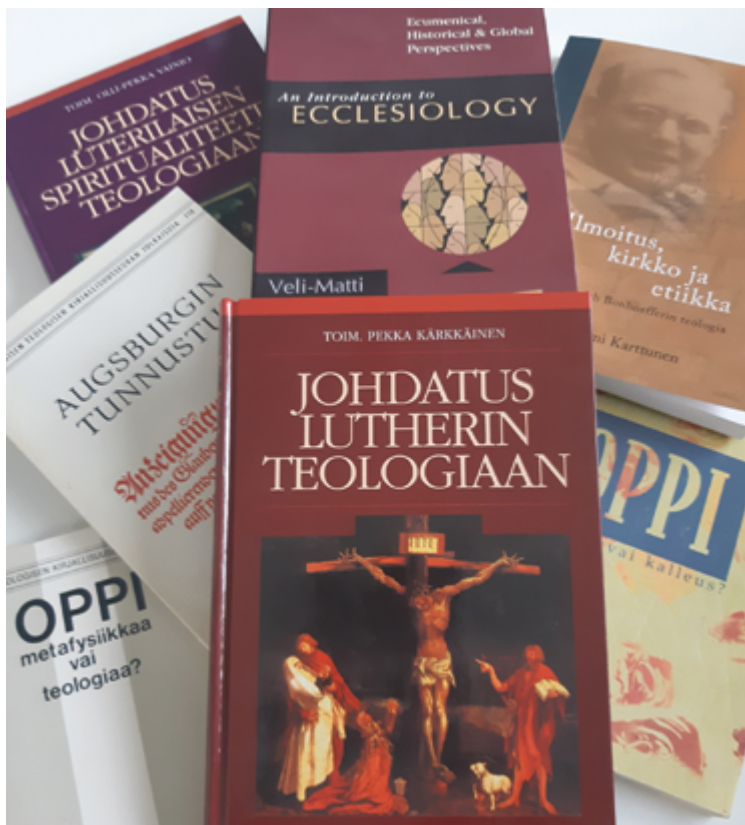


RESEPTIO

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti 2/2020



Luterilainen teologia
ja ekumenia

KIRKKOHALLITUS[†]

RESEPTIO 2/2020

Ulkoasiain osaston teologisten asiain tiedotuslehti

Luterilainen teologia
ja ekumenia

KIRKKOHALLITUS[†]

RESEPTIO / Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto, teologiset asiat

Osoite: PL 210, 00131 Helsinki

evl.fi/reseptio

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

Ulkoasu: Kirkon viestintä / Milla Cotterill

Taitto: Emma Martikainen

Etukannen kuva: Tomi Karttunen

Takakannen kuva: Fiona Bacon, Englannin kirkko

ISSN 1235-8878 (painettu)

ISSN 2242-8658 (verkkojulkaisu)

RESEPTIO 2/2020

PÄÄKIRJOITUS.....	5
1. LUTERILAINEN TUNNUSTUS JA EKUMEENINEN TEOLOGIA: KESKUSTELU PERSONAN KÄSITTEESTÄ	
Luterilaisen tunnustuksen tausta, sisältö ja soveltaminen tänään Tomi Karttunen.....	7
Kolmiyhteisen Jumalan persoonien erillisyyys ja ykseys Lutherin teologiassa Elina Mannström	20
Lutherin käsitys ihmispersonan substantiaalisuudesta ja relationaalisuudesta Antti Raunio.....	25
Persoonan ruumiillisuus Martin Lutherin ihmiskäsityksessä Sini Mikkola	33
Personalismi modernissa luterilaisuudessa Tomi Karttunen.....	40
2. UUTTA TEOLOGISTA TUTKIMUSTA	
Jumalan valtakunnan merkki: kirkon ykseys kommuuniona Wolfhart Pannenbergin ekklesiologiassa Matti Väättäinen.....	46
Kirkko: yhteistä näkyä kohti -asiakirja ja ekumeeninen keskustelu kirkon ykseyden perusehdoista Miika Ahola.....	58
Jumalan lähetys: Georg Friedrich Vicedomin missio Dei -mallin rakenne ja ekumeeninen konteksti Timo-Matti Haapiainen.....	70
Confirmation Reconsidered with the Help of Historical Perspective: Is Confirmation Able to Strengthen Lutheran Faith? Kimmo Heinilä	75
Lapset ja lapsikäsitteistö haastavat teologisia ja eettisiä ihanteita Eriikka Jankko.....	83
Väitöskirjatutkimus katolisuuudesta Kuuban vallankumouksessa Petra Kuivala.....	87
Kirjaesittely: Kahden virran maa. Sivilisaation ja kristinuskon irakilainen tarina / Emil Anton Tomi Karttunen	90
3. HISTORIAALLISIA EKUMEENISIA ASIAKIRJOJA	
Venäjänsä kasteen tuhatvuotisjuhla Risto Cantell	92
Tämän numeron kirjoittajat	104

PÄÄKIRJOITUS

Juuri ilmestyneessä kirkon nelivuotiskertomuksessa vuosilta 2016–2019 *Uskonto arjessa ja juhlassa* ei itse leipätekstissä käytetä kertaakaan ilmausta ”luterilainen teologia” tai ”ekumeeninen teologia” tai edes ”ekumeeninen”. Muutaman kerran puhutaan ”kristillisestä teologiasta” ja sen ”kriisistä”. Tämä herättää kysymyksen, pitäisikö Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työtä ja itseymmärrystä työstää enemmän myös teologisesti, kun sen työtä tutkimuksellisesti arvioidaan. Kysymyksenasettelu ei ole toki uusi. Ekumeenisissa yhteyksissä teologista itsereflektiota on harjoitettu ja harjoitetaan, kun pyritään ilmaisemaan luterilainen käsitys toisten kristillisten perinteiden tarjoamaa peiliä vasten. Myös suomalaisessa akateemisessa teologiassa tämä näkökulma on esillä esimerkiksi Tuomo Mannermaan jättämän teologisen perinnön ja ekumeenisen suomalaisen Luther-tutkimuksen myötä. Aiemminhan teologisen keskustelun vaiheita seurattiin myös esimerkiksi synodaalikokouksissa.

Nelivuotiskertomus viittaa ”kristillisen teologian kriisiin” ja tarjoaa lääkkeeksi ”uskontoteologian” kehittämistä. Tätäkin varmasti tarvitaan, mutta tällöin on vaarana unohtua se, että tulee edetä tyvestä puuhun. Tässä mielessä Sokrateen viisaus ei ole vanhentunut: ”Tunne itsesi!” Kristillisen ja luterilaisen teologian mukaan ihmisen itseymmärrys syvässä mielessä, ja myös ymmärrys maailmasta kokonaisuutena, avautuu vain Jumalan ilmoituksen avaamasta tulkintahorisontista käsin. Ensinnäkin tulee lähteä liikkeelle oman luterilaisen ja ekumeenisesti kristillisen itseymmärryksen selkeyttämisestä myös intellektuaalisesti. Tämä itseymmärrys ja sen pohjana oleva luterilainen ja ekumeeninen perinne tulee asettaa dialogiin suomalaisen elämäntodellisuuden kanssa. Se, ettei uskota kristinuskon Juma-

laan voi monesti perustua puutteellisiin tai väärin tietoihin siitä, mitä kristillinen käsitys on. Sen syynä taas on monesti puutteellinen pastoraaliteologinen työskentely. Rukous ja työnteko tässä suhteessa edesauttaa evankeliumin selkeämpää kommunikointia suomalaisille yhdessä toisten kristillisten kirkkojen ja yhteisöjen kanssa.

Kristillisen teologian ytimessä on Jumalan persoona ja hänen suhteensa ihmiseen Jumalan kuvana ja ihmisen persoonallisen elämän mahdollistajana. Jumala persoonienyhteytenä merkitsee sitä, että myös hänen kuvansa on luotu elämään yhteydessä toisiin ja toisia varten, ajatellen myös koko luotua todellisuutta. Persoonan käsitettä myös haastetaan monin tavoin, yhtäältä vinoutuneen ja todellisuudelle vieraan ääri-individualismin ja tukahduttavan kollektiivisuuden sekä toisaalta ihmisen ja koneen välisen eron hämärtymisen kautta. Kuolevaisuudesta ja kellojen soimisesta juuri meille olemme saaneet uuden muistutuksen koronapandemian kautta.

