa syntien anteeksiantamuksesta ja samalla osallisuudessa kirkosta Kristuksen ruumiina ja rukouksessa Isälle Pojan kautta Pyhässä Hengessä.

Yhtä lailla kaste on reaalinen armonväline. Kaste on syntien pois pesemistä, uudestisyntymisen pesu, jossa tulemme liitettyksi Kristuksen ja hänen kirkkonsa yhteyteen. Kuten ehtoollisessa, yhteys on kokonaisvaltaista: ruumis, sielu ja henki pääsevät osalliseksi veden aineelliseen elementtiin liittyneestä Jumalan luovasta sanasta, joka ei tyhjänä palaa. Toimitus on osallinen jumalallisesta asetuksesta ja armon lupauksesta. Ydinasia on Jumalan sana ja sen liittyminen aineeseen, rukous ja yhteyden syntyminen ja vahvistuminen Jumalaan ja toisiin kristittyihin, pyhäin yhteisöön.

Osa luterilaisista tunnustuskirjoista pitää myös rippii sakramenttina. Joka tapauksessa synnin päästön sana on Kristuksen asetuksen perusteella Jumalan anteeksianto. Ripin vastaanottaja toimii Kristuksen sijaisena. Kirkon eri tehtävissä olisikin hyväksi löytää entistä vahvemmin myös rippi työvälineenä, konkreettisen hengellisen kohtaamisen ja vuoropuhelun kanavana, jota kantaa Raamatun ja kirkollisen perinteen tuki, viime kädessä evankeliumin hyvät lupaukset.

Kaikkia sakramentteja kirkon ydintoimintoina kantaa se, että Kristus itse on läsnä kirkossa sanan ja sakramenttien kautta sakramentaalisesti. Siksi myös kirkosta on voitu puhua sakramenttina, ei sakramenttina muiden joukossa vaan sanan ja sakramenttien tarjolla pitämisen viitekehyksenä. Niitä palvelemaan on yhtä lailla sakramentaalisesti asetettu kirkon virka Sanan, rukouksen ja apostolisen kätten päälle panemisen

kautta. Virkaan vihityt ja kaikki kastetut yhdessä toteuttavat koko kirkon apostolisuutta eli lähetystehtävää moni-ilmeisesti.

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on totuttu sanomaan, että palvelu lähtee alttarilta. Tämä sanonta on liitetty erityisesti diakoniaan. Yhtä lailla voidaan sanoa, että lähetys lähtee alttarilta. Oikeastaan tämä on sanottu jo messun eli ehtoollisjumalanpalveluksen nimen lähtökohtana olevissa latinankielisissä sanoissa, jotka on lausuttu ehtoollisen nauttineille uskoville: *ite missa est, olette lähetetyt*. Tästä lähettämisestä juontaa juurensa myös nykyisen suomalaisen luterilaisen messun lähettäminen messun päätteeksi. Uskossa on kyse sisään hengittämisestä ja ulospäin hengittämisestä. Siinä lähetetyt kohtaavat Lähettäjän ja Kristuksen ruumis seurakuntana toimii myös itse lähettäjänä. Siksi myös lähetit siunataan matkaan.

Se, että lähetys halutaan kytkeä nimenomaan sanaan ja sakramenttiin, ehtoolliseen taivasyhteyden konkretisoijana, voidaan nähdä kristinuskon holistisen, kokonaisvaltaisen luonteen alleviivaamisena. Evankeliumi lähetettiin Jumalan luomaan maailmaan, tuomaan Kristus-valoa meille kaikille omassa pimeydessämme. Siellä missä sähkövalot ovat olleet kirkkaimmat, on sisäinen valo usein ollut vähäisintä. Näin ollen ei voida imperialistisesti puhua "pimeästä Afrikasta", pikemminkin ehkä jälkikristillisestä Euroopasta ja Afrikasta uuden vuosituhannen kristillisenä maanosana. Jumalan tahto koskettaa koko ihmistä ja vaikkapa varhaiskirkossa kristinuskon leviämisen on osoitettu perustuneen monessa tapauksessa siihen, että kristittyjen nähtiin ja koettiin auttavan ihmisiä pyyteettömästi, Jumalan rakkauden lähettiläinä. Julistusta ei unohdettu, mutta se ei ollut heti esillä. Eihän kristityillä ollut uskonnonvapauttakaan juuri ennen kuin Konstantinus sen heille antoi 300-luvun alussa.

Viime vuosikymmenien ekumeenisessa keskustelussa on painotettu, että jumalanpalvelus (*leiturgia*), palvelu (*diakonia*) ja todistus (*martyria*) kuuluvat yhteen ja tukevat toinen toisiaan. Niinpä kokonaisvaltaisuus ei merkitse sitä, että tyydytään vain esimerkiksi materiaaliseen apuun vaan sitä, että ihminen ruumiina, sieluna ja henkenä otetaan vakavasti.

Lähetyksen kokonaisvaltaisuuden ajatus terminä "holistinen missio" tuli ehkä ensimmäisen kerran laajempaan tietoisuuteen Etiopian Mekane Yesus -kirkon Luterilaiselle maailmanliitolle 1970-luvun alussa lähettämän kirjeen kautta, jossa arvosteltiin lännen kirkko-

jen tapaa erottaa lähetystyö ja kehitysapu toisistaan.¹ Jo 70-luvun puoliväliin mennessä oli luterilaisessa ja ekumeenisessa lähetysteologisessa keskustelussa saavutettu konsensus kokonaisvaltaisena lähetystenä, jossa sana ja teko kuuluvat erottamattomasti yhteen. Lähetysten kokonaisvaltaisuus ei siis johdu vain julistuksen ja palvelun toisiaan täydentävästä tehtävästä, vaan itse Jumalan sanan sakramentaalisesta luonteesta. "Kun Jumala puhuu, niin aina myös tapahtuu jotakin. Jumalan sana on Jumalan puhetta, läsnäoloa, tekoa ja toimintaa. Kristus Jumalan sanana tuo mukanaan uuden elämän. Evankeliumi merkitsee sanomaa Kristuksen rististä ja ylösnousemuksesta, joka pelastaa ihmisen Jumalan tuomiolta ja kaikesta, mikä tuhoaa elämää."²

Risto Ahosen mukaan 1970-luvun puolivälin keskustelulle oli tunnusomaista halu palata raamatullisiin perusteisiin. Ei haluttu korostaa vain yhtä puolta Kristuksen toiminnasta, vaan koko Kristusta (*totus Christus*): inkarnaatio, elämä, kuolema, ylösnousemus ja toinen tuleminen. Haluttiin tehdä oikeutta sekä Kristuksen pelastustyölle kokonaisuudessaan että maailman ja sen tarpeiden kohtaamiselle.³ On kuitenkin osoittautunut, että kokonaisvaltaisuuden ajatus voi olla monitulkintainen ja altis vääristymille, jolloin mielikuva kristillisen sanoman ja palvelun välisestä yhteydestä voi haalistua. Yhä uudestaan esimerkiksi palataan kysymykseen lähetystyön ja kehitysyhteistyön välisestä suhteesta. Tähän tuo oman ulottuvuutensa se, että kehitysyhteistyöprojektin rahoittajina ovat usein valtiot ja järjestöt, jotka edellyttävät julistustyön ja käytännön humanitaarisen ja kehitysyhteistyön eriyttämistä toisistaan.

Klassinen luterilainen lähetyskäsitely ja kristinuskon muuttuva konteksti

Nykyisen ekumeenisen missiologian, lähetysteologian keskeiset korostukset tulevat hyvin esiin silmällä katsottuna Risto Ahosen lähetysteologisen perusteoksen *Lähetys uudella vuosituhanella* (2000) otsikoita: Lähetysten trinitaarinen perustelu, Kristuksen ainutlaatuisuus, Pyhän Hengen missio, lähetysten ja ekklesiologian yhteenkuuluvuus, kontekstuaalisen teologian välttämättömyys, diakonia ja evankelioiminen lähetysten funktioina sekä Jumalan valtakunta ja lähetys.

Kun tarkastellaan luterilaista lähetysteologiaa tässä yhteydessä, kyse ei ole siitä, että luovuttaisiin luterilaisen teologian peruslähtökohdista vaan siitä, että niitä katsottaisiin uudesta näkökulmasta saavutetun raamatusteologisen, ekumeenisen ja lähetysteologisen konsensuksen valossa – unohtamatta muuttunutta globalisoitunutta tai antiglobalisoitunutta kontekstia, digitalisaation, individualismin, menestysteologisten virtausten ja muiden aatevirtausten kohtaamisen merkitystä kristillisen uskon valossa.

Lutherin ja luterilaisuuden tarkoitus oli uudistaa evankeliumin valossa lännen kirkkoa. Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston presidentin kardinaali Kurt Kochin mukaan juuri ekumeeninen liike toteuttaa nykyisin Lutherin näkyä kirkon uudistumisesta. Siinä yhdistetään voimia ja rakennetaan ykseyttä, "jotta maailma uskoisi". Käytännön elämässä tämä toteutuu siinä voittopuolisesti myönteisessä ilmiössä, että nykyajan kristityt monin paikoin tunnistavat ensimmäisen identiteettinsä olevan kristityn identiteetti, sitten vasta tunnustuskuntainen. Konfessionalisoituminen oli seurausta epäonnistuneista ekumeenisista ponnisteluista, ei itse tarkoitus. Samalla olemme kasvaneet tiettyyn perinteeseen ja sen muotoihin, jotka tosin viime vuosikymmeninä ovat monimuotoistuneet.

On tärkeää, että kristillinen identiteetti rakentuu ja saa tukea oman seurakunnan jumalanpalvelus- ja muusta hartauselämästä ja siellä koetusta kristillisestä yhteydestä. Sitä kautta rakentuu myös ekumeeninen yhteys toisiin kristittyihin ja rikastuminen yhteisestä kristillisestä uskosta. Pinnallinen ja epäjohdonmukainen yhdistely tai peräti synkretismi ei yleensä ottaen rakenna terveellä tavalla kristityn identiteettiä, jos ei nähdä eri ulottuvuuksien merkitystä kokonaisuuden kannalta. Tällä en tarkoita sitä, etteivätkö esimerkiksi vaikkapa luterilaiset voisi ammentaa hyvällä tavalla virikkeitä vaikkapa ikoneista, katolisesta mystiikasta tai anglikaanisesta hetkipalvelusperinteestä tai karismaattisista vaikutteista. Ne ovat osa kristinuskon katolista kokonaisuutta. Reseptiivinen eli tietoisesti toisilta hyviä asioita oppiva ja oppimaansa arvostava ekumeenisuus on hyödyllinen ja välttämätönkin lähestymistapa, jos aiomme rakentaa ekumeenista yhteyttä ilman epävertä ylimielisyyttä ja nurkkakuntaisuutta – kunhan terveellä tavalla nähdään myös oman perinteen elävät ja rakentaen rikastuttavat elementit vaihtopöydässä ja osana seurakuntaelämää tänään.

1 Ahonen 2000, 267.

2 Ahonen 2000, 254. Vrt. Vasko 1991, 29–32

3 Ahonen 2000, 101.

Edelleenkin Raamatun, Kristuksen, uskon ja armon korostaminen ovat kirkasta ydintä kristillisyyden kentässä. Voimme edelleen nähdä mielekkyyttä yhtäältä selkeästi erottaa toisistaan laki ja evankeliumi ja toisaalta pitää ne yhdessä, niin että usko ja rakkaus eli luterilainen kokonaisvaltaisuus voi toteutua kristillisessä elämässä. Edelleen voimme ammentaa luovasti luterilaisen virsilauluperinteen ja yhteisen pappeuden aarrearkusta. Samalla voimme luterilaisina kokea aitoa yhteyttä ortodoksiseen ja katoliseen tai anglikaaniseen sakramentaaliseen perinteeseen sakramentaalisen sanan ja reaaliapresens-ajatuksen kautta. Voimme luterilaiselta pohjalta toimia kansanopetuksen ja heikoista huolta pitävän valtion ja yhteiskunnan puolesta.

Luterilainen identiteetti on tietyllä tapaa keskitien identiteettiä vanhojen perinteisten kirkkojen ja protestanttisten kirkkojen välissä. Tästä näkökulmasta olemme aika lähellä etenkin anglikaaneja ja heistä eronneita metodisteja. Voimme ammentaa omilla jaloilla seisten niin oikealta kuin vasemmaltaakin, jotta saamme uusia jäseniä Jumalan kansan perheväkeen ja että mukana olevat kokevat olevansa Kristuksen ruumiin elävässä yhteydessä. Luterilaisina olemme osa yhtä, pyhää, katolista ja apostolista kirkkoa. Luterilaisuus on myös moni-ilmeistä johtuen historiallisista ja kulttuurisista olosuhteista eri puolilla maailmaa. LML:n pääsihteeri Martin Junge onkin puhunut maailmanliiton "polysentrisyydestä", monikeskuisuudesta sekä "transkontekstuaalisuudesta". On otettava huomioon ja kunnioitettava paikallisia olosuhteita. Samalla on kuitenkin pidettävä kiinni yhteisestä uskosta Kristukseen ja hänen armoonsa, kolmiyhteisen Jumalan kirkosta, jolla on ainutkertainen alku ja historia, Raamatun todistama ja välittämä hyvä uutinen.

Tässä valossa voi sydämeästään liittyä Risto Ahosen kuvaukseen: "Jokaisen Kristukseen uskovan elämään liittyy ja tulisi liittyä jokin yhteys maailmanlaajuiseen todistuksen ketjuun Jerusalemissa Juudeaan, Samariaan ja aina maan ääriin saakka. Tähän Jumalan kansan vuosisataiseen todistuksen ketjuun ja matkasaattoon kuuluminen tuo ihmiselämään suuren rikkauden ja ilon. Joillekin tähän ketjuun liittyminen merkitsee myös matkustamista Kristuksen lähettiläänä, kauas merten taakse... Varsinainen lähetyksen raja aina ja kaikkialla, myös omassa sydämessä, on uskon ja epäuskon raja. Lähetystyö ei ole kuitenkaan viime kädessä ihmisistä kiinni. Lähetyksen varsinainen perusta on Jumalan rakkaudessa, joka ilmenee jo luomisessa ja kaiken elämän ylläpidossa. Rakkaudessaan Jumala ei

hylkää synnin ja syyllisyyden alle jäänyttä ihmiskuntaa, vaan etsii yhteyttä ihmiseen ihmiselle sopivalla ja ymmärrettävällä tavalla. Ihmisen pelastamiseksi Isä lähetti Pojan ja Pyhän Hengen maailmaan. Lähetyksen perusteissaan johdettavissa tästä Jumalan omasta lähetystyöstä."

Luterilainen ja ekumeeninen lähetyksäsitys tänään:

Kirkko: yhteistä näkyä kohti ja Yhdessä kohti elämää

Lähetyksen liittyä yleisen ekumeenisen käsityksen mukaan keskeisesti käsitykseen kolmiyhteisen Jumalan kirkosta ja Jumalan lähetyksestä (*missio Dei*). Alun perin 1940–50-luvulla *missio Dei* -käsite antoi mahdollisuuden lähetyksen jäsentymiseen trinitaariseen käsitykseen Jumalasta Luojana, Lunastajana ja Pyhittäjänä, jonka pelastustyön instrumentti on kirkko. Risto Ahonen kuvaa: "Missio Dei yhdistää Jumalan oman toiminnan ja pelastushistorian suuret linjat luomisesta, ilmoituksesta, inkarnaatiosta, sovituksesta ja ylösnousemuksesta Jumalan valtakunnan lopulliseen ilmestymiseen saakka. Näin on voitu osoittaa, että lähetyksen perustuu viime kädessä Jumalan omaan olemukseen, rakkauteen, joka suuntautuu maailmaan. Jumalan rakkaus on tällöin lähetyksen varsinainen lähtökohta. Lähettämisen syy, voima ja tavoite on rakkaus ja sen osallisuuteen saattaminen."⁴

Kirkon ja kristittyjen elämä on siis osallistumista Jumalan lähetykseen. Tämä sopii mainiosti yhteen sen Lutherin ja luterilaisen teologian peruslähtökohdan kanssa, että Jumala kaiken hyvän antajana on itsensä lahjoittava rakkaus ja meidät on luotu olemaan toisiamme varten, ottamaan osaa Kristuksen olemiseen toisia varten. Kirkko on olemassa, koska on olemassa kolmiyhteisen Jumalan pelastustahto, joka tuli lihaksi Kristuksessa ja jonka Pyhä Henki tuo tänään sanan ja sakramenttien kautta pelastavalla tavalla läsnä olevaksi.