Teologian ja uskonnotutkimuksen päivillä syyskuussa 2020 Lutherin ja luterilaisen teologian persoonakäsitykseen liittyvät esitelmät tarjoavat aineksia hahmottaa luterilaista ja kristillistä persoonakäsitystä nykyajan kontekstissa. Toivoa sopii, että tämä uusi akateeminen foorumi tarjoaa virikkeitä myös kirkolliselle teologialle ja elävöittää teologisten seurojen toimintaa ja yhteistyötä.

Kuluneena vuonna pidettäväksi aiottu kirkkomme ja Venäjän ortodoksisen kirkon välinen teologinen dialogi siirtyi tulevaisuuteen koronapandemian vuoksi. Niinpä emme tällä kertaa julkaise tuon dialogin satoa, vaan tarjoamme tällä kertaa enemmän

tilaa viime vuosina ilmestyneiden väitöstudkimusten ja yhden väitöskirjaprojektin esittelyyn. Niillä kaikilla on merkitystä myös luterilaisen ekumeenisen teologian kannalta sekä sitä kautta kirkollisen teologian kehityksen kannalta yleisemminkin. Tässä mielessä on hyvä myös pitää ovet auki teologialle.

Tomi Karttunen

johtava asiantuntija, ekumenia ja teologia

1. LUTERILAINEN TUNNUSTUS JA EKUMEENINEN TEOLOGIA: KESKUSTELU PERSONAN KÄSITTEESTÄ

Luterilaisen tunnustuksen tausta, sisältö ja soveltaminen tänään¹

Tomi Karttunen

1. Tunnustuskirjojen tausta ja sisältö

Apostoliseen virkaan kutsuttu

Pappisvirka on apostolinen virka ja sellaisena kirkon virka, kirkon olennaisuuteeseen ja -tehtävään kytkeytyvä. Sen pohja taas on Raamatun sanoma kolmiyhteisestä Jumalasta ja hänen rakkaudestaan meitä kohtaan Jeesuksessa Kristuksessa. Apostolisuus merkitsee uskollisuutta uusitestamentilliselle alkuperälle ja katolisuus sekä uskon sisällöllistä täyteyttä että sen suuntautumista kaikkeen maailmaan, kaikille kansoille. Apostolisen sanoman eteenpäin välittämisen perinne tulee näkyviin vaikkapa siinä, että meikäläisessä rippikoulussa on annettu ulkoläksyksi kristittyjä yhdistäviä uskon perustekstejä tai -sääntöjä: kymmenen käskyä, uskontunnustus, Isä meidän jne.

Mikä sitten on luterilaisten tunnustuskirjojen merkitys tässä kokonaisuudessa? Ytimeltään se on sama kuin rippikoulun ulkoläksyissä: kristinuskon perusteiden opettaminen kastemuistutuksena tai kasteelle valmistavana opetuksena. Toki tunnustuskirjoissa on kyse syventävästä opetuksesta ja historiallisessa tilanteessa syntyneistä periaatteellisista rajanvedoista, joiden arviointi tämän päivän näkökulmasta edellyttää tietämystä niin eri teologisista oppiaineista, kirkon elämän kokonaisuudesta kuin toisista kirkkokunnista, ekumeniasta ja uskontodialogista jne. Seuraavassa hieman tarkemmin siitä, miten luterilainen tunnustus katsoo liittyvää apostoliseen kristilliseen uskoon.

Tunnustuskirjat - Augsburgin tunnustuksen kommentaari

Kristillinen usko on uskoa kolmiyhteiseen Jumalaan ja Hänen pelastustekoonsa Raamatun ilmoituksen valossa.² Jeesus lupasi lähettää oppilailleen ja

¹ Turun, Espoon ja Helsingin hiippakuntien tunnustuksen ja ekumenian pastoraalikurssi 8.9.2020

² Samaan tapaan asian ilmaisee esimerkiksi Kärkkäinen 2013, 404–405: "[...] the whole Christian doctrine [...] is nothing other than the discernment of the unfolding of the trinitarian plan of salvation for the world the triune God has created [...]. The development of Christian constructive theology is, in other words, a christologically integrated trinitarian unfolding of the salvific plan of God."

lähettiläilleen, apostoleille, so. Kirkolleen, Pyhän Hengen, joka johtaa apostolit ”tuntemaan koko totuuden” (Joh. 16:13). Näin tapahtui helluntaina (Ap.t. 2). Kaikki kristillisen uskon opit ovat palautettavissa tähän apostoliseen alkuperään ja uskoon, evankeliumiin, joka on tarkoitettu koko maailmalle (Matt. 28:18–20). Kristus lupasi olla omiensa luona kaikki päivät maailman loppuun asti. Siksi luterilainen tunnustuskin opettaa pyhän kirkon ”pysyvän ikuisesti” (*Augsburgin tunnustus* eli CA 7).

Luterilaisten tunnustuskirjojen alkuun on tietoisesti liitetty kolme vanhan kirkon uskontunnustusta. Tämä ilmentää tarkoitusta liittyä raamatulliseen, apostoliseen ja katoliseen uskoon sellaisena kuin se tulee ilmi näissä tunnustuksissa. Ekumeenisesti kattavin on Nikean uskontunnustus, joka on hyväksytty vanhan kirkon ekumeenisissa kirkolliskokouksissa ja on käytössä sekä itäisessä että läntisessä kristikunnassa.³ Kristillinen usko ja apostolinen evankeliumi ovat olennaisesti juuri nikealaista uskoa.

Luterilaisten reformaattorien Augsburgissa 1530 esittämän *Augsburgin tunnustuksen* oli määrä rakentaa yhteyttä lännen katolisen kirkon sisällä ja osoittaa, että reformaatioliikkeessä on vain haluttu korostaa tiettyjä kristillisen uskon pääasioita eikä irrottautua kristillisestä perinteestä, ainoastaan tiettyistä epäkohdista. Kuten seitsemän ensimmäistä ekumeenista kirkolliskokousta voidaan nähdä Nikean uskontunnustuksen selityksenä, muut luterilaiset tunnustuskirjat voidaan nähdä Augsburgin tunnustuksen selityksenä. Joissakin luterilaisissa kirkkoissa tunnustusperustaan kuuluvatkin vain Augsburgin tunnustus ja Lutherin *Vähä katekismus*. Augsburgin tunnustuksen tietty perusekumeenisuus liittymisenä yhteiseen kristilliseen uskoon ja

jakamattoman kirkon perintöön tulee hyvin esiin sen loppusanoissa.⁴ Niissä todetaan: ”Tässä ovat esitettyinä meidän oppimme pääpiirteet. Siitä voidaan todeta, ettei siinä ole mitään, mikä on ristiriidassa Raamatun tai katolisen kirkon tai Roomankaan kirkon kanssa, sikäli kuin kirkon oppi on isien kirjoituksista meille tunnettua.”

Augsburgin tunnustus ei pyrkinyt kattavuuteen omana aikanaan, saati sitten ajatellen tulevia aikoja. Kuten kristillistä uskoa on tulkittu sen ytimen ja peruspiirteiden säilyttämiseen tähdäten eri konteksteissa, myös tunnustus edellyttää tulkintaa. Tanskalainen luterilainen teologi Regin Prenter on tähdentänyt: ”...luterilainen kirkko ei voi olla ‘tunnustususkollinen’ vain toistamalla lauselmia CA:sta. Se olisi sen julistuksen ja ylistyksen ohentamista ja surkastuttamista, josta CA todistaa.”⁵

Kattavuuteen eivät tähdänneet muutkaan luterilaiset tunnustuskirjat. *Augsburgin tunnustuksen puolustus* on kommentaari, joka kiinnittää huomiota ennen muuta kohtiin, joihin oli tartuttu roomalaiskatolisen osapuolen *Kumoamuksessa* (Confutatio). *Schmalkaldenin opinkohdat* puolestaan kirjoitettiin 1537 valmistautumisena Mantovassa pidettäväksi aiottua kirkolliskokousta varten. Ne oli tarkoitettu myös sairastelevan Lutherin eräänlaiseksi testamentiksi Augsburgin tunnustuksen pohjalta. Tekstissä näkyy kärjistynyt tilanne luterilaisen reformiliikkeen ja virallisen kirkon hierarkian välillä, mikä tulee näkyviin erityisesti Lutherin tulikivenkatkaisissa sanoissa paavista. Niitä on nyttemmin pahoiteltu, erityisesti termin ”antikristus” käyttöä. Melanchthon jätti eriyvän mielipiteen Schmalkaldenin artikloihin tähän kohtaan. Hän piti mahdollista paavinvirkaa inhimillisenä järjestyksenä (*iure humano*). Melanchthon toteaa allekirjoituksensa

3 Alun perin Nikean uskontunnustus lausuttiin myös lännen kirkossa ilman ”filioque”- eli ”ja Pojasta” -lisäystä, joka otettiin myöhemmin käyttöön lännessä vahvistamaan irtisanoutumista Jeesuksen Kristuksen täyden jumaluuden kyseenalaistaneesta areiolaisuudesta. Tämä tulee erityisesti näkyviin Athanasiuksen tunnustuksessa, joka otsikkonsakin mukaan on suunnattu ”areiolaisuutta vastaan”.

4 Vrt. esim. Prenter 1980, 271.

5 Prenter 1980, 271.

yhteydessä: "...paavista olen sitä mieltä, että mekin voimme suostua siihen, että jos hän sallii evankeliumin saarnan, hänelle kuuluu rauhan ja yleisen yksimielisyyden vuoksi niiden kristittyjen keskuudessa, jotka nyt tai vastedes ovat hänen alaisiaan, sellainen johtoasema piispojen yli, joka hänellä on inhimillisen oikeuden nojalla." Melanchthon itse kirjoitti *Paavin valta ja johtoasema* -kirjoituksen, joka tulkittiin Augsburgin tunnustuksen liitteeksi, koska siinä ei ollut paavin asemaa käsitelty.

Ekumeenisissa keskusteluissa on seurattu nuorta Lutheria ja Melanchthonia ja nähty paavin virka mahdollisena Kristuksen kirkon ykseyttä edistävänä sovittelijan, kristinuskon puhemiehen tai kirkolliskokouksen koollekutsujan virkana, mutta suoraa juridista vaikuttamista tai erehtymättömyysajatusta on vierastettu. Olennaista on, että hänen virkansa tulisi palvella kirkon sanoman, evankeliumin tarjolla pitämistä, palvelua ja julistusta.

Lutherin katekismukset kirjoitettiin aiemmin kuin muut tunnustuskirjat, mutta liitettiin niiden joukkoon myöhemmin. Ne vahvistavat tunnustuksen luonnetta hengellisenä, kirkon elämään kytkeytyvänä kokoelmana. Katekismukset ovat luonteeltaan "maallikkojen Raamattu", ja Iso katekismus on myös apuväline papeille. Niissä, etenkin Vähässä katekismuksessa, sidotaan tunnustus vanhakirkollisesti kasteopetukseen. Niissä tulee näkyviin spiritualiteetin, opin ja kristillisen elämän välinen yhteys. Meilläkin on pyritty elvyttämään tältä pohjalta katekismusmeditaation perinnettä eli lyhennetyn sanan mietiskelyä raamattumeditaation tapaan. Katekismusten liitteenä on sitten Lutherin kirjoitukset *Lyhyt kehotus ripittäytyä, Avioliittoon vihkiminen. Opas tavallisille papeille ja Kasteen toimittaminen, saksannettu ja uudistettu kaava*.

Lutherin ja Melanchthonin kuoltua reformaatioliike oli hajota. Niinpä, kun ei ollut piispoja mukana turvaamassa hierarkian mukaista ykseyttä, sitäkin

tarpeellisemmaksi nousi tunnustuksen merkitys. Haluttiin palata juurille, ja *Yksimielisyyden ohjeessa (Formula concordiae)* tarjottiin sitten "Eräiden Augsburgin tunnustuksen uskonkohtien perinpohjainen, selkeä, oikea ja lopullinen toisto ja selitys." Samalla koottiin tunnustuskirjojen kokoelma, *Yksimielisyyden kirja*, joka hyväksyttiin Saksassa 1580 ja Ruotsissa valtiopäivien vahvistamana 1664. Yksimielisyyden kirjan auktoriteetin tueksi kerättiin allekirjoituksia ruhtinailta, aatelisilta, valtakunnankaupungeilta ja teologeilta. Maallisen esivallan allekirjoitukset tekivät tunnustuksesta myös valtio-opillisesti velvoittavan. Luotiin pohja myös esimerkiksi pohjoismaisille valtiokirkkojärjestelmille, joissa kuninkaalla kirkon ensimmäisenä jäsenenä oli sanomista myös kirkon opin valvonnasta ja kirkon järjestyksestä.

Tunnustus Raamatun ja Raamattu tunnustuksen tulkina

Raamattu on primaarilähde, jota tunnustus sitten tulkitsee. Se osoittaa kohti Raamatun keskusta, evankeliumi Kristuksesta kansojen valona. Samalla Raamattu muodostaa pohjan sanoittaa kristillistä uskoa luterilaisen tunnustuksen ydinkohtia laajemmin ja luoda tätä kautta myös entistä laajempaa ekumeenista yhteyttä toisiin kirkkokuntiin. Näin kirkon katolinen eli maailmanlaaja luonne vahvistuu. Tunnustukselle uskollinen luterilainen kirkko pitääkin ensisijaisena Raamatun tarjolla pitämää rikkautta. Samalla se pitää kiinni yhteisestä tunnustuksesta, joka sanoittaa Raamatun todistusta eli elää Jumalan sanasta.⁶ Tunnustuksen auktoriteetti on viime kädessä Raamatun, Kristuksen ja kolmiyh-teisen Jumalan auktoriteettia, apostolisen evankeliumin auktoriteettia.

Ekumeenisen vuorovaikutuksen kautta olemme oppineet paljon uutta luterilaisen perinnön rik-

6 Prenter 1980, 271.

kaudesta ja sen liittymäkohdista jakamattoman kirkon apostoliseen ja katoliseen uskonperintöön. Yksi keskeinen osoitus tästä on *Porvoon yhteinen julkilausuma* (1992) ja sen pohjalta laadittu *Porvoon julistus* (1996), joka johti anglikaanis-luterilaisen kirkkoyhteisön syntyyn Pohjoismaiden ja Baltian luterilaisten sekä Britannian ja Irlannin anglikaanisten kirkkojen kesken. Samoihin aikoihin apostolisuuden teema oli esillä vuonna 1992 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppikeskusteluissa. Yhteisissä teeseissä todettiin seuraavasti:

2. Nikaian-Konstantinopolin uskontunnustuksessa julkilausuttu apostolinen usko elää kirkon traditiossa, jonka luotettavuus ja arvo ilmenevät Raamatun valossa. 3. Olemme yksimielisiä siitä, että Jeesuksen Kristuksen kirkko on yksi, pyhä, katolinen ja apostolinen. Sekä ortodoksinen kirkko että luterilainen kirkko ottavat vastaan apostolisen ilosanoman Jeesuksesta Kristuksesta ja pyrkivät horjumatta seuraamaan sitä.⁷

Luterilaisiin tunnustuskirjoihin kuuluvassa *Yksimielisyyden ohjeessa* todetaan tähän liittyen Raamatus-ta normin antavana normina (*norma normans*) kirkon normatiiviselle opetukselle (*norma normata*):

Raamattu yksin on ainoa tosi ohje, jonka mukaan kaikki opettajat ja opit on koeteltava ja arvioitava. 2. Koska tosikristillinen oppi on jo ammoin Jumalan sanan perusteella puhtaasti ja terveesti ymmärrettyä tiivistetty lyhyiksi uskonkohdiksi, jotka on suunnattu harhaoppisten väärennöksiä vastaan, me tunnustamme omiksemme kolme yleisesti hyväksyttyä symbolia, nimittäin Apostolisen, Nikaian ja pyhän Athanasiuksen uskontunnustuksen. Ne ovat suurenmoisia, ytimekkäitä, kristillisiä, Jumalan sanaan perustuvia uskon tunnustuksia, joissa selkeästi ja vakaasti vastustetaan kaikkia niitä harhaoppeja, jotka niihin aikoihin nostivat päätään kristillisessä kirkossa.⁸