Käsitteillä on aina omat rajansa ja niinpä *missio Dei* -käsitteen monitulkintaisuus on sekin aiheuttanut ongelmia. Niin sanotussa sekulaarissa *missio Dei* -käsitteen tulkinnassa on sekoitettu toisiinsa luomisen ja lunastuksen todellisuus, jätetty käsitys ihmisen syntisyydestä taustalle ja hämärretty tai jopa katkaistu yhteys kirkon ja lähetyksen välillä. Tämän tyyppinen

4 Ahonen 2000, 45.

ajattelumalli oli kukkeimmillaan Kirkkojen maailmanneuvoston vuoden 1968 Upsalan yleiskokouksen aikoihin.⁵ Jumalan läsnäolo maailmassa oli valokeilassa, niin että syytökset moralistisesta aktivismista ja sekulaarista, vasemmistohenkisestä idealismista KMN:n lähetysteologisissa papereissa eivät olleet vailla katetta. *Missio Dei* ilman *leiturgia*, *diakonia*, *martyria*-kolmikkoa, jumalanpalvelus tai liturgia, diakonia ja todistus jää kirkko-opillisesti epäselväksi. Pelastus on ennen muuta kolmiyhteisen Jumalan työtä ja hänellä on omat tiensä, mutta pelastuksen fundamentaalinen instrumentti on kirkko Kristuksen ruumiina, Jumalan kansana ja Pyhän Hengen temppelinä. Siinä itse kukin on kasteessa kutsuttu osalliseksi koko kirkon apostoluudesta ja missionaalisuudesta. Virkaan vihityt ja muu Jumalan kansa tekevät yhteistyötä omista kutsumuksistaan käsin evankeliumin, uskon ja rakkauden asialla.

Korjausliikkeitä on lähetysteologisessa keskustelussa tämän jälkeen tehty. On painotettu mission holistisuutta eli hengen, sielun ja ruumiin huomioon ottamista, ekklesiologian ja etiikan tai spiritualiteetin ja etiikan yhteenkuuluvaisuutta. On uudestaan painotettu sitä, että apostolisen ja katolisen kirkon olemus on lähtökohtaisesti missionaarinen. Kirkko on Jumalan valtakunnan merkki ja instrumentti, Kristuksen valtakunta. Jumalan valtakunta on tosin kirkkoa suurempi, mutta kirkon ja pelastuksen systemaattinen erottaminen toisistaan merkitsisi pelastuksen irrottamista apostolisilta juuriltaan. Niinpä ajateltaessa viime vuosikymmenten käännettä Pyhän Hengen toiminnan korostamiseen on syytä muistaa, että tällöinkin on painotettu, että kristologia ja pneumatologia kuuluvat yhteen. Henki ei ole mielivaltainen, vaan Isän ja Pojan Henki. Tämä kytkee myös esimerkiksi karismaattiset ilmiöt ekklesiologiseen kontekstiin.

Toinen asia on se, että Jumalan työn ensisijaisuuden painottaminen auttaa näkemään myös kirkollisten traditioiden kulttuuriset rajat myös tunnustuskuntien sisällä – luterilaisuuteen tuo sisäistä vaihtelua jo se, että ei ole Roomassa hyväksyttyä yhtä messua, vaikka Lutherin ja Melancthonin perinnöstä ammennetaankin. Vähintään Lutherin Väkä Katekismus ja yleensä Augsburgin tunnustus sanoittavat kuitenkin luterilaisuuden yhteisiä juuria. Luterilaisen maailmanliiton parissa on painotettu, että olla luterilainen merkitsee olla ekuumeeninen, olla diakoninen jne.

Kontekstuaalisuus on ajatus, joka on tarkoitettu helpottamaan evankeliumin välittämistä, ei siitä luopumista. Käytänkin mielelläni juuri Luterilaisen maailmanliiton pääsihteerin viljelemää termiä ”transkontekstuaalisuus”. Uskolla on ydin ja sisältö, mutta sen tulee tulla lihaksi eri aikoina ja eri paikoissa. Sanoma tänään voi olla ytimeltään ja keskeiseltä sisällöltäänkin sama, vaikka sen ilmenemismuodot vaihtelevat. Tämä ei vielä suinkaan tarkoita, että uskosta Jumalan ilmoituksen sisällöllisyyteen ja konkreettisuuteen luovutaan. Paras esimerkki samasta muodosta ja sisällöstä on juuri Jeesuksen Kristuksen itsensä persoona, ihmiseksi tullut, ristiinnaulittu ja ylösnoussut ihminen ja Jumalan Poika kaikissa konteksteissa.

Hyvä esimerkki kirkko-opin ja lähetysteologian kytkemisestä yhteen on KMN:n Faith and Order -komission asiakirja *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* (2012). Siinä todetaan mm. näin:

”3. Helluntaiaamuna Pyhä Henki laskeutui opetuslasten päälle varustaakseen heidät aloittamaan heille uskotun tehtävän (ks. Ap.t. 2:1-41). Jumalan suunnitelma maailman pelastamiseksi (johon joskus viitataan latinankielisellä käsitteellä *missio Dei* eli ”Jumalan lähetys”) toteutuu Pojan ja Pyhän Hengen lähettämisen kautta. Tämä Pyhän Kolminaisuuden pelastava toiminta on keskeistä kirkon luonteen ymmärtämisessä. Kuten Faith and Order -komission dokumentissa *Tunnustamme yhden uskon* (*Confessing the One Faith*) todetaan: ”Kristityt uskovat ja tunnustavat uskontunnustuksen mukaisesti, että Jumalan Jeesuksessa Kristuksessa suorittaman työn ja kirkon *todellisuuden* välillä on purkamaton yhteys. Tämä on Raamatun todistus. Kirkon alkuperäiset juuret ovat suunnitelmassa, joka Kolmiyhteisellä Jumalalla on ihmiskunnan pelastamiseksi.”

Tämä kirkko-asiakirja on hyvä ja hyödyllinen lukea. Se sisältää kiteytetysti kolmenkymmenen vuoden ekumeenisen kirkko-opillisen keskustelun hedelmiä, jossa keskeistä on juuri käsitys kolmiyhteisen Jumalan kirkosta kommuuniona tai *koinoniana*, yhteytenä ja kirkkoyhteisönä. On etsitty yhteyttä raamatullis-vanhakirkollisesta ajatuksesta paikallisseurakunnasta paikalliskirkkona, jossa piispa tai kaitsesta tehtävän hoitaja johtaa ehtoollisyhteisöä, jossa toteutuu jumalanpalveluksen, palvelun ja todistuksen välinen yhteys.

Toinen tuoreehko ekumeeninen perusasiakirja on lähetysdokumentti *Yhdessä kohti elämää* (2012). Siinä on sanoitettu ja kiteytetty uusimman lähetysteologisen keskustelun päälinjoja. Pyhän Hengen työ ja lähetys ”marginaaleista keskukseen”, so. kristinuskon painopisteen siirtyminen globaaliin etelään ja itään ja sitä myöten lähetys kaikkialta kaikkialle on nostettu vahvasti esiin. Annettaessa kirkkomme lausuntoa Kirkko-dokumentista piispainkokous suositteli, että näitä kohta dokumenttia luettaisiin yhdessä.

Kirkon lähetystyön keskuksen ja toimikunnan julkaisema *Yhteinen todistus* -linjaus tekee napakkaa synteisiä perinteisistä luterilaisista ja näidenkin dokumenttien kiteyttämistä, viime vuosikymmenten kirkko-opillisten ja lähetysteologisten ekumeenisten keskustelujen tuloksista. Ydinperiaatteet ovat nämä, jotka mielestäni kiteyttävät myös tämän esitelmän ydinajatuksia:

Mikä on kirkko?

Kristuksen maailmanlaaja kirkko on yksi. Kristus on kirkon pää. Kirkko on liikkeelle lähetetty Jumalan kansa, Kristuksen ruumis ja Pyhän Hengen temppele. Se ilmentää kaikkialla samaa uskoa, joka saa ilmiänsä kullekin kontekstille ominaisella tavalla. Kirkko on uskon ja rakkauden yhteisö, joka todistaa sanoillaan ja elämällään kolmiyhteisen Jumalan pelastustyöstä ihmiskuntaa ja luomakuntaa kohtaan. Kristittyjä kutsutaan toimimaan Jumalan rakkauden mukaisesti ja rakentamaan Kristuksen kirkkoa, jonka jäseneksi tullaan kasteen kautta.

Kirjallisuus:

AHONEN, RISTO A.

2000 Lähetys uudella vuosituhannella. Suomen Lähetysseura.

KIRKKO: YHTEISTÄ NÄKYÄ KOHTI

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

VASKO, TIMO

1991 Luterilainen lähetyskäsitys. Kirjapaja.

YHDESSÄ KOHTI ELÄMÄÄ: LÄHETYS JA EVANKELIOIMINEN MUUTTUVASSA MAAILMASSA

2013 Lähetysteologinen aikakauskirja, vol. 16. Kirkon lähetystyön keskus.

Jumalan lähetys

Kirkon lähetys eli missio perustuu kolmiyhteisen Jumalan lähetykseen (Missio Dei), johon kaikki kristityt on kutsuttu (Matt. 28:18–20, Joh. 20:21). Lähetys on kaikkien kirkkojen ja jokaisen seurakunnan perustettava. Evankeliumia Kristuksen ainutlaatuisuudesta on julistettava aina ja kaikkialla. Kristityt ovat Jumalan lähetysten palveluksessa (2. Kor. 5:20; 2. Kor. 6:1). Kirkon ja seurakunnan tulevaisuus on sidottu lähetykseen. Sitä toteutetaan lähetystyön eri muodoissa.

Ykseys, todistus ja palvelu

Kirkko on olemukseltaan missionaarinen, ja sen olemus toteutuu ykseydessä, todistuksessa ja palvelussa. Kristityt ovat yhtä, koska heidät on kasteessa liitetty Kristukseen, hänen kirkkoonsa ja toinen toisiinsa. Jumalan rakkaus johtaa heidät julistamaan evankeliumia ja palvelemaan lähimmäisiä yhdessä eri kirkkojen ja kristillisten yhteisöjen kanssa. Missio on ekumeenisen liikkeen sydän.

Kokonaisvaltainen lähetys ja evankelioiminen

Seurakunta elää kaikessa toiminnassaan ja työmuodoissaan lähetystä todeksi ja toteuttaa sitä. Lähetys alkaa kotoa ja kotiovelta. Seurakunnan ja sen jäsenten tehtävänä ei ole vain ”edistää lähetystyötä” (kirkkojärjestys), vaan toteuttaa sitä omien mahdollisuuksiensa mukaan. Kokonaisvaltainen lähetys toimii seurakunnan kaiken toiminnan pohjana ja edellyttää rukousta ja rohkeutta luoda uusia toimintamuotoja.

The Response of the Evangelical Lutheran Church of Finland to the LWF study document *The Self-Understanding of the Lutheran Communion*¹

Part I: The gift of communion (ecclesiological)

1. What concepts and ideas in the study document are most helpful for strengthening the identity of your church?

Budapest 1984 Assembly: altar and pulpit fellowship as an indication of communion

The document is a helpful reminder to the member churches of the statement and commitments made by the LWF at the Budapest 1984 Assembly on the communion of the Lutheran churches “in pulpit and altar fellowship, in common witness and service, in the joint fulfillment of the missionary task, and in openness to ecumenical cooperation, dialogue and community”, and that communion is an expression of “the one, holy, catholic and apostolic church”.

The statement implies that the visible unity of the church is already concretely, if not fully, a reality among the Lutheran churches, which also makes it easier for the churches of the Lutheran tradition to fulfil their ecumenical vocation with the other world communions. It therefore concludes: “Thus, they are committed to work for the manifestation of the unity of the church given in Jesus Christ.” For our church and her members, this formulation enables an understanding of the close connection we enjoy with other member churches within the family of the LWF.

The ecclesiological nature of LWF organs and the member churches?

The concrete organisation of the world communion should also be seen as a sign of the character of the LWF’s communion, and as an “expression and instru-

ment of this communion” in the process of becoming “increasingly a conciliar, mutually committed communion by furthering consultation and exchange among its member churches and other churches of the Lutheran tradition”. However, this also raises questions concerning the ecclesiological status of the LWF secretariat, council, church leaders’ meetings, and assemblies in relation to member churches. This remains unclear, and represents a challenge to our understanding of the concrete meaning of our membership of the worldwide communion. It is clear that these organs possess some of the features of consistorial, conciliar, or synodical decision making and episkopé within the LWF.

The gift through word and sacraments as the basis of communion in Christ

Concerning the theological and existential understanding of the emerging communion, it is helpful to describe its development as a “gift”. It is a sacramental gift of God – a gift and a task. His Holy Spirit leads us closer to each other through word and sacraments. This makes it easier for Lutherans to understand the nature and purpose of “communion ecclesiology” as a manifestation of the real presence of Christ in word, sacrament, and in believers’ faith in Christ. The pure proclamation of the gospel and the right administration of the sacraments and the divinely instituted ministry serving them belong to the core of Lutheran ecclesiology, along with faith and love as the fruits of the gospel’s proclamation. It is therefore important and helpful to our understanding and identity to connect communion (*koinonia*) with Christ in word and sacraments “through faith and participation in his saving work” with “[a] deep solidarity with one another [that] intrinsically includes the sharing of material and spiritual resources”, and that “...this impels mutual commitment and common life and action”.

1 <https://www.lutheranworld.org/content/resource-self-understanding-lutheran-communion-study-document>

Unity in visibility, diversity and dynamism

It is both very important and helpful to underline that if the goal of ecumenical work is not uniformity, nor should it be within the Lutheran family of churches. Furthermore, it is good to emphasise that we are not alone in the world as Lutherans. We are also accountable in our ecumenical relationships: for example, the form of communion is described in Lutheran-Roman Catholic dialogue as “unity in visibility, diversity and dynamism”. To use General Secretary Martin Junge’s terminology: we aim to be “transcontextual”. It is important to recognise the context, but at the same time we are and aim to be part of the one, holy, catholic and apostolic church of Jesus Christ.

Episcopal ministers’ meetings as an instrument of communion?

Regarding the work of the LWF as an “expression and instrument of communion”, it might be good to utilise better the potential of meetings of episcopal ministers (bishops and others who exercise episkopé) as an instrument of communion building in the LWF’s tool box. The Lund statement on Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church states: “Episcopal ministers are called especially to serve the church’s unity and its living tradition in ways that are clearly recognizable and accountable.” From an ecclesiological perspective, the Lutheran local churches are basic units, and the LWF secretariat already serves the bishops and other church leaders in facilitating joint gatherings, consultations, and projects. One of the archbishops or presiding bishops could act as chair of the LWF episcopal ministers’ meeting, following the principle of rotation. A concrete way to organise this might be to have an episcopal ministers’ meeting as part of a regional LWF church leaders’ meeting within the LWF Assembly. The episcopal ministry is already involved in these meetings in practice. This dimension could be developed further, and would also represent a step forward ecumenically.