Ekumeenisten keskustelujen valossa myös luterilaiset ovat voineet keskusteluissa todeta, että ensimmäisen vuosituhannen ekumeenisten kirkolliskokousten päätökset ja kirkko kastettujen kristittyjen apostolisena yhteisönä, Raamattu, piispanvirka ja evankeliumi kietoutuvat yhteen. Kehien ydin ja sydän on kolmiyhteisen Jumalan pelastava läsnäolo Kirkossa sanan ja sakramenttien kautta. Kirkkomme ulkoasiain osaston teologisten asiain jaosto totesikin lausunnossaan ekumeenisesta *Tunnustamme yhden uskon* -asiakirjasta: "Kirkkomme pitää [Nikean-Konstantinopolin uskontunnustusta] apostolisen uskon keskeisenä tiivistelmänä."⁹

Luterilaiset tunnustuskirjat ovat peräisin 1500-luvulta ja tietystä historiallisesta tilanteesta. Silti ne kuuluvat kirkon normatiiviseen oppiperustaan. Jo tästä lähtökohdasta seuraa, että muuttuneessa historiallisessa tilanteessa tunnustuskirjojen alkuperäistä ja pysyvää tarkoitusta ja merkitystä joudutaan tulkitsemaan yhä uudelleen. Joissakin asioissa on myös jouduttu huomaamaan, että tietämys ja ymmärrys esimerkiksi jonkin kirkon uskonkäsityksestä, joka sekin on kehittynyt 1500-luvun jälkeen, ei ole aina ollut tarkka ja oikeudenmukainen. Yksi keskeinen osoitus tästä on luterilais-katolinen *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (1999). Sen merkitys on tärkeä luterilaisia ja katolilaisia sekä sittemmin metodisteja, anglikaaneja ja reformoituja kokoavana asiakirjana, joka viitoittaa näiden maailmanyhteisöjen kehittyvää yhteistyötä edelleen.

Kirkollinen ja akateeminen teologia

Erityisesti suomalaisessa kontekstissa, missä papiskoulutus toteutetaan voittopuolisesti yliopistossa, on hyvä kiinnittää huomiota myös siihen,

7 <https://evl.fi/documents/1327140/41123836/Jrvenp+1992.pdf/5daf454d-728d-b24b-9d09-21f6c879ae31>

8 Yksimielisyyden ohje/Täydellinen selitys/Opin summa, perusta, sääntö ja ohje: <http://www.tunnustuskirjat.fi/yo/index.html>

9 Kirkon ulkomaanasiain keskuksen teologisten asiain jaoston vastaukset 1994, 4.

että on syytä tehdä ero akateemisen ja kirkollisen teologian välillä sekä toisaalta teologian ja kirkon opin välillä. Yksi peruserottelu on, että uskonyhteisönä kirkko tarkastelee oman itseymmärryksensä mukaan teologiaa dogmaattis-tunnustuksellisesti eli suhteessa siihen, mitä kirkko uskoo ja opettaa Jumalasta ja hänen ilmoituksestaan. Kyse on 1) ensimmäisen asteen tai kertaluvun teologiasta, joka ymmärtää itsensä Jumalan ilmoituksen ja kirkon uskon tulkitsemiseksi.¹⁰ Kyse on uskon näkökulman sanoittamisesta osana kirkon yhteisöllistä ja auktoritatiivista tulkintaa. Tästä lähtökohdasta kirkon usko on sitovaa ja lähtökohdissaan muutumatonta, vaikka sitä tulkitaankin aina uudestaan sanoman välittämiseksi tuoreesti mutta ydintä ja tarkoitusta muuttamatta, koska kyse on viime kädessä Jumalan persoonasta ja hänen ilmoituksestaan ajassa.

Akateeminen teologia puolestaan tutkii 2) toisen asteen tai kertaluvun tarkasteluna yksittäisten teologien, teologisten koulukuntien tai kirkkojen opetusta ja sen historiallista taustaa sekä sitä, miten kristillistä uskoa tulkitaan ja sovelletaan ajattelussa ja käytännön toiminnassa tai vaikkapa minkälaisia ihmisten käsitykset jostakin kirkollisen elämän osa-alueesta ovat. Voidaan tarkastella sitä, mistä tietyt ajatukset ovat historiallisesti peräisin, mikä on argumentaation sisäinen logiikka ja niin edelleen, mutta lähtökohtaisesti ei arvoteta esitettyjä ajatuksia jonkin normatiivisen ja sitovan kirkollisen opin pohjalta, vaikka voidaankin tutkia esimerkiksi sitä, miten jokin oppi on normatiivisesti tunnustuksessa ymmärretty. Tällöin asiaa voidaan tarkastella niin uskonyhteisön jäsenen kuin ulkopuolisen tarkkailijankin silmin, minkä ei periaatteessa pitäisi vaikuttaa metodin soveltamiseen, vaikka aiheiden valintaan ja kiinnostuksen kohteisiin se kyllä käytännössä vaikuttaakin.

Teologia on oppia ja dogmatiikkaa laajempi käsite. Opissa on kyse normatiivisesta uskon ilmaisusta, jonka kirkko on synodaalisesti hyväksynyt ja joka on uskonyhteisössä saavuttanut auktoritatiivisen aseman apostolisen uskon ilmauksena, samansuuntaisena Raamatun kaanonin ja uskonsääntöjen ilmaiseman kristillisen totuuden kanssa. Uskontulkinnan kannalta perustavia – myös luterilaisen tunnustuksen mukaan – ovat tällöin erityisesti vanhan kirkon opit eli dogmit pyhästä Kolminaisuudesta ja Kristuksen kahdesta luonnosta. Ne tulevat näkyviin ekumeenisesti laajimmin Nikean-Konstantinopolin uskontunnustuksessa, joka vahvistettiin Khalkedonin kirkolliskokouksessa 451. Tästä ytimeistä käsin avautuu kristillisen uskon kokonaisuus, jota on sitten eri kirkkokunnissa tulkittu hieman eri tavoin. Luterilaisesta näkökulmasta on painotettu, että tämän opin tulkinnassa on keskeistä ”evangeliumin oppi” (*doctrina evangelii*), keskeisesti vanhurskauttamisoppi, joka kytkeytyy yhteiseen kristilliseen vakaumukseen Jumalan armon ja Kristuksen pelastusteen perustavuudesta pelastuksen asiassa. Sanotaanhan jo Nikean tunnustuksessa, että Kristus syntyi luoksemme ”meidän ja meidän pelastuksemme tähden”.