From LWF to LC?

“Lutheran World Federation. A Communion of Churches” may be interpreted as ambivalent and signalling that the communion cannot decide whether it is a federation or a communion. Following the model of the “Anglican Communion” and the “World Communion of Reformed Churches”, renaming the LWF officially as the “Lutheran Communion” would represent a conclusive step. This would help to contribute to a more coherent understanding of the “Self-Understanding of the Lutheran Communion”. The 500th an-

niversary of the Reformation presents a good opportunity for this change.

2.Does this document help your church to understand itself as part of the global Lutheran communion?

We Lutherans need each other

The Nordic folk churches have traditionally enjoyed close relations with their respective nation states, and this remains the case, in spite of the fact that these churches are very active, both internationally and ecumenically. A process of transformation in the context of intercultural challenge is in progress. At the same time, however, the Europe-wide and globally neo-nationalistic tendencies and complex international political and interfaith challenges also influence our church. It is therefore important to underline that both the communion of the Lutheran churches and the ecumenical family of the church of Christ are at the same time global and local, manifested in local churches and congregations. This is what it means to speak of ecclesial catholicity. We are all both givers and receivers. This is part of the nature and mission of the church. The document may be helpful in the ongoing process of understanding the meaning of our changed situation as a folk church.

Support for our ecclesial Lutheran identity

Ecclesiology has not traditionally been a priority for reflection in the Lutheran tradition. It is therefore illuminating for many Lutherans to underline that the “development from federation to communion reflects an evolving understanding of an ecclesial relationship” and that this ecclesial development is explicitly connected with a biblically anchored communion ecclesiology. Communion ecclesiology is widely recognised as an ecclesiological foundation – even if it is understood differently in various ecclesiological traditions – as the Faith and Order document, *The Church: Towards a Common Vision*, indicates. It might also be useful for the LWF to reflect on the outcome of the Lutheran churches’ responses to this F&O document.

3.Share the theological themes arising in your church during the study process of this document

In general, the explication of the theological background and consequences of “autonomy and accountability” in ecclesial life is an acute theme for our church. As this LWF study process and the study process of our churches concerning the F&O document *The Church* run in parallel, some points are quoted here from the ELCF’s General Synod’s official state-

ment about the F&O document of November 2015. In answering the question “What adaptations or renewal in the life of your church does this statement challenge your church to work for?” the main features of our General Synod’s reply were:

“We should... articulate more clearly... that we belong to a global communion of local churches. We should also continue to work to identify common criteria for discussion about legitimate and illegitimate diversity and moral questions in the church, and in our efforts for unity between the churches, as well as the concrete solutions that will best serve the church’s handling of such matters.

...The challenges of secularisation and religious and social pluralism call us to find new ways of acting and thinking that keep the word of God visible. Within the church this will require a correct balance between the faith experience of God’s people, the insights of individual theologians, and the discernment of those in ordained ministry concerning the faith and doctrine of the church. At the same time the ideals prevailing in our society highlight democratic decision making, requiring us to reflect on how the teaching office of the church and its normative tradition are understood in our own contexts. The word of God serves as a general criterion, but individual office holders, parishioners, and organs may interpret this in different situations in different ways, which can lead to tension. This will require ongoing work to strengthen unity within our church, between the church’s movements, and with other churches. The question often crystallises around who exercises authority in the church. Those who interpret the word, in particular public office holders and synodical institutions, should be able to recognise the limits of legitimate and illegitimate diversity, and thus safeguard the church’s unity (II D). At the same time, they should facilitate the transformation of the missional environment that is required for legitimate diversity. The challenge is compounded by the fact that sometimes peripheral matters may become a threat to unity from the perspective of the teaching of the gospel. There is not always unanimity concerning specific criteria for unity and what is essential for the teaching of the gospel. The document therefore challenges us to examine unity from the perspective of the limits of legitimate diversity in the internal discussion and work of our church.

As a Nordic folk church, we are experiencing change in our traditional position in society. The loss of financial resources may be seen as an opportunity for the church to develop a more communal working structure and self-understanding. In this way *koinonia* might be realised more profoundly in the life of our

church and its parishes. We will need to move away from clerical and church worker centred models towards a greater inclusion, accountability, and recognition of parishioners. The ecumenical welcome given to immigrants and the building of contacts with migrant churches also call us to adopt new ecclesiological models (cf. § 7). The fracturing of homogenous culture and its replacement by cultural pluralism calls our church to a continuous consideration of how we can proclaim the gospel in languages, symbols, and images that are meaningful in our own time (§ 28).

...In our consideration of the link between the church’s decision making and the will of God, the WCC’s experience of consensus decision making may prove helpful, aiming as it does ‘to give voice to the voiceless and to uphold unity in diversity’ (§ 54).”

Part II: Discerning and living out communion

1. Does the document help your church to relate constructively to diversity in its pastoral ministry?

From our perspective, the study document is correct in suggesting that we should ask ourselves “how to engage with disagreements in the communion in a critical but constructive way”. One such area of disagreement relates to questions concerning family, marriage, and sexuality. The LWF document on Gender-Justice should be read in this light. It is helpful that the document reminds us that “we should not qualify these issues as ‘socio-ethical’ alone, but also as issues of church order and discipline that play a role in the proclamation of the gospel”. We need to discuss and analyse the relationship between ethics, doctrine, and praxis more deeply.

Resources for accountable decision-making

The study document lists some good principles for accountable and constructive decision making:

1. The gospel is the core of our life in communion.
2. Word and sacraments are events of communion.
3. The message of the cross heals our brokenness.
4. The Word of God creates and affirms both unity and diversity.
5. The gospel entails freedom, respect and bearing with one another.

It is essential to underline (1) the importance of the gospel of Jesus Christ and his grace as the basis of our Christian faith and life. Grace is *extra nos*, not based on some kind of moralism. Yet we are called to new life in Christ in love. This commandment of love is expressed in the golden rule, in the Ten Commandments, and in the double commandment of love as a crystallisation of the law and the prophets. The natural moral law, understood within the theological context of law and gospel, continues to play a pivotal role in Lutheranism.

It is helpful to be reminded that the churches live in different contexts, and that “it is not always easy for churches in different contexts to appreciate pastoral considerations in other contexts”. It is wise advice to state that “members of the communion keep each other informed with regard to how they are trying to remain faithful to the gospel despite their contextual demands”. The situation is more difficult when within the same context different conclusions are drawn. When this arises it is important to emphasise that the representatives of both viewpoints seek to remain faithful to the gospel.

For Lutherans, the hermeneutical core of the Bible is “*was Christum treibet*”. However, this principle does not mean that the gospel should be interpreted in the abstract, but, rather, in the light of Scripture. The different perspectives of the four gospels, for example, suggest that diversity belongs to Christian witness. Christological dogma manifests a paradox and mystery at the centre of Christian faith. This is not to suggest that interpretation is arbitrary, but to emphasise our common faith in the work of the Triune God in creation, redemption, and sanctification, and in the humanity and divine Sonship of Jesus Christ, who is therefore our Saviour. The Christian life is to be a disciple of Christ.

It is important to recognise both the historical context of a particular biblical text and our various contemporary contexts. However, the perspective of our common Christian heritage that was also important for Luther, which views the church as both liturgical community and communion, should not be abandoned in the hermeneutical process. Only thus can the deep spiritual and theological meaning of any scriptural text be fully discovered.

It is also important to address question (2), concerning our sharing of the Eucharist and the endangering of communion when this is not possible. This requires further elaboration.

Where Lutheran identity and pastorally wise reflection are concerned, it is essential to highlight that (3) “the church is, above all else, the church of the cross, which is ever being rehearsed in our lives (1 Cor 1:18.25)”. In our context the theology of the cross is principally understood as a counterpart of the theology of glory and as a pastoral approach to the brokenness of our lives in the light of faith, hope, and love. Perhaps we might benefit from seeing and visualising the cross more as “an affirmation of God’s solidarity with... [the marginalized] and accompaniment in the story of liberation that is the history of God”.

The study makes the wise suggestion: (4) “Each church should be able to explain why and how biblical arguments are used in the discussion.” This is something we need to continue to explore.

It is useful and necessary to underline that (5) “the churches may be called to bear with one another, respecting differing choices as expressions of their own freedom”. However, we cannot avoid the question of truth and the challenge of explicating legitimate and illegitimate diversity on the basis of our common Christian faith. However difficult it may be, patient work done in an atmosphere of grace and truth may prevent church-dividing disputes and help us to maintain communion in discussing the issues that may jeopardise it. . Mutual prayer and service “is our antidote to pride and our path to bearing with the other in love.” In the section entitled “Need for discussion” (p. 24) it seems that the question of truth is encompassed by the conclusion: “The communion will need to explore healthy forums for mutual correction, exhortation and encouragement.” Such a forum would probably be useful both within our churches and for the links between them.

Points for further discussion

The Points for Further Consideration are most helpful and clear. Point one, which explains the concrete meaning of accountability, is especially useful for us in describing the inter-church context and the impact of our decisions on our pastoral work.

Point two gives a sufficiently concrete explanation of the hermeneutical task and challenge, while not neglecting the importance both of understanding Scripture as the Word of God and of the Lutheran Confessions.

Point three, concerning the diversity of voices, is necessary; it is also good to underline the interdependence of autonomy and accountability. However, the

bullet points under point three are perhaps the most abstract: a reflection, no doubt, of the sensitive nature of the topic within the communion. There is a need for more concrete elaboration in this respect.

2. What are the practical ways to deal with different interpretations of the Bible that can strengthen churches in the communion?

It needs first to be clarified and explained how different conclusions can be drawn from the same texts of Scripture in the light of the Lutheran Confessions, our common Christian heritage, and our different contexts. It is easier to accept disagreement if and when it is cogently argued that different conclusions are possible on the basis of reason, faith, and tradition.

When interpretations are argued too narrowly on the basis of a certain contextual approach or of a biblicist textual interpretation without sufficient hermeneutical and doctrinal reflection, dialogue is more difficult. The Bible, Lutheran tradition, and context should all be considered in discussions between churches that aim to strengthen our communion.

Praying for each other and respecting each other's search for truth and convictions without pressure or hidden or imperialistic agendas on the basis of mutual learning and openness as disciples of Christ may in the long run bring good results.

3. Share examples of how your church is engaged in communion building and mutual relations

The ELCF is active in many areas of communion building, in cooperation with the LWF. In our bilateral international contacts Finn Church Aid and our seven official mission organisations are especially active globally, and have many Lutheran and ecumenical partner churches worldwide. Our church also has bilateral agreements on partnership and cooperation with several Lutheran and other churches. Among the smaller Lutheran churches, we have especially close links with those in Estonia, Russia, and Hungary.

Our church is also active in the WCC and CEC, as well as in the Communion of Porvoo Churches. We are also a participating church in the CPCE. We have much fruitful exchange with our Nordic Lutheran partner churches and with our Baltic Lutheran friends. We have a long tradition of theological dialogue and other contacts with the Russian Orthodox Church. Our church is active in the Finnish Ecumenical Council, and has bilateral dialogues with the Catholic Church in Finland, the Finnish Orthodox Church, the Finnish

Baptists, and the Methodists, while maintaining close contacts with the Pentecostalists and the Evangelical Free Church.

In our own church cooperation with some of the Lutheran revival movements has faced some challenges, especially regarding the ordination of women, but also with regard to the administration of the sacraments. The bishops have met leaders of the revival movements and published guidelines on cooperation. The joint *Expression of Joint Will* (2009) by the bishops and revival movement leaders states: "1. We wish to promote the development that revival movements and the communities they form are more clearly than previously part of the activities of the church and parishes. In this way they will bring their input into the renewal of parish life. ... 3. We wish to act jointly in order to ensure that no one is discriminated against in the church on the basis of his or her gender, conviction, or view of the ordained ministry." Currently, there is also a working group of the Bishops' Conference which is reflecting on our policy regarding the so-called worship communities within our church. The working group aims to build bridges, facilitate constructive discussion, and prevent fragmentation. Where the occasionally polarised discussions on same-sex relationships and other sensitive issues are concerned, the bishops have published some theses under the title *Invitation to Fellowship* (2014). The discussion continues.

Evangelical Lutheran Church of Finland Bishops' Conference 5th April 2017 Statement on the Community of the Protestant Churches in Europe Council document *Church Communion*

As a CPCE participating church, we are grateful for the opportunity to give our feedback regarding the preparatory document *Church Communion*. We hope that our answers to the questions below will support the intention to bring a wider ecumenical perspective to the document.

1. Do you think that the CPCE's course of development is properly reflected in part 1 of the document? Which aspects would you like to see further elaborated upon or made more precise?

The document describes the development of the CPCE and the key challenges to a theological and practical understanding of "church communion" (*Kirchengemeinschaft*) persuasively and honestly. It is also positive that attention is given to the current challenges from the wider ecumenical movement. The evaluation that other churches "...have the impression that the concept of church communion is only to a limited degree suitable as an ecumenical model, in that it models the diversity rather than the unity of the church, and so adds to the strengthening of the status quo" is a good observation which calls for further reflection. It is our view that this challenge and its root causes, which lie in the difference between a sacramental understanding of the church and the functional understanding typical of many Protestant churches, might be given more consideration. This might be effected, for example, by an academic consultation that would serve to increase convergence and consensus in the long term. This would especially promote our common witness and service in the context of European challenges, but it would also do so globally.

From the perspective of the so-called traditional churches, which seek visible unity, some of the document's formulations seem problematic and a little un-

realistic because of the unclear distinction between "ground" and "shape". Examples here are: "6. ... Diversity in liturgy and forms of church government are no obstacle to unity." "16. ...The realization of church communion is not ... dependent on a central model of structural unity."

From this perspective it therefore seems logical to conclude: "24. ... In the 1990s it became increasingly clear that within the institutional weakness of the Leuenberg Fellowship, which had been deliberately intended at first, problems had surfaced for which an appropriate solution had to be found."

The goal of "25....further [developing] ... the structural and juridical shape of the CPCE" would benefit from a highlighting of the theological and spiritual meaning of the "visible" church, its concrete "shape" and its relationship with the "ground". It has become clear that the basic problem with the CPCE method where a realized communion of the member churches and the perspective of the wider ecumenical movement are concerned is the unclear relationship between "ground" (*Grund*) and "shape" (*Gestalt*).

Para. 36. states that because "... the Porvoo Agreement between the British Anglican churches and the Scandinavian and Baltic Lutheran churches ... took the step to a common exercise in the episcopal office and so to a more visible unity, here also the model of unity and its shaping is closely related to that which was realized in the Leuenberg Church Fellowship". If the Porvoo model is seen to be close to the Leuenberg model, it would perhaps be beneficial to analyse and reflect on the understanding of apostolicity in the Porvoo Common Statement and the way in which the episcopal ministry is rooted in the church's understanding of its apostolic mission, and also on how the common faith is presented. As an ecumenical model, Porvoo is closer to the sacramental understanding of communion ecclesiology in the so-called traditional churches than it is to the traditional interpretation of the Leuen-

berg Agreement. Such a reflection might provide an impulse to develop the Leuenberg model further in theological discussions, for example, with the Roman Catholic and Orthodox Churches.

2. Do you deem that the basic theological foundation of the model of church communion is properly reflected in part 2 of the document? Which aspects would you like to see further elaborated upon or made more precise?

The expression of the traditionally understood basic theological foundation of the Leuenberg Agreement here is also compatible with the presentation of the key theological ideas in earlier documents, for example: "47. Agreement in the understanding of the gospel is for a Protestant understanding constitutive both of the communion of the church and also of the communion of the churches (cf. LA 6–12)." And: "59. According to Protestant understanding, the fundamental form in which the church is realized is the communion gathered for the worship of God."

The ordained ministry is not mentioned in the section concerning "theological foundations". By contrast, for example, the Lima document (1982) states: "II. A. 8. In order to fulfil its mission, the Church needs persons who are publicly and continually responsible for pointing to its fundamental dependence on Jesus Christ ... The ministry of such persons, who since very early times have been ordained, is constitutive for the life and witness of the Church." It may therefore be asked how relevant the question of ministry is for the CPCE. Is the worshipping community so independent that it can manage without the ordained ministry? Previous CPCE documents suggest that such a functional understanding of ministry within the CPCE is not supported, whereas these statements suggest this interpretation might be possible. Clarifying this question would assist us to understand the visibility and structures of the church better. It would therefore be good to have a more precise description of the understanding of the role of ordained ministry here.

"58. The church as the communion of saints is based on this event of justification and is at the same time part of it in that it is entrusted with the proclamation of the gospel in Word and Sacrament." This formulation stresses "the event of justification" more than it does its doctrine. This suggests that the Leuenberg

Agreement understands the "*doctrina evangelii*" in the context of proclamation, the word event, and the event of justification. A clear distinction between (historical or regulative) "doctrine" and the act of the proclamation of the "gospel", or *fides quae* and *fides qua*, is thus presupposed – which the expression "*doctrina evangelii*" in its original meaning and context in CA 7 does not imply. This is linked to problems in the sacramental understanding of the word of God, of proclamation, and of ecclesiology. Key questions for consideration might be the problem of authority and the understanding of the confessional documents as primarily "historical texts".

3. Do you deem that the current challenges faced by the CPCE and the model of church communion it represents are properly reflected in part 3?

Regarding the provisional use of the German term "Verbindlichkeit", in many ecclesiological contexts – for example in the LWF document *The Self-Understanding of the Lutheran Communion* (2015) – it seems synonymous with "accountability". If this is the case, the question that arises is how a balanced relationship between "autonomy" (of local churches) and (their) ecumenical "accountability" in the concrete reality of a communion might be achieved. Accountability in this sense is not a legal term: it is advisable not to be too legalistic or rigid in ecumenical contexts concerning issues that do not belong to the core, or the basic truths of faith and Christian identity. Indeed, this is the basic idea of reconciled diversity.

It is good that para. 69 states that "...the Agreement by no means makes a claim to completeness". In principle this approach opens opportunities for the further development of the ecumenical model to address the CPCE's current challenges both within its communion and in its ecumenical encounters.

From a Lutheran perspective we can fully agree that *leiturgia*, *martyria*, and *diakonia* belong to the core of our Christian witness and give expression to our *confessio* (para. 69). However, the relationship between the church's faith and the various confessional documents remains unclear in the statement that "some participants are bound by certain confessional documents and others by others". What is their accepted binding role as common rules of faith for the communion as a whole? Does this imply that the LA is to be seen as the ultimate confessional document?

If the intention is to deepen consensus and explain the relationship between “ground” and “shape”, it is important that the document stresses that “[a]ll theological questions, old as well as new, in which the different traditions think differently must be regularly worked over, so that none of them might become divisive and negate the authority of the Agreement”. However, the “authority of the Agreement” should also be worked out and tested theologically. Is the LA itself not another historical text which may be developed further, without the making of presuppositions that become too normative?

It is welcome that the text deals with the contemporary problem of expressing a common and authoritative doctrine: “73. [T]he confessions and the confessional documents ... are often treated as historical texts whose authority has expired. Against this background many current difficulties may probably be explained, not least the difficulty of developing common authoritative doctrine. ... Ecumenical work proves to be an authentic mirror of the internal problems of our individual churches and acts as a strong stimulus to progress the discussion on the meaning and role of *Verbindlichkeit* of texts of reference.” It might also be asked if at least some interpretations of LA also contribute to the confessional texts being too much considered only as historical documents.

Taking this further, we wonder how precise and analytical the conclusion in para. 74 is: “The history of the reception of the Leuenberg Agreement in the individual churches is the best evidence for its growing authority.”

We agree that the reception of an ecumenical agreement “80. ... requires a particular openness to conciliarity”.

It is gratifying that the CPCE points out that it “82. ... strives to achieve this catholic understanding of unity in dialogue with the Baptist churches, with the Roman Catholic Church and with the Orthodox churches”. It is no less important that it notes that “in many countries new spiritual movements, for the most part with pentecostal or evangelical roots (neo-pentecostals and neo-evangelicals) have arisen...”.

However, where growing ecumenical fellowship and unity are concerned, it is disturbing that in para. 84. a) the document stresses: “Traditionally in many churches catholicity is guaranteed through the exercise of the office of the bishop and the synods of bishops which result from it. As a confessional communion, the CPCE goes in another direction.”

4. How do you regard the recommendations outlined in part 4? Which suggestions would you wish to emphasize, and which are you sceptical about? Where should the CPCE focus its efforts over the forthcoming years?

Para. 90: “... [I]t is necessary to strengthen the awareness that the churches of the CPCE are one church and to profess that faith clearly...” From a Finnish Lutheran perspective this conclusion is difficult to support on the basis of the previous formulations: there is no common understanding of this church’s confession. On the basis of LA alone this approach would threaten the identity of a number of confessional traditions, not least the Lutheran. It seems reasonable to suggest that unity without a clear episcopal dimension would further distance Protestants from the so-called traditional churches.

It is our view that regular exchanges of ministers and ecumenical visits are valuable tools for the promotion of growing fellowship and unity. It is also advisable to give member churches themselves more opportunities to suggest themes for doctrinal discussions and to construct a more flexible arrangement for specialist expert groups (para. 107). This would promote a participatory approach that might assist in the reception of documents.

The themes “Ethical Differences and Church Communion” and “Christian Faith and Islam in the Context of the Europe of Today” are likely to be the most relevant themes for the working period following the 2018 assembly.

5. Do you opine that the suggestion of compiling ‘charta spiritualis’ should be pursued? Should the CPCE clarify the principle of communion on which it is based more clearly in its English title by changing this from the “Community of Protestant Churches in Europe” to the “Communion of Protestant Churches in Europe”?

From the Finnish Lutheran perspective, it would be good to reflect on the theological and spiritual basis of the principles of church governance within the church

as a community of faith and love. For example, in using the consensus method in its decision making, the World Council of Churches has had positive experiences. Consensus promotes listening, as well as decisions that everyone can more easily share in their own context.

For the CPCE to develop as a spiritual communion a "*charta spiritualis*" based on the existing elements of communion and "spiritual commitments" would currently seem to be a more realistic and community-building alternative to a "European Synod", which would make binding formal decisions. For a traditional Lutheran folk church a "*charta spiritualis*", with a challenge to be more accountable to other churches, would probably be more challenging than it would be for minority churches with lighter structures and less plurality. However, in our own tradition we already have a Church Order in addition to our Church Law. From a wider ecumenical perspective, it would be good to reflect on how a "Protestant" church order relates to the canonical tradition as a framework in the Roman Catholic and Orthodox Churches.

We consider it positive that the CPCE appears to be concluding from its theological and ecumenical work and its development that it should change its name to the "Communion of Protestant Churches in Europe", if the word "communion" indicates a willingness to join the already emerging broader ecumenical convergence and consensus concerning communion ecclesiology, especially as presented in the F & O document *The Church: Towards a Common Vision*. However, clarification is needed concerning what precisely is meant by the concept of "church communion" in the CPCE context, both in this document and in the CPCE more generally. As it stands, we find the document's elaboration of its understanding of the concept of "church communion" insufficient. It is not enough simply to say that this is a new translation of "fellowship" and "Kirchengemeinschaft". Furthermore, we also feel that ecumenical and ecclesiological development should be reflected here. For example, there are more structures in the Lutheran World Federation that unite its member churches, such as the Augsburg Confession and Martin Luthers' Catechisms, than are mentioned here.

3. LUTERILAIS-KATOLINEN DIALOGIDOKUMENTTI KASVAVAA YHTEYTTÄ. JULISTUS KIRKOSTA, EUKARISTIASTA JA VIRASTA

Lyhyt johdatus asiakirjaan

Tomi Karttunen

Reformaatio toteutui Ruotsi-Suomen kontekstissa maltillisesti verrattuna Keski-Eurooppaan. Paljon katolista perinnettä ja muun muassa piispanvirka säilytettiin luterilaisten korostusten yhteydessä. Tämä on osaltaan tehnyt mahdolliseksi ekumeenisen sillanrakentaja-aseman. Suomalaiset teologit ja suomalainen Luther-tutkimus antoivatkin panoksensa esimerkiksi luterilais-katolisen *Yhteisen julistuksen vanhurskauttamisopista* (YJV 1999) valmisteluun. Vuosina 2002–2010 ruotsalais-suomalainen luterilais-katolinen dialogi jatkoi aiheen käsittelyä ja julkaisi asiakirjan *Vanhurskauttaminen kirkon elämässä* (2010), jossa mm. todettiin: "Kristuksen todellisen läsnäolon vuoksi kirkko on 'sakramentaalinen'". Avoimet kysymykset liittyvät siihen, mitä tämä käytännössä tarkoittaa.

Paavillisen kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston puheenjohtaja kardinaali Kurt Koch teki 2011 aloitteen yhteisen julistuksen laatimiseksi kirkosta, ehtoollisesta ja virasta YJV:n mallin mukaan. Se merkitsisi ratkaisevaa askelta kohti läheisempää kirkollista yhteyttä luterilaisten ja katolilaisten välillä. Vuosina 2014–2017 työskennellyt suomalainen dialogikomisio julkisti 30.10.17 alun perin englanniksi kirjoitetun raportin *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry* (suom. *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta*) palvelemaan myös tätä kansainvälistä keskustelua.

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

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

Voimme yhdessä liittyä raamatulliseen ja vanhakirkolliseen ajatukseen kirkon virkaan vihkimisestä Pyhän Hengen lahjan välittävänä toimituksena, jonka peruselementit ovat sana, rukous ja käten päällepaneminen. Piispan, papin tai diakonin vihkiminen on toistamaton; sen toimittaa piispa. Keskeistä apostolisessa jatkuvuudessa on yhteys paikalliskirkkojen ja niiden piispojen kesken sekä apostolisen tradition, apostolisen evankeliumin säilyttäminen. Yhteisymmärryksemme on lisääntynyt myös paaviudesta kirkon maailmanlaajaa ykseyttä palvelevana ja kristillisen uskon perustavia totuuksia, ennen muuta Kristus-uskoa (Matt. 16:16) puolustavana virkana. Se on perusolemukseltaan piispanvirka. Avoin kysymys on, mitä yhteys paaviin kirkonjohtajana voisi konkreettisesti tarkoittaa. Myös esimerkiksi kysymyksessä naispapuudesta kirkkojen kannat ovat erilaiset.

Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist and Ministry¹

James F. Puglisi

From Conflict to Communion

This dialogue document² published in 2013 in preparation of the commemoration of the 500th anniversary of the Reformation attempted to present an objective, ecumenical study of the events surrounding Luther and the Reformation. It is a sort of ecumenical (re-) writing of history which was done together so as to correct some biased readings of what the Reformation was and to clarify the Catholic presentations of the person of Martin Luther. At the heart of the Reformation was the attempt of the "rediscovery of the Gospel, certainty of faith and freedom" (§9) whereas for many Catholics the Reformation still stands for conflict and division.

We know that the heart of the Reformation debates was the question of justification. In the re-reading of history it becomes clear that the two sides were coming from two different epistemological perspectives. On the Lutheran side, the intentions of the Reformer were to re-establish the gratuity of justification, the primacy of the word of God and the need for this spiritual insight to penetrate all ranks of Christianity. Hence the importance of baptism throughout the Christian life and the sufficiency of the sacrifice of Christ for salvation. These points will become the hallmarks of a later Lutheran theology.

Moreover, on the Catholic side, the fear of overly aligning justification with a forensic starting point threatened the importance of the Incarnation by

Christ which in turn enables the human person the possibility to collaborate with the grace to be transformed. Hence we have a conflict of epistemological starting points concerning this fundamental doctrine of justification. From this critical context, grew further corollaries such as the Catholic fear of the subjective interpretation of the Scriptures, the role of the hierarchy in this process and eventually the very role of the Church. The incapacity to accurately hear and understand each one's positions eventually led to the excommunication of Luther whose teachings were "heretical or scandalous, or false, or offensive to pious ears or dangerous to simple minds, or subversive to catholic faith" (§50)³.

It is thanks to the force of the Holy Spirit that we have been able to enter into studying, searching and talking together to the effect that we have finally heard one another, in a mutual encountering which has led to important consensus statements on issues surrounding Church, ministry and eucharist. What has happened during these past 50 years is a purification of memories, slowly but surely. The philosopher Paul Ricœur has offered some very intriguing ideas on the relationship of the healing of memories to reconciliation in an essay prepared for the European parliament in the whole process of seeking the unity of Europe⁴. What is needed is the writing of new "narrative identities" of the events and of those involved⁵.

The *Joint Declaration of the Doctrine of Justification* may be seen as an important part of this process. Since this doctrine was at the heart of the dispute at

1 A Report from the Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland, 2017.

2 Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017* (Leipzig/Paderborn: Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius, 2013). Hereafter citing paragraph numbers from this edition.

3 Leo X, *Exsurge Domine*, June 15, 1520 in H. DENZINGER, *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*, 43rd edition, revised, enlarged, and, in collaboration with Helmut Hoping, edited by Peter Hünermann for the original bilingual edition; and edited by Robert Fastiggi and Anne Englung Nash for the English edition (San Francisco: Ignatius Press, 2012) 367.

4 Paul RICŒUR, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?", in: P. KOSŁOWSKI (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen tâche culturelle et économique* (Paris: Cerf, 1992) 107-116.

5 See my commentary "*From Conflict to Communion: 'Luther's intentions were not mistaken'*", *Worship* 91, 2017, 492-499, where I explain how this works according to Ricœur.

the time of the Reformation, the churches have confronted themselves in looking at this issue with fresh eyes, new relationships, and open minds. We might say that this important document represents a new stage in the writing of a new narrative. What is new about the consideration of this issue is that from both sides is the rediscovery of a Trinitarian framework. For the Catholic side, Vatican II represents the balancing of its theology with the development of a theology of the Holy Spirit. For the Lutherans the work in the recovery of the Patristic sources of theological reflection helped balance an overly Christological hermeneutic and discover the relations of Father, Son, Spirit not only within the Trinity (*ad intra*) but in its activity in time (*ad extra*). This is an important perspective since it allows one not to separate the work of the Spirit from that of the Father and the Son. Hence Christ remains central in the process of justification but not separated from the work of sanctification by the Spirit who transforms and renews the person justified. This translates into the fact that both Lutherans and Catholics converge, although from different perspectives, on the central reality of salvation by acknowledging the work of Christ who fulfills the mission of the Father whose end goal is the sanctification (in oriental theological language the *theosis* of the individual) operated through the activity of the Spirit. This point is well illustrated by David Yeago in his commentary of the Justification document when he notes that the remission of sins can be distinguished from sanctification and the regeneration of the person as the inseparable work of the Father and the Spirit located in a fully Christocentric faith⁶.