Kootusti voidaan todeta, että 1) ensimmäisellä tasolla on kirkon kieli ja käytännöt. 2) Toisella tasolla on kirkon oppi, tavallaan kirkollinen dogmatiikka, joka arvioi ja tulkitsee ensimmäisen tason kieltä. Ne liittyvät yhteen vanhan ”rukouksen laki, uskon laki” -periaatteen (*lex orandi, lex credendi*) kautta. 3) Kolmannella tasolla on sitten akateeminen dogmatiikka, joka arvioi ja tulkitsee näitä kahta sitä edeltävää tasoa. Kolmas taso on, kuten sanottua, enemmän ulkopuolisen näkökulma, joka palvelee myös yhteiskuntaa tulkitsemalla uskonnollisten yhteisöjen ajattelua. Akateemisen dogmatiikan tuloksia voidaan kyllä hyväksyä myös kirkolliseen teologiaan, esimerkkinä suomalaisessa Lutherin teologian tutkimuksessa saadut monet tulokset, jotka

10 Erottelun ensimmäisen ja toisen kertaluvun teologian välillä tekee esim. Työriñoja 1992, 79. Ks. myös Mannermaa 2000, 187–195, Karttunen 2018b, 83–85 ja Vainio 2020, 8–9.

vuorostaan saivat impulsseja juuri kirkollisesta ja ekumeenisesta kontekstista.¹¹

Raamattu, oppi ja tunnustus

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkojärjestyksen (KJ 1:1) mukaan

Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä kristillistä uskoa, joka perustuu Jumalan pyhään sanaan, Vanhan ja Uuden testamentin profeetallisiin ja apostolisiin kirjoihin, joka on ilmaistu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä muuttamattomassa Augsburgin tunnustuksessa ja muissa luterilaisen kirkon Yksimielisyyden kirjaan otetuissa tunnustuskirjoissa. Kirkko pitää korkeimpana ohjeenaan sitä tunnustuskirjojen periaatetta, että kaikkea oppia kirkossa on tutkittava ja arvioitava Jumalan pyhän sanan mukaan.¹²

Tämä niin kutsuttu tunnustuspykälä on kirkkolainsäädännön ja kirkon järjestyksen perusnormi, jonka toteuttamista muun normiston tulee palvella.¹³ Kirkossa tulee toimia ”kirkon uskon ja opin ydintä vaarantamatta”¹⁴, jotta kirkon sanomaa pidetään kolmiyhteisen Jumalan ”yhdelles, pyhälle, yhteiselle [katoliselle] ja apostoliselle kirkolle” antaman man-

daatin mukaisesti tarjolla ja perustehtävät hoidetaan muutenkin asianmukaisesti.

Raamattu on siis perusta, mutta, kuten ekumeenisissa keskusteluissa on monesti todettu: *Sola scriptura numquam sola* eli yksin Raamattu ei ole koskaan yksin. Oikeastaan tämä jo sisältyy erotteluun Raamatusta normin antavana normina ja kirkon opista Raamatun normin alaisena normina. Luterilaiset voivatkin hyvillä mielin liittyä – Vatikaanin II konsiliin tavoin – kirkkoisä Irenaeuksen (n. 130–202) muotoilemaan niin kutsuttuun yksilähdeteoriaan, jonka mukaan Raamattu on lähteiden lähde ja että traditio on oikea silloin, kun se kytkeytyy tähän peruslähteeseen eli Traditioon isolla T:llä. Viime kädessä tämä Traditio on Jumalan lihaksi tullut Sana eli Jeesus Kristus Jumalan rakkauden inkarnaatio.

Traditio on eteenpäin välitettyä uskonperintöä, ei kuolleeksi kirjaimeksi tarkoitettua. Dietrich Bonhoeffer kuvasi vanhakirkollisen dogman olevan kuin kiviä, joista aina uudelleen isketään tulta valoksi, lämmöksi ja elämäksi.¹⁵ Tällä on haluttu viitata siihen, että kristillisellä opilla on pelastusopillinen kärki. Opin on määrä ilmaista ja suojella evankeliumia. Puhuttaessa opista luterilaisten tunnustuskirjojen kielellä on evankeliumi selkeästi keskuk-

11 Vrt. Vainio 2020, 8–9.

12 Ks. myös Kirkkolaki (KL 1:1). Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (1998, 777), Epitome Articulorum: ”1. Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes, wie geschrieben stehet: ‚Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege‘, Psal. 119. Und S. Paulus: ‚Wann ein Engel vom Himmel käme und predigte anders, der soll verflucht sein‘, Gal. 1.” Latinaksi: „1. Credimus, confitemur et docemus unicum regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti, sicut scriptum est: Lucerna pedimus meis verbum tuum et lumen semitis meis. Et divus Paulus inquit: Etiamsi angelus de coelo aliud praedicet evangelium, anathema sit.” <http://finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931055?search%5Btpe%5D=pika&search%5Bpika%5D=kirkkoj%C3%A4rjestys>

13 Seppänen 2013, 62 ja Seppänen 2007, 73 mukaan luonnehdinta ”tunnustuspykälästä kirkkoa koskevan oikeudellisen osajärjestelmän perusnormina, jota muu normisto tukee” on oikeustieteen professorin Urpo Kankaan muotoilema ajatus. Seppänen muistuttaa myös siitä, että myös valtio on perustuslain 76 §:n nojalla hyväksynyt kirkkolain ja siten myös siinä olevan tunnustuspykälän. Ks. myös Leino 2012. Kirkon ja uskonnollisten yhteisöjen sisäinen autonomia uskon sisältöön ja uskonnonharjoitukseen liittyvissä asioissa on keskeinen periaate uskonnonvapausajattelussa yleensäkin.

14 Sanamuoto ”kirkon uskon ja opin ydintä vaarantamatta” on peräisin mietinnöstä *Kirkolliskokouksen määräenemmistösäädännön muuttaminen* 2012, 1.

15 Bonhoeffer 1998 (DBW 15), 539.

sessä. Ytimessä on siis evankeliumi ja Raamattu evankeliumin ammennusastiana, armonvälineenä. Tämähän lausutaan Augsburgin tunnustuksessa todettaessa, että ”Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan” (CA VII). On hyvä muistuttaa, että määritelmään kuuluu myös ”pyhyys”, mutta perustana ovat ”Sana ja sakramentit”, armonvälineet, joita palvelemaan on asetettu kirkon virka. Sanan kautta herää usko ja uskossa läsnä oleva Kristus kasvattaa meissä Hengen hedelmiä.

Martti Lutherin teologiassa oppi on juuri evankeliumia, ei vain jumalallista todellisuutta koskevia väitelauseita, uskonnollisen kokemuksen ilmausta tai uskonnollisen kielenkäytön sääntöjä. Isossa katekismuksessa Luther toteaa selittäessään uskontunnustusta: ”Mutta tämä, nimittäin uskon oppi, sisältää pelkkää armoa ja tekee meidät vanhurskaiksi ja Jumalalle mieluisiksi.” Voitaisiin sanoa, että Lutherin mukaan oppi on sakramentaalista sanaa – välittäähän se kristillistä sanomaa palvellessaan ja sanoittaessaan evankeliumia. Kristillinen oppi välittää Raamatun ytimen, läsnä olevan Kristuksen ja hänen hyvät lahjansa, syntien anteeksiantamuksen sekä itsensä Kristuksen läsnäolon uuden ihmisyyden todellisuutena uskovassa. Tähän liittyy myös kokemuksen merkitys: teologiset lauseet koetaan todeksi omassa elämässä.¹⁶ Lutherille teologia on ytimeltään pastoraalinen, käytännöllinen tiede kirkon palveluksessa. Kyse on Sanan tulemisesta lihaksi uskossa ja elämässä Kristuksen todellisen läsnäolon kautta.

Voidaan siis sanoa, että perustus on RAAMATTU Jumalan sanana. Sen keskeistä sanomaa kolmiyhteisestä Jumalasta sekä hänen kirkostaan ja sen toiminnasta meidän ja meidän pelastuksemme hyväksi ilmentää ja inkarnoi OPPI. Yhteisen kristillisen

opin, jakamattoman kristikunnan yhteisen perinnön lisäksi on erityinen luterilainen TUNNUSTUS, joka tulkitsee tätä oppia, pitää esillä luterilaisesta näkökulmasta ydinasioita, ennen muuta evankeliumia Jumalan armosta Kristuksessa.