This leads us to the present document prepared by Lutherans and Catholics in Finland. As a process, not only of reception of the Joint Declaration (JD), but also of appropriating its differentiated consensus into the life of the local church in Finland, *Communion in Growth* is a fine example of how the writing of a "new narrative identity" can lead to extraordinary results. Its stated aim is to make a contribution to the consensus "on the Church's concrete sacramental structures, especially concerning the Eucharist and ministry within the Church's sacramental framework"⁷. This was done

by articulating the **common understanding** on these matters and by elaborating the **remaining differences** to discern if they remain church-dividing. After discerning these matters, the document identifies the themes that need further elaboration on the journey to full communion. The method includes elaborating the fundamental truths with a common understanding but not by omitting confessional accents. Once these are agreed on the dialogue then looks at the doctrinal statements which, in the past, have been seen to be in conflict to establish if they still exclude each other or if they are simply different expressions of the same basic truths.

It will not be possible in this short presentation to single out all of the achievements of this dialogue journey. I wish to present some key points on the three themes and then consider what is the work left to be done together.

The Church

One of the pressing points that will impact other issues is the ecclesiological question. In short hand fashion we might say that herein lies the fundamental question of mutual recognition as church. From this flow other issues such as apostolicity, the existence of fruitful sacraments, governance and the role of church in deciding matters of faith and morals, to name a few (§12).

A starting principle was articulated from the beginning which was based in the *Confessio Augustana* in articles 7 and 8⁸ that confirms the relationship of the Scriptures and the administration of the sacraments that gathers the People of God in a place and is the one, holy, catholic and apostolic church which is founded on the Apostles and in continuity with their teaching⁹.

From this starting point, Lutherans and Catholics then proceeded to affirm the Trinitarian grounding of the Church's divine and human elements. This passage is important since all of the further work concerning

6 See David YEAGO, "Lutheran-Roman Catholic Consensus on Justification: The Theological Achievement of the Joint Declaration," *Pro Ecclesia* 7 (1998) 456f.

7 *Communion in Growth*, p. 9.

8 Article 7: Lutherans believe that there is one holy Christian church, and it is found wherever the gospel is preached in its truth and purity and the sacraments are administered according to the gospel; article 8: Despite what hypocrisy may exist in the church (and among men), the Word and the Sacraments are always valid because they are instituted by Christ, no matter what the sins may be of the one who administers them.

9 Confirmed in the 1980 consensus statement *All under one Christ* §16.

the structure and inner reality of the Church will be based on its rootedness in the Triune God and the *koinonia* as mode of being in the life of the Trinity and the mode of being in the life and mission of earthly church. This understanding which has been expressed in the 1993 consensus statement *Church and Justification* locates the Church's inception in the activity of God who calls into being the Church and enables the Church to share in the life of the Triune God¹⁰. As the Second Vatican Council in its decree on the Church uses the Biblical images of the pilgrim People of God, the Body of Christ and the temple of the Holy Spirit so too does the international dialogue¹¹.

Because the Church shares in the Trinitarian life, she is therefore a communion (*koinonia*) on earth sharing in God's gifts offered by Christ. Because of the recovery of the biblical notion of *koinonia* all churches and ecclesial communities have been able to recognize more fully the role of the church on earth. This fact has been amply illustrated in the US Lutheran/Catholic dialogue statement *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries*¹². An important realization is the recognition that the Church is not only a spiritual reality but a visible one as well which means that the Church can be seen where an assembly has the visible marks of word, confession and sacraments¹³. I believe that in this we see a profound continuity with our Jewish brothers and sisters where salvation involves being a part of the praying, believing community, the *qahal*, and, at the same time realizing that because of sin, there is a distinction between the spiritual, transcendent reality of the Church and the visible social community¹⁴.

Additional affirmations that both Lutherans and Catholics can agree upon include the one foundation of the Church which is solely Jesus Christ¹⁵, that the Church is a *creatura Evangelii*, namely it is born out

of and gathered in by the preaching of the Gospel, a conviction made by *Lumen Gentium* which states: "the gospel...is for all time the source of life for the Church" and its preaching is "the chief means" of its foundation.¹⁶ Related to the Church's foundation is the apostolic witness given which is considered as both "a normative origin and an abiding foundation"¹⁷ (§§38–41) which is to be found in every age and gives the attribute of apostolicity because of the continuity in apostolic faith, teaching and practices¹⁸. The 2006 consensus statement *The Apostolicity of the Church* is an important step in the mutual recognition of the apostolicity of the Lutheran church starting from the Scriptures held, the purity of preaching, the elaboration of doctrine and its sacramental and pastoral practices. These elements are considered by Catholics to be "elements of sanctification and truth" that the "Spirit has used as means of salvation"¹⁹.

The Church's role here on earth is also a point of convergence, namely that the Spirit preserves her in all aspects essential for salvation. Agreement between the *Confessio Augustana* VII and LG 20 confirms the continued role of Christ through the action of the Holy Spirit until the end of time in preserving the Church in truth. To this end both Catholics and Lutherans give great importance to the ministry of word and sacrament for the faithful transmission of the gospel and teaching of Christian doctrine (§§13–28). We will explore this later when looking at the question of ministry.

Lastly we can affirm agreement concerning the bond between the Church on earth and the community of saints. Let us listen to *Church and Justification* on this consensus:

"The *communio* with God which has already been given and realized on earth through Jesus Christ in the Holy

10 *Church and Justification* §49.

11 *Ibid.*, §§48–62.

12 (Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 2005) §§10–20. See also the Faith Order document, *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper, 214 (Geneva: World Council of Churches Publications, 2013) §23 and also *Church and Justification* §§63–73.

13 *Church and Justification* §69f.

14 *Ibid.*, §144 as well as LG 8 and UR 3.

15 *Church and Justification*, §§10–12 and 18–33.

16 LG 20; AG 6 and *Church and Justification* §§34–37 and 41–43.

17 *Apostolicity* §148.

18 *Ibid.*, §§94–95, 158. Vatican II treats the question by the use of apostolic patrimony which includes "doctrine, life and worship" that "comprises everything that serves to make the People of God live their lives in holiness and truth" DV 8.

19 UR 3; See also *Apostolicity* §§433f.

Spirit is the foundation of Christian hope beyond death and of the *communio* between Christ's saints on earth and Christ's saints who have already died. ... We believe in the fundamental indestructibility of the life given us in Christ through the power of the Holy Spirit even through the judgment and beyond death" (§ 295).

This community of saints offers hope to those who are still on pilgrimage toward the heavenly realization of their life in God. In this the Church on earth is an anticipation of that eschatological completion of their pilgrimage²⁰. The Spirit's work of sanctification therefore is part of the mission of the Church on earth. This is carried out through evangelization, worship, service of humanity and care for God's creation. In this the priority of the task of evangelization is at the heart of witness, worship and service to neighbor²¹.

Recognizing all of these points of convergence both in Lutherans and Catholics illustrates much of the substance for recognizing each other as church and agents of the faithful transmission of the Gospel in proclamation, celebration and action. Because of this growth in understanding the Church as communion in the Triune God we discover an institutional or sacramental structure from which we may consider the Eucharistic Communion.

Eucharistic Communion (§§52-166)

Thanks to the renewed Biblical and liturgical studies that have been carried out since the end of the 19th and earlier part of the 20th centuries, our two traditions have continued to converge to the same fount from which flow the graces of salvation, communion in the body and blood of the risen Christ. In fact the whole section on the Eucharist is rooted in the understanding of Jesus Christ as the original sacrament. Due to the growth in understanding of communion ecclesiology (with its Trinitarian roots), the Church is conceived as a sacramental framework, namely from its institutional structure (§§52-71).

At the basis of this convergence is the shared belief that communion in the body and blood enables the

believer to be in Christ and this "communion is rooted in eternity and reaches out again beyond time into eternity"²². For this reason our document recognizes the Eucharist as the center of the Church's life. It is around baptism and Eucharist that the church's life is organized (§92).

Thanks to the recovery of the biblical notion of *anamnesis* or memorial as found in both the Hebrew scriptures and the New Testament, CG can affirm that the Eucharist as a sacrifice is grounded in the presence of the unique and sufficient sacrifice of Christ (§§101-111). This formulation enables Catholics and Lutherans to agree on the basic truths of the Eucharist as sacrifice, grounded in the statement of the living presence of the unique sacrifice of Christ in the Mass. "In the wider sense the Mass as a whole can be seen as a sacrifice, in which Christ first gives himself and his forgiveness to us and we respond by giving ourselves in thanksgiving to him" (§107).

Both Lutherans and Catholics understand the whole and entire presence of Jesus Christ in the Lord's Supper "under the signs of bread and wine" (§112)²³.

Like much of the theological work done in the Faith and Order document *Baptism Eucharist Ministry* (BEM), the Lutheran and Catholic position on the Eucharist is possible because of the understanding of the Trinitarian structure of both of the Church and of the celebration of the Lord's Supper. The 1978 publication of the agreed statement on The Eucharist points to the liturgical revision of Eucharistic prayers (especially the rediscovered epiclesis) that had been going on in many of the Protestant churches²⁴.

One of the theological stereotypical positions made of the Lutheran position is that Jesus is not present in the Eucharist. Well that position is firmly denied even though admitting diversity in expressing the truth of the sacrament. We read in the statement *The Eucharist*,

"The Lutheran position affirms the Catholic tradition that the consecrated elements do not simply remain bread and wine, but rather, by the power of the crea-

20 *Church and Justification* §§72f.

21 *Ibid.* §§119, 248, 256, 277, 286, 289.

22 *The Eucharist* §19.

23 *From Conflict to Communion*, §154 and *The Eucharist* §16. It is noted that "wholly and entirely" implies that when we receive the body and blood of our Lord, it also includes his soul and divinity.

24 J. PUGLISI, "Quelques exemples de convergence dans les prières eucharistiques", *La Maison Dieu* 139 (1979) pp. 101-124.

tive word, are given as the body and blood of Christ. In this sense Lutherans also occasionally speak, as does the Greek tradition, of a 'change.'" The concept of transubstantiation, for its part, is intended as a confession and preservation of the Mystery-character of the Eucharistic presence: it is not intended as an explanation of *how* this change occurs"²⁵.

The results of communicating for both Lutherans and Catholics is the participation in union with the Triune God which is an anticipation of that divine koinonia with all the saints. "The Lord's Supper enables us to understand the future glory as the boundless and eternal wedding feast to which we are invited by the Lord. As a fraternal meal, in which Christ frees and unites, it turns our gaze to the promised eternal kingdom of unlimited freedom and righteousness"²⁶.

Finally, the Eucharist is a reflection of the church in unity as it builds that same unity. "In a special way the Eucharistic celebration is the koinonia of believers with the crucified and risen Lord present in the Supper, and for that reason it also created and strengthens the koinonia of the faithful among and with each other"²⁷.

Communion and Sacramental Ministry (§§167–305)

A first observation is that we need to make a connection between the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* and the question of ministry according to the application of the method of differentiating consensus and recognizing the intrinsic relationship between the doctrine of justification and ministry. By an extended historical presentation from the Biblical data through the Second Vatican Council (§§167–193) the document sets out the concepts that need to be considered to establish a common understanding of the ministry and the fundamental truths to be acknowledged.

What then are some of those elements of ministry that both Lutherans and Catholics are in agreement?

Without going into great detail here because of time, it will be sufficient to list some of the aspects of common agreement. First, "ministry in the Church means the special ordained ministry in the service of the salvific ministry of Christ, and secondly, the actualisation of the salvific ministry of Christ on the basis of Baptism and confirmation that is the priesthood of all believers (1 Pet. 2:5,9; Rev. 1:6). The existence of a special ministry is constitutive of the Church" (§194). This means that ministry belongs to the essential elements that express the church's apostolic character and through the power of the Holy Spirit to the church's continuing apostolic faithfulness²⁸. Ministry in the Church as a whole is subordinated to the one ministry of Jesus Christ. This common priesthood and the special, ordained ministry enhance each other. For both Catholics and Lutherans there can be no competition between these two dimensions of the church's life²⁹.

Given this reality as well as the diversities of ministry, the originality of the ordained ministry is affirmed by the recognition of its divine origins and its necessity for the life of the church. Hence ordained ministry is not a simple delegation from the congregation but is instituted by Jesus Christ³⁰. Ministers are subordinated to Christ who acts through the Holy Spirit in the proclamation of the Gospel (foremost among the tasks of the ordained) and the administration of the sacraments and particularly in pastoral care of the faithful³¹.

Entrance into this special ministry is by ordination whereby the call by God is designated in and through the church (§§205–218, 222–230). "Christ himself acts in the human rite of ordination which is induction into the ministry of the whole church, even though present divisions of the churches prevent this from being fully realized through their call and commission"³². Both Lutherans and Catholics ordain by means of the imposition of hands and prayer invoking the Holy

25 *The Eucharist* §51. See also *Communion in Growth*, §§142f.

26 *Ibid.* §44.

27 *Church and Justification* §69.

28 *Ibid.* §271.

29 *Apostolicity* §275.

30 *The Ministry in the Church* §20.

31 *Ministry* §21 and *Apostolicity* §274.

32 *Apostolicity* §277.

Spirit who equips the person for ministry³³. This act is unrepeatable.

The originality of the ordained ministry is witnessed to in the specific function of presiding over the building up of the Body of Christ by means of preaching, celebration of the sacraments and the diaconal life of the community³⁴. The authority of the ministry is an ecclesial reality and not a personal one but must be “exercised personally, collegially, and communally” (§218). Therefore the exercise of the authority involves the participation of the whole community. True Christian freedom and fraternity as well as responsibility of the whole church is to be carried by the whole church and is expressed in a conciliar, collegial and synodical manner³⁵. Since the minister is not a delegate of the community but in fact stands vis à vis the community but in the heart of the community both Lutherans and Catholics can affirm that the ministerial office represents Christ, the Head, facing the church, his body³⁶.

Catholics and Lutherans hold that there is one ministerial office while articulating this in different ways. While the ministry is considered to be instituted by Christ, Catholics hold that its three-fold structure of this ministry evolved “*ab antiquo*” (LG 28) and is basic to the fulness of the nature of the church³⁷. The fullness of the ministry resides in the bishop (LG 21) who exercises *episkope* at the regional level or diocese and the presbyter at the local level. On the Lutheran side the one ministerial order combines the features that Catholics divide between the episcopate and the presbyterate. It must be noted moreover that the *Confessio Augustana* 28 does not reject the possibility of the episcopal ordering of the church but great diversity exists in the Lutheran churches. Luther himself noted that what he was doing was in light of an “emergency” situation since he had hoped that there would have been some bishops adhering to his reform which did not happen. Most recently in the *Apostolicity* document we find the affirmation that “Catholics and Lutherans say together that the *episkope* of ministry must be exercised at two different levels, that

is, both locally in the congregation and regionally”³⁸. Finally we can affirm that both churches agree that the episcopal ministry serves the Apostolic mission of the church as teachers, shepherds and priests (§245) in the communion of salvation as well as the unity of the whole church. For Catholics this is signified in the Petrine office, a fact that Lutherans can appreciate “insofar as [it] is subordinated to the primacy of the gospel by theological reinterpretation and practical restructuring”³⁹. The JD notes there is no substantial obstacle to understanding the Petrine Ministry as a pastoral ministry willed by God (§262). *Communion in Growth* furthermore states that “the Churches of the Lutheran Reformation have recognized the need for a ‘ministry of leadership and of pastoral supervision’⁴⁰. The possibility of an office to serve Christian unity at the level of the universal Church was never excluded as a matter of principle by the Reformation” (§267).

There are many more aspects of the complicated matter of the ministry that we could illustrate such as the episcopal ministry of the Bishop of Rome and all that is attributed to this office in terms of jurisdiction, protection of the fundamental truths of the Christian faith, teaching authority and Scriptures and so forth but unfortunately time does not allow. However in the light of this we can add one note where further study and reflection are required, namely in the relationship between the universal and local Church as well as that of Scripture and tradition as it relates to authoritative teaching in the Church (§§294–302).

The section on ministry concludes with this affirmation in light of the differentiated consensus attained: **“It is ... plausible to suggest that the Catholic Church might eventually re-evaluate her understanding of the Lutheran ministry in the light of the results of this dialogue”** (§305).

33 Ministry §32.

34 Ministry §31 also BEM, Ministry §13.

35 Ministry §23.

36 Malta Report §50 and Ministry §22.

37 Apostolicity § 281.

38 Apostolicity § 280.

39 Ministry §73; see also J. PUGLISI (ed.), *How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church?* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 2010).

40 Ministry §42.

Conclusion

It is my hope that some of the key points of this important document presented here will encourage you and others to take up this document and study it, to verify the basic truths affirmed and articulated on the Church, the Eucharist and the Ministry. This verification needs to be not only in theory (theology) but in the praxis of the ecclesial life of our two Churches. In light of this challenge the concluding remarks (§§356-369) of *Communion in Growth* could serve as a helpful summary not only of this dialogue process seeking to take further the differentiated consensus reached in the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* and extending its implication to the ecclesiological and sacramental consequences of the relationship of our two Churches on the way to full communion. In a similar way the United States Lutheran-Catholic Communion has produced a consensus document *Declaration on the Way* (2015) which has inspired the institution of a seminar of the North American Academy of Liturgists to reflect on the same three subjects of Church, Ministry and Eucharist from the perspective of liturgical and sacramental theology (the very verification from the liturgy as *locus theologicus*).

What I have tried to do here, in a very schematic and brief way, is to outline elements that have come from 50 years of dialogue and enable us to write a new narrative of the relationship between Lutherans and Catholics. This narrative emphasizes what we can affirm in common or basic truths about Church, ministry and Eucharist as building blocks for recognizing each other as bearers of the teaching of the Apostles through the ages albeit expressed and lived in different ways. It has taken these 500 years and especially these last 50 years to come to the realization that the Spirit has been fruitfully active in each of our communities in moving us from conflict to communion as we are more fully converted to Christ.

Let me conclude by reading the last paragraph of the joint statement signed by Pope Francis and Rev. Martin Junge, General Secretary of the Lutheran World Federation, at Lund last year:

“We call upon all Lutheran and Catholic parishes and communities to be bold and creative, joyful and hopeful in their commitment to continue the great journey ahead of us. Rather than conflicts of the past, God’s gift of unity among us shall guide cooperation and deepen our solidarity. By drawing close in faith to Christ, by praying together, by listening to one another, by living Christ’s love in our relationships, we, Catholics and Lutherans, open ourselves to the power of the Triune God. Rooted in Christ and witnessing to him, we renew our determination to be faithful heralds of God’s boundless love for all humanity.”

Introduction to *Communion in Growth* in Centro pro Unione, Rome, 23.1.2018

Teemu Sippo

Brothers and sisters in Christ,

First of all I would like to express my gratitude and joy to the members of the Lutheran – Roman-Catholic dialogue in Finland. After three years of work we can now present this report “Communion in Growth”. We are happy that now we can present this achievement also here in Rome. I would like to thank His Eminence Cardinal Kurt Koch for his initiative and his interest in our dialogue.

Among the members of our group I would like to thank also Professor Wolfgang Thönissen from Paderborn, Monsignor Matthias Türk from the “Pontifical Council for promotion Christian unity” and Father Dr. Augustinus Sander from Abbey Maria Laach for participating in our Work. They have encouraged us in our tasks and given us their important support in our discussions.

In the background of our dialogue there has been the German project “The condemnations of the reformation era. Do they still divide?” (1990) This initiative positively contributed already to “Joint Declaration on the doctrine of Justification” (1999). Important summaries, encouragement and vision have given also the publication by the former President of the Council of Christian Unity Cardinal Walter Kasper “Harvesting the Fruits, Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue” (2009) and the contribution of the Lutheran-Roman-Catholic commission on unity: “From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017” (2013)

It has been eminent important, that the year 2017 as a remembrance of Reformation has been commemorated ecumenically between Lutherans and Catholics. As a special signal of this ecumenical attitude was the beginning of that year on the 30th of October 2016 in Lund and in Malmö, where the Holy Father, Pope Francis was present in an active way. In his homily during a common ecumenical prayer at the Lutheran cathedral of Lund he said: “As Catholics and Lutherans, we have undertaken a common journey to reconciliation. Now, in the context of the commemoration of the Reformation of 1517, we have a new opportunity to accept a

common path, one that has taken shape over the past fifty years in the ecumenical dialogue between the Lutheran World Federation and the Catholic Church. Nor can we be resigned to the division and distance that our separation has created between us. We have the opportunity to mend a critical moment of our history by moving beyond the controversies and disagreements that have often prevented us from understanding one another...

Rather than conflicts of the past, God’s gift of unity among us shall guide cooperation and deepen our solidarity. By drawing close in faith to Christ, by praying together, by listening to one another, by living Christ’s love in our relationships, we, Catholics and Lutherans, open ourselves to the power of the Triune God. Rooted in Christ and witnessing to him, we renew our determination to be faithful heralds of God’s boundless love for all humanity.”

The background of the Finnish dialogue report *Communion in Growth* (CiG) lies in previous international and local dialogues. Before explaining our report's aim and method, let me remind you of some historical aspects.

The most valuable fruit of Lutheran-Catholic theological dialogue thus far is the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (JDDJ 1999). Indeed, it is the only ecumenical Lutheran-Catholic document ecclesiastically binding for both parties. However, it would never have existed without the many other dialogue documents there have been since 1971, when the Malta Report was published. Today Lutherans and Catholics share broad agreement on the basic truths of the Christian faith, and the JDDJ is the best sign of this.

The tasks remaining after the adoption of the JDDJ in the Nordic context were taken up in the Swedish-Finnish Lutheran-Catholic theological dialogue, which produced the report *Justification in the Life of the Church* (2010). That document had already discussed some of today's issues, such as the sacramental nature of the church, the gift of the eucharist, and the ministry of the church.

In Germany in 2011, Cardinal Kurt Koch, the new president of the PCPCU, suggested that the churches should prepare a joint declaration on the church, eucharist, and ministry. He repeated his proposal in April 2015 during a visit to Finland. A future *Joint Declaration* should be analogous to the JDDJ. "With such a declaration," he said, "there is no doubt that a decisive step would be taken towards visible Church communion, which is the goal of all ecumenical efforts." (CiG, p. 9)

The Finnish Lutheran-Catholic dialogue group began its work in March 2014. The dialogue group worked in a good atmosphere, praying several times a day and celebrating the mass according to either the Lutheran or Roman Catholic rite.

The drafting of a joint declaration analogous to the JDDJ required the same ecumenical method as was

used in the JDDJ. It is called the method of differentiated consensus. It includes three aspects: we aim (1) to express our common understanding of church, ministry, and eucharist; (2) to elaborate our remaining differences to discern if they are still church-dividing; and (3) to identify the themes needing further elaboration in our shared ecumenical journey towards full communion.

To explain how the method of differentiated consensus is used in the Finnish dialogue report, I will take an example from the JDDJ. The *Joint Declaration* first describes the common understanding of justification in five paragraphs about the basic truths of justification. It then considers the aspects traditionally understood to be church-dividing. One such is justification as the forgiveness of sins (Lutheran) or as making righteous (Catholic). The explication of these aspects indicates how they relate to each other and may be accepted by both churches. Because Catholics and Lutherans confess this together, it becomes possible to understand both the Lutheran and Catholic emphases. The document clarifies both, to show that it is the intention of neither to contradict the other. They are open to each other and do not destroy the consensus regarding basic truths.

Communion in Growth uses the same method of differentiated consensus. A good example is our elaboration of the real presence of Christ in the eucharist and the doctrine of transubstantiation, where there have traditionally been differences. However, Article 112 states: "We agree on the true, real, and substantial [vere, realiter et substantialiter] presence of Jesus Christ in the Lord's Supper." This statement affirms the essential elements of faith in the eucharistic presence of Jesus Christ, without adopting the conceptual terminology of transubstantiation. Despite the different forms of expression Catholics and Lutherans use concerning the eucharist, they spring from the same conviction of faith. These are not, therefore, issues that divide the church. Accordingly, we can also agree that the bread and wine change (*mutatio, conversio*) into the body and blood of Christ.

The next task of elaboration is to explicate our common understanding of the substantial presence of Christ in the eucharist. Although Lutherans prefer not to use any specifically philosophical terminology in their explanation of the real presence, they emphasise the true and substantial character of the eucharistic presence. They teach that the body and blood of Christ are really present in, with, and under the elements of bread and wine. Although Catholics use the term transubstantiation, Pope Paul VI acknowledged the legitimacy of fresh ways of expressing this change. We have therefore concluded that the remaining terminological differences between Lutherans and Catholics concerning this aspect of the eucharist are not church-dividing (CiG 318).

Our report presents a growing Lutheran-Catholic consensus on the church, eucharist, and ministry within the context of sacramental communion ecclesiology. We feel it is justified to say that we are on the path towards growing communion. CiG itself is not yet the joint declaration, even if the word declaration is mentioned in the document's subtitle. However, we hope that the method and results of CiG can function as a model for the future work of the Catholic-Lutheran Unity Commission towards the *Joint Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry*.

We believe the remaining differences as expressed here appear legitimate, but require further discussion. The doctrinal condemnations of the sixteenth century, insofar as they relate to the doctrine of the church, eucharist, and ministry, appear in a new light. The Lutheran teaching presented in CiG does not fall under the condemnations of the Council of Trent; and nor does the Catholic Church's teaching presented in CiG fall under the condemnations of the Lutheran Confessions.

We are indeed hopeful that the Catholic Church can eventually recognise the eucharist and ministry of the member Churches of the Lutheran Communion, and that Lutherans can likewise recognise the eucharist and ministry of the Catholic Church. It is our prayer that the Finnish Catholic-Lutheran dialogue may serve as an encouragement for future elaborations. It is now time to begin drafting a new *Joint Declaration on Church, Eucharist, and Ministry*.

Structure of the Document

The document seeks to express our basic agreement in doctrinal areas, which have been a source of controversy, partly since the time of the Condemnations of the Reformation Era. In addition to the previous dialogues, we have had the intention to give more content to the understanding of the sacramentality of the Church, baptism and Eucharist as main sacraments and to the sacramentality of the ordained ministry. The aim is to reach and give expression to consensus on questions where agreement is indispensable for unity.

In the *first part* we see the Church as communion in the triune God. We propose the Communion Ecclesiology as a shared framework admitting the sacramental nature of the Church. We share a common understanding of the Church as instrument and sign of divine salvation. We study together the justification and the sacramental life of the Church. The Church in Christ like a Sacrament offers the possibility of considering the divine and human aspects of the Church; the visible and hidden Church and the visible signs of the Church. This Church is the One, Holy, Catholic and Apostolic Church which is in need of being purified (*semper purificanda*) as a mixed body (*corpus permixtum*). We have again recognized our mutual baptism and the call to sanctification in the apostolic mission of the Church under the Cross as worship, witness, and service. We hope and work together in order to achieve the unity Christ wants for his Church. Unity that is our call and mission.

In the *second part* we have studied the Eucharist communion with an introduction about the sacraments in general. We show the common understanding of the sacraments and the general condemnations of the Reformation Era on sacraments in a new light. Here we focalized our study to the constitutive characteristics of the sacraments, the effect of the sacraments by virtue of their performance (*ex opere operato*), and the importance of faith (*sola fide*), the unrepeatability of certain sacraments, the authority to administer the sacraments and the alterability of liturgical forms.

Then we have studied the sacrament of Eucharist, its biblical basis, the Eucharist as source of spiritual life and strength for the faithful and for the Church, the Eucharist as a sacrifice grounded in the presence of the unique and sufficient Sacrifice of Christ, the whole and entire presence of Christ in the Eucharist, the epiclesis rediscovered, the liturgical tradition of the undivided Church as a shared heritage, the ordained minister of the Eucharist, the Communion under both kinds, the convergence on the duration of the Eucharistic Presence and other points of consensus. The last part proposes to overcome the mutual doctrinal condemnations on the doctrine of transubstantiation, the Communion under both kinds and the Communion of small children and the Mass as Sacrifice.

The *third part* is about the Communion and sacramental ministry. We have started with the biblical and historical background of the ministry, our common understanding, the common priesthood and the ordained ministry as an integral element within the sacramentality of the Church, the sacramental ordination in the service of word, the key elements of ministerial ordination, the ministry of deacon, the common understanding of the episcopal ministry and sacramental episcopal ordination in apostolic succession, the authority of bishops and the episcopal ministry in the service of the apostolic mission of the Church. We have also see the ministry of Peter as a service to the wholeness and unity of the Church within the apostolicity of the Church, his episcopal ministry to protect the freedom of the Gospel and the fundamental truths of Christian faith.

Finally, the *fourth part* includes the significance and scope of the consensus with the concluding remarks.

The Sacraments in General

We agree that Christ is the original sacrament and that the Church as the body of Christ is a sacramental framework for the proclamation of the sacramental word of God and for the administration of the sacraments.

We agree that it is ecumenically helpful to distinguish between the major sacraments (*sacramenta maiora*) (Baptism and Eucharist) and the minor sacraments (*sacramenta minora*) (penance, confirmation, marriage, ordination, and the anointing of the sick). The Lutheran Confessions leave the question concerning the number of sacraments open; Catholic teaching defines the number as seven.

We understand the sacraments in the light of the mission and ministry of the Church as sign and instrument of the divine salvific plan. It seems possible to overcome the old controversy regarding the institution of Christ, when Baptism and Eucharist are seen as the principal sacraments, effective means of grace, and the other five as divinely instituted sacred services and effective sacramental instruments based on the commandments and promises of Christ in the Scriptures. These sacramental services touch the whole person in particular life situations.

In our dialogue we faced the condemnations found in Confession Augustana and in the Council of Trent. These rejections are summed up under the following headings:

1. The Constitutive Marks of the Sacraments;

In the Lutheran understanding the term "character" refers to the unique character of Baptism as a "seal", but confirmation and ordination are also unrepeatable, sacramentally effective, and have a lifelong character. God works in Christ through these sacred services;

2. The Effect of the Sacraments by virtue of their performance (*ex opere operato*), and the importance of faith (*sola fide*);

In the Lutheran Confessions the focus is on the reception of the sacrament and it is denied that the sacraments "justify" *ex opere operato*. Catholics focus on the dispensation of the sacraments and say that a sacrament is an efficacious sign "containing" and "conferring" grace. If these different perspectives are ignored, Lutherans view the Catholic affirmation of the *ex opere operato* doctrine as the affirmation of an automatic, salvific sacramental efficacy, while Catholics see the Lutheran denial of the *ex opere operato* doctrine as a denial of the efficacy of the sacraments in general.

For both it is important to underline both the objective effect of the sacrament and the faith of

the communicant in the reception of the gifts of salvation.

3. The priesthood of all the baptized, and the authority to administer the sacraments;

We agree that the authority to administer the sacraments is given in ordination, which is a gift and commitment for life.

On the basis of this joint Lutheran-Catholic understanding we conclude that the condemnations of the Reformation era concerning the sacraments in general are no longer justified. However, this does not mean that further elaboration of these issues will not be needed to pave the way for visible unity in diversity.

The Eucharist

We have made a great progress in our common understanding on Eucharist. In practice we agree in the most important characteristics of this sacrament.