Tunnustus ja ekumenia

Luterilais-roomalaiskatolinen *Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista* (YJV 1999) on hyvä esimerkki siitä, miten uusia ja entisiä haavoja hoitavaa yhteistä sanoitusta voidaan tavoittaa Raamatun äärellä tehtyjen löytöjen valossa:

8. Näihin uusiin näkemyksiin on johtanut yhteinen tapamme kuunnella Jumalan sanaa pyhässä Raamatussa. Me kuulemme yhdessä evankeliumin, että Jumala on rakastanut maailmaa niin paljon, että antoi ainoan Poikansa, jottei yksikään, joka häneen uskoo, joutuisi kadotukseen, vaan saisi iankaikkisen elämän’ (Joh. 3:16).¹⁷

YJV on myös esimerkki siitä, että luterilaiset kirkot voivat sanoa jotain yhdessä tästä kristillisen uskon ydinasiaista ja -opista, vanhurskauttamisopista, jonka tulkintaan liittyvä erimielisyys oli keskeinen teologinen syy 1500-luvun reformaation myötä tapahtuneeseen läntisen kristikunnan jakautumiseen. Nyttemmin myös aiemmin kohtalaisen äänekkäs epäilijöiden joukko näyttää laantuneen, ja YJV:een ovat liittyneet niin metodistit, anglikaanit kuin reformoidutkin. On myös jo suunniteltu näiden maailmanyhteisöjen yhteisiä askeleita eteenpäin. Pyrkimyksenä on ”kommunikoida tämä sanoma aikamme ihmisille merkityksellisillä ja relevanteilla tavoilla yhteisen todistuksemme ja palvelumme kautta”.¹⁸

Raamatun kuunteleminen ja mietiskely yhdessä on tärkeä uskon täyteyden ja universaalisuuden eli ka-

16 Raunio 2009, 24–25. Ks. Lutherin oppikäsityksestä myös Martikainen 1987.

17 Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista, artikla 8.

18 The Lutheran World Federation: Statement from Notre Dame Consultation: Visible Unity and Common Witness, ks. <https://www.lutheranworld.org/news/statement-notre-dame-consultation-visible-unity-and-common-witness>.

tolisuuden ja siten myös evankelisen katolisuuden lähde. Paavi Franciscus sanoi puheessaan Lundin katedraalissa reformaation merkkivuotta 2017 avattaessa:

Kiitollisena tunnustamme, että reformaatio on edistänyt sitä, että pyhä Raamattu on asetettu enemmän Kirkon elämän keskukseen. Jumalan sanan kuuntelun kautta pyhässä Raamatussa on dialogi Katolisen kirkon ja Luterilaisen maailmanliiton kesken [...] ottanut tärkeitä askeleita. Pyytääkäämme Herraa, että hänen sanansa pitää meidät yhdessä, sillä se on ravinnon ja elämän lähde; ilman hänen inspiraatiotaan emme voi saavuttaa mitään.¹⁹

Tällainen sanan kuuntelemisen kulttuuri ei kuitenkaan ole evankelisissa valtavirran kirkkoissa nykyisin kovassa kurssissa. Muiden muassa Strasbourgin ekumeenisen instituutin entinen johtaja, Luther-tuntija Theodor Dieter haluaakin haastaa meitä kysymään itsekriittisesti, miltä kanssakäymisemme pyhän Raamatun kanssa näyttää ja mitä voisimme tehdä asian eteen.²⁰ Dieter on todennut, ettei mikään dokumentoi vanhurskauttamisopin unohtuneisuutta niin kuin yritykset nykyaikaistaa sen merkitystä. Testikysymyksenä hän pitää sitä, millainen asema on Jeesuksella Kristuksella puhuttaessa Jumalan ja ihmisen välisestä suhteesta. Tuntuu, että Jeesuksen persoona koetaan maallistuneissa länsimaisissa yhteiskunnissa ja niiden kirkkoissa jopa häiritsevä. Kuitenkin kirkon katolisuus edellyttää, että Jumalan sana, pyhä Raamattu, kirkon oppi, liturgiset perustraditiot eivät ole vain kirjaimia kirkkojärjestyksessä vaan elävää todellisuutta kirkkojen elämässä. Evankelinen katolisuus tehtävänä edellyttää sitä, että tämä perusedellytys toteutuu.²¹

Dieter kiinnittää itsekriittisesti huomiota myös siihen, miten paradoksaalisesti ja itseironisesti juuri evankelisissa kirkkoissa leviää nykyisin laki-henkisyys. Vanhurskauttaminen yksin armosta on itsestäänselvyys, josta ei tarvitse pitää huolta.²² Nykykontekstissa armon jääminen taustalle merkitsee uudenlaista lakivanhurskautta, jossa synnin todellisuus on unohdettu tai sitten sitä pidetään jonakin, jonka voimme omin voimin voittaa. Puhutaan rakenteellisista synneistä, mutta synti Jumala-suhteessa unohtuu. Unohtuu, mikä on synti, josta Jumalan tulisi meidät vapauttaa, kun itse olemme synnin kukistajia. Dieter jopa analysoi, että jos lain ja evankeliumin erottelu on keskeinen luterilaisen ja evankelisen teologian erottelu, ajattelu, jossa unohdetaan se, mitä Jumala lahjoittaa ja mitä hän meiltä vaatii, ei enää ole evankelista.²³

Suomalaisessa kontekstissa on monesti todettu, miten uusin Luther-tutkimus on auttanut meitä palauttamaan mieliin ja ymmärtämään luterilaisen tradition katolisia, uskon täyteyden ja universaalisuuden ymmärtämistä tukevia elementtejä. Meidän ei tule kadottaa tätä luterilaista ja ekumeenista perintöä uuden lakihenkisyyden alttarille. Ehkä esimerkiksi luterilais-katolinen dialogiraportti *Kasvavaa yhteyttä. Julistus kirkosta, eukaristiasta ja virasta* (2017) voi osaltaan innoittaa meitä näkemään entistä paremmin luterilaisina ja ekumeenisesti tämän toimintaohjeen merkityksen: ”Katolilaisten ja luterilaisten tulee todistaa Jumalan armosta julistamalla evankeliumia ja palvelemalla maailmaa.”²⁴

Toisena esimerkkinä ekumeniasta luterilaisten ja baptistien globaalissa dialogissa arvioitiin vuonna 1990, että tunnustuskirjojen oppituomiot eivät sellaisenaan enää sovellu kirkkokuntiemme väliin suhteisiin, vaikka eroja on etenkin sakrament-

19 Lainattu Dieter 2018, 109 mukaan. Suom. TK.

20 Dieter 2018, 109.

21 Dieter 2018, 118.

22 Bonhoeffer 1989 (DBW 4), 29–43.

23 Dieter 2018, 118.

24 *Vastakkainasettelusta yhteyteen* 2013, 243.

ti- ja virkateologiassa. Suomessa on luterilaisten ja baptistien vuodesta 1997 käymässä teologisessa dialogissa todettu: ”Kun arvioidaan luterilaisiin tunnustuskirjoihin sisältyviä ’uudestikastajiin’ ja ’hurmahenkiin’ kohdistuvia oppituumioita, on otettava huomioon ja informoitava siitä, että nykyiset baptistit eivät tunnista itseään suurimmasta osasta niistä.” Niinpä vaikkapa baptistit tai helluntalaiset eivät yleisesti erota Pyhän Hengen toimintaa ulkoisesta Raamatun sanasta siten kuin tunnustuskirjoissa asia esitetään. Luterilaisten ja mennoniittojen globaaleissa keskusteluissa on puolestaan todettu: ”Useissa tapauksissa - esimerkiksi CA V, VIII, XII, XVII ja XXVII - Augsburgin tunnustuksen laatijat hylkäsivät positioita, jotka eivät tuolloin eivätkä nyt sovellu useimpiin anabaptisteihin.”

2. Tunnustuskirjojen tulkinta tänään

Sanoman välittämisen teologinen perusta on periaatteessa selkeä ja antaa eväitä ammentaa uutta ja tuoretta tässä ajassa. Silti kristillinen ja luterilainen tietämys ja tapakulttuuri näyttää käytännössä heikentyneen tilastojen, tutkimusten ja käytännön kokemuksen valossa. Selvää on, että vain pragmaattisilla ratkaisuilla ei haasteita selvitetä. Hengelliseen etsintään ja uskonkysymysten pohdintaan tarvitaan teologista, hengellistä ja sielunhoidollista osaamista, sisältöä.²⁵ Kirkon ymmärtäminen hengellisestä perustastaan käsin eläväksi uskon ja rakkauden yhteisöksi, joka on myötätuntoisesti kiinnostunut ihmisistä ja jolla on omaa annettavaa merkitystä etsittäessä, antaa hyvän pohjan toimia. Ekumeeninen asenne tarjoaa lähtökohdan ykseyden löytämiseen sovitetussa erilaisuudessa myös luterilaisten kesken. Kunnioittava keskustelu ei merkitse totuuden hylkäämistä, vaan nöyrytmistä yhteiseen puunaisen langan etsintään ja yhteen hiileen puhaltamista. Tässä kaikessa voi nähdä olevan kyse myös

Tunnustuskirjojen, etenkin Lutherin katekismusten perusajatusien soveltamisesta tänään, vaikkei niitä mainittaisikaan.