For instance, we agree that

- a. the Eucharist is the center of the Church's life and that both the faithful and the Church gain their spiritual life and strength from the Eucharist;
- b. the sacrifice of Christ for the sins of the world is unique and sufficient, and this sacrifice cannot be continued, repeated, replaced, or complemented;
- c. his sacrifice at Golgotha is made sacramentally present in an effective way in the celebration of the Eucharist. Through anamnesis (*memoria*), which breaks the boundaries of time and place, his offer, reconciling and redemptive sacrifice to God, is present (*repraesentatio*) and actualised in the Mass;
- d. the sacrificial character of the Eucharist can be expressed in many ways. In the context of the eucharistic celebration 1) bread and wine are brought to the altar at the beginning of the celebration as an offering and sign of thanksgiving for creation; 2) Christ is present as the sacrificed and crucified Lord; 3) the Eucharist is in word and deed a remembrance of the sacrifice of Christ's passion (*memoria passionis*); 4) the sacrifice of Christ's passion is present here and now in the Eucharist (*repraesentatio passionis*); 5) the fruits, effects, and gift of the cross are given personally to the faithful who receive the sacrament (*applicatio sac-*

ramentis); 6) we bring a sacrifice of thanksgiving to God when we confess our sins, give thanks, pray, and celebrate Holy Communion in accordance with the institution of Christ; 7) The Eucharist obliges us to sacrifice ourselves in mutual love and service to one another;

- e. the body and blood of Christ are truly, really, and substantially (*vere, realiter et substantialiter*) present in, with, and under the outward signs of bread and wine. The bread and wine change (*mutari, conversio*) into the body and blood of Christ at the consecration at the Eucharist. It is therefore said at the consecration: "This is my body"; "This is my blood". The different forms of expression that Catholics and Lutherans use with regard to the Eucharist thus spring from the same conviction of faith, and these are therefore not issues that divide the Church;
- f. there is a convergence between Catholics and Lutherans concerning the real presence of Christ under the species of bread and wine after the celebration of the Eucharist itself;
- g. the Eucharist unfolds in two great parts which together form one, single act of worship: the Liturgy of the Word and the Liturgy of the Eucharist. Through the consecratory words and prayer of thanksgiving, a word of faith addressed to the Father, the bread and wine become the body and blood of Christ by the action of the Holy Spirit;
- h. the Eucharist is celebrated by a priest or bishop. The celebrant acts *in persona Christi* the Head and in the name of the Church. Accordingly, only a person who is ordained and authorized by a validly ordained bishop can celebrate the Eucharist in our Churches;
- i. there is an intimate and constitutive connection between Christ's sacrifice, the Eucharist, and the Church. The Church draws her life from the Eucharist since the Eucharist makes present Christ's redeeming sacrifice;
- j. the centrality of the Eucharist for the mission of the Church;
- k. the sign of communion is more complete when given under both kinds, since in that form the sign of the eucharistic meal appears at its clearest;
- l. the Eucharist is the manifestation of the unity of the Church and the celebration at which the pre-

sence of Christ and the unity of the Christians are manifested.

In the light of this consensus on the basic truths of the Eucharist it seems reasonable to say that the mutual condemnations of the sixteenth century are no longer applicable.

Questions for the future dialogue

1. Through the sacramental nature of the Church, a fundamental question arises of the relationship of Christ alone (*solus Christus*) to the Augustinian the whole Christ, head and members (*totus Christus, caput et membra*). Christ as the head of Church in relation to the members of the Church, his body. A question to be studied is how to obtain a common understanding about the catholic affirmation the Eucharist is also the sacrifice of the Church.
2. Another important issue for the future is the eschatological dimension of the Eucharist: We share the understanding of the presence of the whole Church -the pilgrimage and the triumphant Church- in the Mass. Catholics pray for the dead and for those who are absent. Lutherans see the prayer of intercession for the dead as legitimate and meaningful, although they don't have an explicated doctrine of purgatory. Likewise it is for them legitimate to pray for those who are absent.
3. According to *Catholic view*, only those Churches, which possess the sacrament of ordination, have preserved the sacramental nature of the Eucharist in its fullness. For Catholics, it is the common celebration of the Eucharist and, through the sacrament of ordination, the apostolic succession, which constitute such visible bonds of unity, that they show directly that the Church is one. Common celebration of the Eucharist is thus possible when there is a mutual recognition of the ministries between the Churches.
4. Regarding the pastoral question of how we as Lutherans and Catholics can support ecumenical marriages, in which the other spouse is Catholic and the other Lutheran, we need further discussions and cooperation locally from the perspective of spiritual guidance and pastoral accompaniment. This would include also the question whether Lutheran-Catholic couple could jointly take part in a Catholic or Lutheran Eucharist as support for their personal and common journey in their marriage as Christians.

The Episcopal Ministry

There is also a new big agreement about the meaning and characteristics of the episcopal ministry. Among them, we agree that:

- a. the episcopal office is essential in the Church through fidelity to the divine apostolic mission under the guidance of the Holy Spirit. The apostolicity of the Church has its source in the living and present Lord (the sacramental perspective) and is made concrete through its historical continuity in the lasting structures of the apostolic Church (the historical perspective);
- b. the authority of the bishop is founded on the authority of the word of God. When bishops proclaim the Gospel, they act in the name of Christ and with his authority. Bishops are preachers of the faith who lead new disciples to Christ, and they are authentic teachers, who preach to the people committed to them the faith they must believe and put into practice, and by the light of the Holy Spirit illustrate that faith;
- c. the ministry of the bishop seeks to serve the apostolic mission of the whole Church. The task of the bishops is to be teachers, shepherds, and priests. They guide with the word of God, they lead the Church in prayer and mission, and they administer the sacraments. In this task the bishops are the successors of the apostles, who were gathered and sent out by Christ;
- d. by virtue of episcopal ordination, the bishop's authority is *proper*, *ordinary* and *immediate*. However, the bishop's authority is personal, collegial, and communal. A bishop exercises his office, even within his own local Church, only in relation to the permanent body of bishops and in serving the apostolicity of the whole Church;
- e. as far as their teaching authority and pastoral government are concerned, all bishops are united in a college. They exercise this office individually in reference to that part of the people of God assigned to them. they have the specific task of the oversight of their respective dioceses and of ordaining new officeholders to the ministry of the Church through the apostolic succession;
- f. apostolicity is continuity in faith in the life of the Church and in her structures and ministry. The ordination of a bishop in the historic and apostolic

succession through the laying on of hands is a constituent part and an expression of the apostolicity of the Church;

- g. a new bishop does not become first a bishop and later a member of the college, but he is a bishop by virtue of having been sacramentally incorporated in the college of bishops in apostolic succession;
- h. the other Church in our dialogue has kept many inward and outward elements of apostolicity, and that this applies to the succession in faith and life and to the apostolic structure of the Church.

Questions for the future dialogue

1. The fullness of sacramental sign in episcopal ministry. Has the bishop the fullness of the Order? what does it mean?
2. The ordination of women

The General Synod of the Evangelical Lutheran Church of Finland General approved women's ordination in 1986. The Catholic Church recognizes herself to be bound by the decision made by Jesus choosing only men to form the college of the twelve apostles. They did the same when they chose collaborators to succeed them in their ministry.

Even if there is a wide agreement on the nature of ordained ministry, the consensus does not acknowledge who can or cannot be ordained. The ordination of women to the priesthood and episcopacy is a complicating factor.

3. Which is the relation between the succession (*successio*) and communion (*communio*): What does apostolic succession mean?
4. Building on Vatican II's recognition of elements of sanctification outside of the Catholic Church (cf. LG 15; UR 3) and in particular relation to the sacraments celebrated in other Churches and ecclesial bodies, it is widely accepted in the Lutheran-Catholic theological dialogue that the expression *defectus ordinis* does not mean a total lack, but a defect in the full form of the ministry. What does *defectus ordinis* mean?
5. In the context of the Nordic and Baltic Lutheran Churches there might be possible to achieve even more consensus and convergence in the understanding of the historic episcopate as a sign and servant

of the apostolicity of the Church, as well as in our understanding of ministry.

The Petrine Ministry

In the context of the unity, catholicity and apostolicity of the Church and the episcopal ministry it has seemed necessary for us to study together the Petrine ministry. Among the disciples Peter has a special leading role and at the same time Jesus gave the apostolic ministry to all the apostles. The Petrine ministry has developed historically into its current form. Early in the history of the Church the Bishop of Rome had a certain primacy.

Our joint ecumenical task is now better to understand the legacy of the undivided Church, the intentions of the Reformation, and the current reality for the benefit of the mission and ministry of the Church in regard also to the Petrine Ministry.

In that sense we have also achieved an enormous agreement in order to understand better the meaning and scope of the Petrine ministry as a visible sign and instrument of the Church's unity. Among other steps made in our dialogue we agree that:

- a. the Petrine Ministry should be seen in the context of the apostolicity of the whole Church, serving the communion of the Church personally, collegially, and communally;
- b. the Holy Scripture as *norma normans*, the source of sources, and the Gospel of Jesus Christ as the heart of the word of God are foundational for the apostolic mission of the Church and her teaching ministry. The Petrine Ministry and magisterium in the service of protecting and promoting this central message can benefit all of Christianity;
- c. the episcopal dimension of the Petrine ministry reveals the heart of its meaning which is to be a sign of the apostolic identity of the divine mission of the whole Church. This ministry is understood according to the sacramental nature of the Church as a sign and service to the wholeness and unity of the Church;
- d. the purpose of the doctrines of infallibility and the primacy of jurisdiction can be understood as 1) to help to ensure that the unity of the Church is secured in the fundamental questions of Christian faith whenever they are threatened, and 2) to protect the freedom of the proclamation of the Gospel;
- e. the primacy of the Bishop of Rome has a special place and task in maintaining and promoting this universal communion;
- f. we see today that the Bishop of Rome is *de facto* a pastor/shepherd not only for Catholics but also for the leaders and members of other Churches;
- g. our already emerging consensus suggests that the doctrine of the primacy of the pope does not need to be a church-dividing difference if the pope is not thereby dissociated from the structure of communion.

Questions for the future dialogue

We recommend that Lutherans and Catholics continue to reflect together on the meaning of the Petrine Ministry for the Church today in response to the invitation of Pope John Paul II presented in his encyclical *Ut unum sint* how the Bishop of Rome can exercise his ministry in communion with other Churches.

The Church as Communion in the Triune God

The Christian faith and the Christian understanding of truth, love, and grace are related to the understanding of God as Triune. The revelation of God in Jesus Christ is present in the Church as a divine-human reality on earth through the work of the Holy Spirit in word and sacrament. In baptism we are called to follow Christ as members of his body, as the people of God, and as the temple of the Holy Spirit.

Martin Luther's key question concerning the quest for a merciful God can also be seen as an attempt to balance the vertical and horizontal dimensions of faith in the understanding of the Church and in her life. Luther's intention was to formulate an understanding of the Church based on his understanding of her biblical and patristic heritage. In this context, especially in Pauline theology, the concept of "*koinonia*" or "*communio*" is pivotal. In the early Church an ecclesiology of communion in local churches led by the bishop was also crucial.

The Second Vatican Council took this biblical and patristic vision of communion ecclesiology as its starting point in understanding the Church as the "light of the nations" in Christ. Gradually, this understanding has gained ground and understanding in Catholic and ecumenical theology. In 1985 Joseph Ratzinger wrote that he understood communion ecclesiology as "the actual core of the doctrine of the Second Vaticanum concerning the Church, the new and at the same time original, which this Council wanted to donate".¹

Since 1993 communion ecclesiology has also established itself in the work of the Faith and Order Commission. In Orthodox theology the concept of "eucharistic ecclesiology" is based on a similar emphasis on the local Church as a eucharistic communion. In the document *The Church: Towards a Common Vision*

(2012) communion ecclesiology is understood as a basis for ecumenical ecclesiological convergence.

There are, however, some differences in the ways in which communion ecclesiology is understood: the crux is whether it can be understood sacramentally. This is not a problem in the Finnish Lutheran context. The Anglican-Lutheran Porvoo Common Statement (1992) understands communion ecclesiology sacramentally. Finnish Luther research has contributed to the rediscovery of the sacramental character of Martin Luther's theology and his understanding of the word and presence of Christ in faith. *Unio* and *communio* belong together in Luther's thinking. As a Bonhoeffer researcher, I see a connection here in Bonhoeffer's eucharistic interpretation of Luther's ecclesiology as a sacramental understanding of the Church as communion. Word and sacrament are fundamentally linked. The Church is therefore "Christ present" ("*Christus als Gemeinde existierend*"). The essence of God is self-offering love, and the Church is thus also called to be there "for others". *Communio* and *missio* are interconnected. For example, at the "Luther and the Sacraments" conference here in Rome last year Cardinal Müller identified Bonhoeffer as a bridge between Lutherans or Protestants and Catholics from this perspective.

In our dialogue report we have therefore harvested the fruits of this development in ecumenical ecclesiology, and use communion ecclesiology as a common framework and starting point. We aim to demonstrate that our dialogue may serve as a basis in seeking to respond with vision to Cardinal Kasper's conclusion in "Harvesting the Fruits" that "[i]n the background to these affirmations there stands the fundamental ecumenical problem of the very meaning of the sacramental reality of the Church". The diverse views on the Church's sacramentality imply the question: does the Church have a visible and binding shape?

It is clear for us that there is no dichotomy between the Church as a creation of the word and the Church

1 J. Ratzinger. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. In: *Internationale Katholische Zeitschrift (Communio)* 15 (1986) 44.

as a sacrament of the salvation of the world. The Church is both a community of the faithful and the communion of saints. Our visible sharing in the benefits of salvation, and especially in the eucharist, is the source of invisible communion, including both *ecclesia militans* and *ecclesia triumphans*. The principal visible elements of the Church are the Holy Scriptures, the teaching of the Apostles, the sacraments, and the divinely instituted ministry, which are instruments of God's saving grace.

To explicate how, using the method of differentiated consensus, we can understand the concrete structures of the Church, and especially the apostolic ordained ministry and the eucharist within the Church's sacramentality, the document sets out our common understanding of the Church in considerable detail.

We begin with the understanding of the Church as an instrument and sign of divine salvation. This gives content to the understanding of the Church's sacramentality in the light of her mission. We show how we understand the connection between justification and the sacramental life of the Church. From this perspective communion and the *missio Dei* are intertwined and the Church is in Christ "like a sacrament". The presupposition is thus that the divine and human are interrelated analogously, but not in a docetic way, to the two natures of Christ. The visible and hidden are therefore different dimensions of the same reality in the Church, which have clearly visible signs. As Lutherans and Catholics, we confess and understand the Church as one, holy, catholic, and apostolic. Here on earth the Church is always in need of purification and is a diverse body. We already share ecumenical communion based on baptism. Baptism is for life and includes sanctification. The Church is sent into the world. Worship, witness, and service are therefore interconnected. The *ecclesia militans* is a Church under the cross. Finally: "We share a common hope in the final consummation of the kingdom of God, and believe that in this eschatological perspective we are called to work now for the furtherance of justice, to seek peace, and to care for the created world." If we are to fulfil

our mission as disciples of Christ, we are called to a better unity.

Communion and Sacramental Ministry

Luther famously advocated the priesthood of all believers, but the Second Vatican Council also formulated a basis for the understanding of the apostolate of the laity within an understanding of the Church as the people of God.²

As Lutherans and Catholics, in encountering the challenges of secularism and seeking ways of spiritual renewal we share the same challenge and vocation to equip the whole people of God for the mission of the Church. The divinely instituted ordained ministry serves the apostolicity, catholicity, unity, and holiness of the Christian message, the apostolic gospel, but the whole Church is apostolic and there are various instances of witness, all of which are needed if we are to fulfil the vocation we have received.

It is therefore important that we can say: "We agree that though they differ from one another in essence and not only in degree, the common priesthood of the faithful and the ministerial or hierarchical priesthood are nonetheless interrelated: each of them in its own special way is a participation in the one priesthood of Christ. The ordained ministry should be exercised personally, collegially, and communally."

Concerning the understanding of ordination, we have reached an especially important differentiated consensus in our document. Here, the main challenge also lay in the understanding of the sacramental character of ordination. We can now see that we are both anchored in the New Testament and patristic understanding of the basic elements of ordination: the word of God, anamnetic and epicletic prayer, and the laying on of hands, and we emphasise that ordination is administered by a bishop in communion with the other bishops of the ecclesial communion. Ordination is understood sacramentally, because it is seen as an instrumental and effective act in which the gift of the

2. II Vatican Council, Decree on the Apostolate of the Laity: "In the Church there is a diversity of ministry but a oneness of mission. Christ conferred on the Apostles and their successors the duty of teaching, sanctifying, and ruling in His name and power. But the laity likewise share in the priestly, prophetic, and royal office of Christ and therefore have their own share in the mission of the whole people of God in the Church and in the world.

2. They exercise the apostolate in fact by their activity directed to the evangelization and sanctification of men and to the penetrating and perfecting of the temporal order through the spirit of the Gospel....

3. The laity derive the right and duty to the apostolate from their union with Christ the head; incorporated into Christ's Mystical Body through Baptism and strengthened by the power of the Holy Spirit through Confirmation, they are assigned to the apostolate by the Lord Himself."

Holy Spirit is invoked on the respective ministries of deacon, priest, and bishop. We are happy that we can on this basis understand each other's ordination rites as sacramental understandings of ordination: we can agree that we already share a differentiated consensus regarding the ordained ministry. However, we must acknowledge that this consensus endures while we remain divided concerning who may be ordained.

The ministry of the deacon is under discussion in both traditions. However, we can also express a differentiated consensus regarding this office. The development of the threefold ministry is an expression of the guidance of the Holy Spirit: it is more than a matter of arbitrary human choice. The diaconal ministry has its roots in the New Testament. There are differences in the duties of Lutheran and Catholic deacons, but both are rooted in the Church's eucharistic life, and we agree that the ecclesial and spiritual identity of deacons in the diaconal ministry in liturgical and pastoral life or in social and charitable works is strengthened by the imposition of hands, which has come down to us from the apostles. This binds them more closely to the altar, and their ministry is made more fruitful through the gift of the Holy Spirit, charism, and the sacramental grace of the diaconate.

of the Lutheran Communion can eventually be recognised by the Catholic Church, and that Lutherans can likewise recognise the eucharist and ministry of the Catholic Church.

Concluding remarks

In conclusion, this report presents a Lutheran-Catholic differentiated consensus on the basic truths of the faith regarding the Church, Eucharist, and Ministry. It seems justified to say that we are on the path towards growing communion. We hope the method used and the results achieved can further encourage the future work of the Catholic-Lutheran Unity Commission towards a Joint Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry. Perhaps the work of both a core group and the Unity Commission is needed to promote this aim, which seems also to have support from the United States and Germany, for example. This would entail a crucial step forward in the growth of our communion towards the visible unity of the Church as a communion of communions.

Based on our work it seems possible, under the guidance of the Holy Spirit, to consider further our divergences in understanding to the point where they may lose their church-dividing character. The remaining differences expressed here are based on a fundamental consensus in understanding the apostolic faith, and therefore appear legitimate. Although there remain issues to be discussed, we may be hopeful that the eucharist and ministry of the member Churches

Greeting at the seminar on the dialogue document

Communion in Growth

Kurt Cardinal Koch

Dear Bishops Tapio Luoma, Simo Peura and Teemu Sippo,
Dear Director Professor James Puglisi,
Dear members of the Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland,
Dear members of the ecumenical delegation to Rome on the occasion of the feast day of St. Henrik, Patron of Finland,
Dear professors and students from the Ecumenical Institute of the World Council of Churches in Bossey,
Dear ladies and gentlemen,

It gives me great pleasure to welcome you all today on the occasion of the presentation of the new dialogue report between Lutheran and Catholic Christians in Finland entitled: *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist and Ministry*. I am pleased to congratulate you on the recent publication of this new important document of ecumenical consensus. I would like to extend a special word of thanks to the Evangelical-Lutheran Church of Finland and to the Catholic Diocese of Helsinki, namely the two Co-Presidents of the Commission, Bishop Simo Peura and Bishop Teemu Sippo, together with the secretary of the Commission, Rev. Dr Tomi Karttunen and General vicar Mons. Raimo Goyarrola, without whose special commitment the drafting of this consensus document would not have been possible.

Our own Pontifical Council for Promoting Christian Unity has also enjoyed a long and fruitful collaboration with the Finnish Evangelical Lutheran Church. Already some years ago, a Lutheran-Catholic Dialogue Commission of Finland and Sweden presented to Pope Benedict XVI its final report which builds upon the substantial accomplishment of the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. In the specific context of the Nordic countries, the Commission studied the possibilities of reception of the achievements and implications of the *Joint Declaration*. Under the theme *Justification in the Life of the Church*, the dialogue reflected on important questions, such as our understanding that the Church is not just a congregation of believers or an institution with different functions, but the sign and instrument of the salvation

brought about in Jesus Christ. The Church is the Body of Christ in many parts, being continuously guided by the Holy Spirit who proceeds from the Father and the Son. Saint Paul reminds us of the marvellous grace we have received in becoming members of Christ's body through baptism (cf. 1 Cor 12:12-31). It is only based on this reality of incarnation within its Trinitarian framework that the sacramental character of the Church as communion in Christ can be understood. Having been able to formulate such an ecclesiological consensus was an important step on the way towards full, visible unity between Catholics and Lutherans.

During the past year, Lutherans and Catholics have been able to commemorate together with their ecumenical partners on a worldwide level the Reformation inaugurated by Martin Luther in Germany 500 years ago. The commemoration year 2017 recalled 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 also meant that the begin of the Reformation in the year 1517 could not have been commemorated other than in ecumenical fellowship. 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 also has become obvious that the Reformation commemoration today could also no longer be celebrated in the way that it had been in previous Reformation anniversaries. The Catholic Church has been grateful for this ecumenical sensitivity and was pleased to accept the invitation to a common Reformation commemoration. Pope Francis stressed that Lutherans and Catholics had for the first time the possibility to share one ecumenical commemoration throughout the world, at the heart of which is common prayer and the intimate request for forgiveness of mutual faults addressed to the Lord Jesus Christ, together with the joy of undertaking a shared ecumenical journey. In Lund, the place of foundation of the Lutheran World Federation, Pope Francis together with the President of the Lutheran World Federation, Bishop Munib Younan, General Secretary Mar-

tin Junge, and all of their ecumenical partners shared at the threshold of the joint commemoration year on the 31st October 2016 a great moment of joint worship and witness of faith to today's world. During the ecumenical liturgy at Lund Cathedral, repentance in view of the historical suffering, and joy over what has been achieved so far towards ecumenical communion between Lutherans and Catholics, were followed by the 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 let us rest content with what has been achieved so far.

Forming the theological background of the Lund commemoration, the ecumenical document *From Conflict to Communion* had already made 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.

A first decisive step has been 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 declaration 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. 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 ecclesiological 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 our ecumenical efforts. To raise awareness of this goal anew must be an essential task of the follow-up process after the Reformation commemoration.

We need to orientate ourselves anew on 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.¹ According to this Early Church understanding the Church exists there where the episcopal ministry in the sacramental succession of the Apostles and the Eucharist as a sacrament presided over by the bishop and the priest are found. From the orientation to this foundation of ecclesial life depends how the ecumenical dialogue of the Catholic Church with the ecclesial communities deriving from the Reformation is to continue. 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 shared by Catholics and Lutherans alike.

In this sense, I am again very grateful, especially in the name of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, for the precious work that has been undertaken by the Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland and that has been presented to us today. It may be a fruitful further step towards our common aim of full, visible unity in our Lord Jesus Christ.

We should always intensify our efforts to understand more deeply what we have in common and what divides us, as well as the gifts we have to offer each other. It is my hope and prayer that our journey together in the work for Christian unity in Finland and on the worldwide level will continue. May God bless you in all your ecumenical commitment.

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

Puhe paavi Franciscuksen yksityisvastaanotolla

25. tammikuuta 2018 suomalaisen ekumeenisen valtuuskunnan pyhän Henrikin juhlan vierailun aikana¹

Tapio Luoma

Pyhä isä, teidän pyhyyttenne:

On suuri ilo tälle suomalaiselle ekumeeniselle valtuuskunnalle saada tilaisuus tavata teitä, pyhä isä, pyhän Henrikin juhlan yhteydessä. Arvostamme mahdollisuutta tervehtiä teitä ja haluamme ilmaista syvän kiitollisuutemme ja ilomme, että voimme muistaa yhdessä täällä Roomassa henkilöä, joka antoi suuren panoksen kristinuskon saapumiseen Suomeen. Ekumeenisena valtuuskuntana ja sekä läntistä että itäistä perintöä edustavien kirkkojemme edustajina olemme kiitollisia rikkaasta siunauksesta, jonka kristillinen usko on tuonut pohjoiseen maahan.

Tänä vuonna Espoon hiippakunta, yhdeksäs ja nuorin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon hiippakunnista, johtaa tätä suomalaista ekumeenista valtuuskuntaa. Sydämellisesti arvostaen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Espoon hiippakunta lahjoittaa teille, teidän pyhyyttenne, kaivon kaivettavaksi johonkin päin Afrikkaa. Tuolla valtavalla mantereella suuret alueet ovat kärsineet pitkään kuivuudesta ja puhtaan veden puutteesta, josta on aiheutunut monia ongelmia. Kaivo on toivon merkki, jota tarvitaan kipeästi monissa yhteisöissä. Kirkon ulkomaanapu hoitaa kaivon rakentamisen.

Kaivoilla on muitakin merkityksiä. Jotta saataisiin puhdasta vettä, kaivon täytyy olla kaivettu syvälle maaperään. Tämä muistuttaa ekumeenisista pyrkimyksistä: iloitaksemme tuoreista näkökulmista yhteiseen uskoomme Kolmiyhdytykseen Jumalaan, meidän pitää itse kaivaa syvälle kristillisten perinteiden maaperään. Sellaisessa yrityksessä saatetaan löytää todellisia aarteita.

Yhteiset juuremme kristillisinä kirkkoina ovat syvässä historiassa. Toisinaan meidän pitää työskennellä kovasti saavuttaaksemme ymmärryksen Jumalan rakkauden ja Herramme Jeesuksen Kristuksen meille annetun lähetystehtävän suunnattomista ulottuvuuksista. Ekumeenisissa pyrkimyksissämme voimme ammentaa vettä tästä kaivosta ja ymmärtää, miten innoittava kristillinen uskomme voi olla ja miten voimme yhdessä iloita yhteisestä sitoutumisestamme ylösnousseeseen Herraan.

Viimeisimmän ekumeenisen työskentelyn vaiheen rohkaiseva osa on ollut suomalainen luterilais-katolinen dialogi, joka on jatkunut vuodesta 2014. Tänä meillä on suuri ilo ja kunnia esittää keskustelumme tulokset teille, pyhä isä. Oppikeskusteluryhmää johtivat piispat Teemu Sippo ja Simo Peura, ja se sai arvokasta tukea pysyvästä neuvonantajilta, muiden muassa monsignor Matthias Türkiltä paavillisesta kristittyjen yhteyden edistämisen neuvostosta.

Dialogiryhmä sai alkunsa hänen korkeutensa kardinaali Kurt Kochin ehdotuksesta, että yhteinen luterilais-katolinen julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta tulisi valmistella. Vieraillessaan Suomessa huhtikuussa 2015 kardinaali Koch kuvasi ehdotuksensa tarkoituksena seuraavasti: "Sellaisen julistuksen kautta otettaisiin epäilemättä ratkaiseva askel kohti näkyvää kirkkoyhteyttä, joka on kaikkien ekumeenisten pyrkimysten päämäärä."

Luterilais-katolinen dialogi Suomessa edustaa vakavaa yritystä vastata kardinaali Kochin ehdotukseen. Olemme – jos sallitte minun uudestaan käyttää samaa kielikuvaa – kaivaneet kaivomme syvälle maaperään ja keskustelleet perusteellisesti kirkosta, eukaristiasta ja virasta. Tapaamistemme aikana rukoilimme monta

¹ Käännös englannista suomeksi: Tomi Karttunen.

kertaa päivässä, kysyen itseltämme yhä uudestaan yllättyneinä, oliko meillä todella niin paljon yhteistä liittyen näihin kristillisen uskon keskeisiin asioihin.

Näkemyksemme kesken on joitakin jäljelle jääviä eroja. Kuitenkaan ne eivät ole kirkkoa jakavia ja näyttävät oikeutetuilta. Näistä eroista huolimatta dialogiryhmän jäsenet voivat olla toiveikkaita, että katolinen kirkko tunnustaa ennen pitkää luterilaisen kirkkoyhteisön jäsenkirkkojen eukaristian ja viran ja että luterilaiset voivat samoin tunnustaa Katolisen kirkon eukaristian ja viran.

Nyt on aika toimittaa dialogiraportti kirkkoille niiden arviointia varten. Toivomme, että LML ja roomalaiskatolinen kirkko voivat nimittää työryhmän tuottamaan yhteisen julistuksen kirkosta, eukaristiasta ja virasta luterilais-katolisen dialogin löytöjen pohjalta.

Kaivon kaivaminen on joskus kovaa ja kestää pitkän aikaa päästä riittävän syvälle. Kuitenkin uskon, että sellaisen urakan jälkeen on jopa suurempi ilo ammentaa vettä tuosta lähteestä –eikä vain tuoretta vettä, vaan myös riemuita Kolmiyhdistyksen Jumalan hyvydestä.

Näillä ajatuksilla tervehdin teitä, pyhä isä, kaikkien valtuuskuntamme jäsenten puolesta ja toivon teille Jumalan runsasta siunausta tehtävässänne.

Reformaation merkkipäivä on mennyt, mutta sen satoa korjataan ja kypsytetään edelleen. Tässä numerossa nostetaan esiin keskeisiä luterilaiseen reformaatioon ja ekumeniaan sekä sitä kautta myös kirkon elämään yleensä liittyviä aiheita: Raamattu, lähetys ja kommuunio eli käsitys kirkosta yhteytenä Kolmiyhteisessä Jumalassa sanan ja sakramenttien sekä niitä palvelevan viran kautta. Kommuunio eli pyhään yhteytenä kirkko on samalla kertaa apostolinen ja katolinen eli kiinnittynyt elämään perustaan ja suunnan antajaan taivasten valtakunnan lähettiläinä kutsumusta täytettäessä. Aiheita lähestytään ekumeenisen teologian päivän esitelmien, lähetyskurssilaisten koulutuksessa käytetyn puheenvuoron ja merkkipäivän saarnan sekä viime vuoden keskeisintä ekumeenisen teologian asiakirjaa, luterilais-katolista dialogidokumenttia Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta käsittelee Centro Pro Unionen seminaarin alustusten pohjalta. Julkaisemme myös piispainkokouksen ekumeenisen teologian lausunnot Luterilaisen maailmanliiton ja Euroopan protestanttisten kirkkojen yhteisön kirkko-opillisista asiakirjoista.



Yleisvikaari Raimo Goyarola, dos. Tomi Karttunen ja Centro Pro Unionen johtaja prof. James Puglisi Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta -asiakirjaa käsittelevässä seminaarissa Roomassa 23.1.2018.