Käytännön esimerkkeinä luterilaisen uskon ja tunnustuksen tulkintaan liittyvistä kehittämishankkeista voi ensinnäkin mainita kristillisen kasvatuksen ja perinteen eteenpäin välittämisen kannalta keskeisen kirkkohallituksen hankkeen ”kaste ja kummus”. Luterilaisen kasteteologian pohjalta on syytä entistä enemmän kiinnittää huomiota juuri kristillisen kasvatuksen ja samalla kristittyä elämisen tukemiseen. Kaste on armonväline, mutta sitä ei ole tarkoitettu sen enempää kristillisessä perinteessä kuin Lutherin teologiassakaan pistemäiseksi toimitukseksi, joka ja jonka myötä itse kristillinen usko olisi tarkoitettu jäämään taustalle tai korkeintaan juhlahetkien asiaksi. Luterilaisten vanhempien lapsen kastamatta jättäminen ja valinnan jättäminen lapselle on vastoin perinteistä luterilaista ja suurten kirkkokuntien kirkko- ja sakramenttikäsitystä ja tulkintaa siitä, mitä Jeesus tarkoittaa sanoessaan ”sallikaa lasten tulla minun luokseni”. Kaste havainnollistaa armoa ja anteeksiantamusta lahjana. Lapsikastekäytännön on myös nähty edistäneen käsitystä lapsen ihmisarvosta ja vaikkapa vammaisten ihmisten yhdenvertaisuutta.

Toinen käytännön esimerkki Lutherin ja tunnustuskirjojen teologian soveltamisesta korona-pandemian ajalta on vaikkapa se, miten tulisi suhtautua virtuaaliehtoolisiin. Luterilaisuus alleviivasi reformaatioaikana messun yhteisöllisen toteuttamisen merkitystä ja kritisoi ”nurkkamessuja”, joissa seurakunta ei ole läsnä. Se myös kytki ehtoollisen pyhittämisen vihkimysvirkaan, jonka haltija toimii Kristuksen käsinä ja jalkoina. Lisäksi alleviivattiin, että Kristus on todellisesti läsnä ehtoollisella: Tämä on minun ruumiini, tämä on minun vereni.

Kyse on läsnäolon, yhteisön ja kokonaisvaltaisen, ruumista, sielua ja henkeä korostavan ajattelun

25 Saksan yhdistyneen luterilaisen kirkon VELKD:n kaksoisstrategiasta ks. esim. Rein 2011, 112–148.

varaen rakentuvasta teologiasta. Tämän kanssa on jännitteessä ajattelu, jossa keskeistä on keino-todellisuuden konkretisoima hengen yhteys, mutta ei ruumiillinen ja todellinen läsnäolo. Kuvaavaa on, että symbolista tai Hengen läsnäoloa ehtoollisessa korostavat ja kirkon viran teologisointia vi-roksuvat perinteet ovat suhtautuneet jokseenkin avoimesti nettiehtoollisiin, kun taas ortodoksit ja katoliset sekä myös luterilaisten ja anglikaanien viralliset kannat ovat sitä kohtaan olleet torjuvat, vaikka toisenlaisiakin ajatuksia on esitetty. Väli-tönmän tarpeentoteutuksen aikaan on terveellistä muistaa, että kirkon historian aikana on ennenkin ollut aikoja, jolloin säännöllinen ehtoollinen ei ole onnistunut. On hyvä nähdä uudella tavalla se, mikä lahja ja rikkaus konkreettinen yhteys toisiin on.

Luterilaisuudessa kirkon olemuksen pohdinta on usein jäänyt vähäiseksi. Kirkon työssä lähtökohta-na kuitenkin on se, mikä kirkko on ja mikä on sen perustehtävä. Tällöin luterilaisessa viitekehyksessä sanoituksen lähtökohtana on Augsburgin tunnus-tuksen (CA VII) muotoilu: "...yksi, pyhä kirkko on py-syvä ikuisesti. Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evan-geliumi puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan. Kirkon todelliseen ykseyteen riittää yksimielisyys evankeliumin opista ja sakrament-tien toimittamisesta." Taustana on se, että Sana ja sakramentit ovat armonvälineitä ja että kirkon virka on jumalallisesti asetettu palvelemaan niitä, koska niiden kautta Pyhä Henki toimii ja luo kirkon, Kristuksen ruumiin. Niihin perustuu niin kirkon missioaaraisuus kuin diakoniakin, suuntautuminen ihmisiin ja huolenpito luomakunnasta.

Kirkko-opillista pohdintaa on varsin usein pidetty sisäänpäin kääntyneisyyden osoituksena, mutta

oikeastaan se on kohtaamisen ja terveen kutsu-mustietoisuuden edellytys. Ilman riittävän selkeää identiteettiä ja tietoisuutta lähtökohdista ulospäin suuntautuminen muodostuu pinnalliseksi puu-hasteluksi tai sulautumiseksi kulloinkin vallitseviin virtauksiin.²⁶ Kirkon läsnäolon kehittämiseen jul-kisessa tilassa tarvittaisiin vaikkapa sen aiempaa huolellisempaa teologista pohdintaa, sanoittamis-ta ja operationalisointia, mitä niin kutsuttu julkinen teologia eli kirkon yhteiskunnallinen vaikuttaminen sen omista lähtökohdista on ja mitä se voisi Suo-men kontekstissa ja osana kirkkojen yhteistyötä olla.²⁷

Ekumeenisessa, kirkon ja kirkkojen yhteyttä ja ykse-yyttä rakentavassa toiminnassa katsotaan niin oman kirkon tunnustuksen ja käytäntöjen erityispiirtei-siin kuin toisen kirkon käytäntöihin ja yhteiseen kristilliseen uskoon. Alleviivataan sitä, mikä meille on yhteistä kristillisessä uskossa ja tarkastellaan, voimmeko erilaisista perinteistämme huolimatta olla entistä useammassa uskon ja käytäntöjen asi-oissa samalla puolella todistamassa yhteisestä us-kosta ja palvelemissa maailmaa entistä enemmän yhdessä. Usein on käynyt niin, että kun on molem-minpuolisesti syvennytty siihen, mitä apostolinen raamatullinen kristinusko tietystä asiasta opettaa, onkin nähty, että molemmissa perinteissä pidetään tärkeinä jokseenkin samoja asioita ja että kiistaky-symyksissä on ollut kyse ennen muuta kommuni-kaation ongelmista: erilaisesta terminologiasta ja sen liittymisestä erilaiseen kirkko-opilliseen koko-naisuuteen tai historiallisista ja poliittisista taakois-ta, jotka ovat kylväneet epäluottamusta ja kärjistä-neet tilannetta. Reformaation tapahtumahistoria muun muassa kertoo tästä. Kärsivällinen työsken-tely ja keskinäinen oppimisprosessi voi rakentaa

26 Tässä mielessä voidaan kritisoida esimerkiksi Malkavaaran (2011, 130–131) havaintoa. Kirkon luonteen ja tehtävän pohdinta voi olla sisäänpäin kääntynyttä, mutta sen ei tarvitse sitä olla. Itse asiassa tilanne voi olla juuri päinvastainenkin. Kyseessä voi olla "sisäinen keskittyminen ulospäin suuntautuvaa palvelua varten" (D.Bonhoeffer).

27 Julkisesta teologiasta ks. esimerkiksi Bedford-Strohm 2018. Suomessa Antti Raunio (2012, 67) viittasi jo vuosia sitten siihen, että Kohti yhteistä hyvää -asiakirjan (1997) jälkeen "[...] jo noudattaakseen oman uudistu-neen sosiaali etiikkansa linjauksia kirkon olisi jo korkea aika ruveta valmistelemaan ajantasaistettua kannan-ottoa".

yhteyttä uudelleen. Hyvä esimerkki tästä on juuri Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista vuodelta 1999, joka totesi, että reformaatioajan oppituomiot tunnustuskirjoissa ja Trenton konsiilin päätöksissä eivät enää osu kohteeseensa, kun vanhurskauttamisoppi ymmärretään siten kuin se on asiakirjassa esitetty.

Luterilaisia tunnustuskirjoja tulkittaessa on siis syytä muistaa se, että emme enää ole 1500-luvun jännitteisessä tilanteessa, vaikka uusi aika on tuonut uusia haasteita. Pitkäjänteisen ekumeenisen työskentelyn valossa monet keskeisistä oppituomi-

oista näyttäytyvät uudessa valossa. Näin vahvistuu tunnustuksen rooli liittymisessä yhteiseen apostoliseen uskoon.

Kirjallisuus

BEDFORD-STROHM, HEINRICH

2018 *Liberation Theology for a Democratic Society*. Essays in Public Theology. Michael Mädler ja Andrea Wagner-Pinggera (toim.). Theology in the Public Square 7. Münster: LIT Verlag.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche

1998 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BONHOEFFER, DIETRICH

1989 *Nachfolge*. DBW 4. Martin Kuske & und Ilse Tödt (toim.). DBW 4. München: Gütersloher Verlagshaus. Alkuteos 1937, suom. 1965 *Kutsu seuraamiseen* Riitta Virkkunen. Helsinki: Kirjapaja.

DIETER, THEODOR

2018 Evangelische Katholizität als Aufgabe für und heute. – *Lutherische Kirche in der Welt*. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. Folge 65. Erlangen: Martin-Luther-Bund: Erlangen, 100–120.

Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat

1990 Käännös, johdannot ja hakemistot: Kirkon keskusrahasto, Helsinki. Gummerus: Jyväskylä.

KARTTUNEN, TOMI

2020b *Mitä luterilaisuus on? Kirkko, teologia ja yhteiskunta*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu 62: https://evl.fi/documents/1327140/45386794/31366554_Mita_on_luterilaisuus_KTKVJ62_20_03_11_B_netti.pdf/b8cfd95c-84ab-01c5-715a-3496b2999b62?t=1584453993047 (viitattu 3.9.2020).

Kirkkolaki

<https://finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931054?search%5Btype%5D=pika&search%5Bpika%5D=Kirkkolaki> (viitattu 3.9.2020).

Kirkolliskokouksen määräenemmistösäännöksen muuttaminen

2012 *Kirkkohallituksen täysistunnon 17.8.2011 asettaman työryhmän mietintö*. Suomen ev.lut. kirkon keskushallinto, Sarja C 2012:5. Helsinki: Kirkkohallitus.

Kirkon ulkomaanasiain keskuksen teologisten asiain jaoston vastaukset

1994 Kirkon ulkomaanasiain keskuksen teologisten asiain jaoston vastaukset Confessing the One Faith (COF) -asiakirjasta esitettyihin kysymyksiin. – *Reseptio* 1, 3–6.

KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI

2013 *Christ and Reconciliation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.

LEINO, PEKKA

2012 *”Endast kyrkans egna angelägenheter.”. En kyrkorättslig undersökning av kyrkans egna angelägenheter i kyrkolagstiftningen om Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland*. Diss. Åbo: Åbo Akademis förlag.

The Lutheran World Federation: Statement from Notre Dame Consultation: Visible Unity and Common Witness.

<https://www.lutheranworld.org/news/statement-notre-dame-consultation-visible-unity-and-common-witness> (viitattu 3.9.2020).

MALKAVAARA, MIKKO

2011 *Tutkiva kirkko. Kirkon tutkimuskeskus kirkon tutkimuspolitiikan toteuttajana 1964–2009*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

MANNERMAA, TUOMO

2000 Ajankohtainen keskustelu opin merkityksestä kirkossa. – *Oppi – kahle vai kalleus*. Toivo J. Holopainen (toim.). STKSJ 224, 187–195.

MARTIKAINEN, EEVA

1987 *Oppi – metafysiikkaa vai teologiaa: Lutherin käsitys opista*. Helsinki: STKSJ 156.

Porvoon yhteinen julkilausuma

1995 *The Porvoo Common Statement. Neuvottelut Britannian ja Irlannin anglikaanisten kirkkojen sekä Pohjoismaiden ja Baltian luterilaisten kirkkojen välillä*. Englanninkielinen alkuteksti hyväksytty Järvenpäässä 9.–13. lokakuuta 1992. 2. laitos, uusittu suomennos. Suomen ev.-lut. kirkko. Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto. Suom. Arvi Seppänen. Jyväskylä: Gummerus. Helsinki: Kirkkohallitus. <https://evl.fi/documents/1327140/41045162/Porvoon+yhteinen+julkilausumaPienennetty.pdf/e9776183-7b1a-0fdc-1d76-59a49a9379bf> (viitattu 17.2.2020).

PRENTER, REGIN

1980 *Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung*. Titel des Originals: Kirkens Lutherske Bekendelse. Berechtigte Übersetzung aus dem Dänischen von Gerhard Klose. Erlangen: Martin Luther Verlag.

RAUNIO, ANTTI

2009 Oppi, etiikka ja praxis Lutherilla ja luterilaisessa teologiassa. – *Oppi ja maailmankuva*. Professori Eeva Martikaisen 60-vuotisjuhlakirja. Tomi Karttunen (toim.). Helsinki: STKSJ 261, 23–36.

2012 Luterilainen opetus kirkon ja valtion suhteesta. – *Reseptio* 2, 63–72.

REIN, MATTHIAS

2011 Öffnen und Verdichten – Besser organisieren – Wachsen. Theologische Würdigung und Kritik aktueller Gemeindeaufbaustrategien aus Sicht einer lutherischen Ekklesiologie. – *Zum Glauben reizen. Mission und Glaubensvermittlung in der postsäkularen Gesellschaft*, 112–148.

SEPPÄNEN, ARTO

2007 *Tunnustus kirkon oikeutena*. Acta Universitatis Lappeensis 129. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

2013 ”Kirkon uskon ja opin ydintä vaarantamatta”: Kirkko-oikeusteoreettisia näkökulmia. – *Teologien Aikakauskirja* 1/2013, 61–74.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat.

<http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/> (viitattu 3.9.2020)

TYÖRINOJA, REIJO

1992 ”Onko teologia tiedettä?” – *Teologia kirkossa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: STKSJ180, 69–81.

VAINIO, OLLI-PEKKA

2020 *Ääriivivoja. Esseitä kristillisen opin ydinkohdista*. Helsinki: STKSJ 292.

Vastakkainasettelusta yhteyteen

2013 Vastakkainasettelusta yhteyteen. Luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset viettävät yhdessä reformaation muistoa 2017. Luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti. Suom. alkuperäisteoksesta From Conflict to Communion Juhani Forsberg. Helsinki: LWF & Kirkkohallitus & Katolinen tiedotuskeskus. <https://evl.fi/documents/1327140/41251337/From+Conflict+to+Communion+FI.pdf/ae5d0b6a-329b-ef41-3e32-78a8ddefb04d> (viitattu 3.9.2020).

Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista

1997 Luterilaisen maailmanliiton ja Roomalaiskatolisen kirkon Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston lopullinen asiakirjaehdotus. Helsinki: Kirkkohallitus, Ulkoasiain osasto.

Kolmiyhteisen Jumalan persoonien erillisyys ja ykseys Lutherin teologiassa¹

Elina Mannström

1. Kolminaisuuden persoonien erottaminen toisistaan

Kolmiyhteisen Jumalan elämässä toteutuu yhtä aikaa jumaluuden ykseys, kolmen persoonan erillisyys ja persoonien keskinäinen yhteys. Trinitaarisessa teologiassa on usein erotettu puhe Kolminaisuuden sisäisestä jumalallisesta elämästä (*ad intra*) ja Kolminaisuuden työstä ulospäin, ihmisiä ja koko luomakuntaa kohtaan (*ad extra*). Martti Luther painottaa kirkkoisien aloittaman tradition mukaan sitä, että Isän, Pojan ja Pyhän Hengen persoonien erillisyydestä voidaan puhua varsinaisesti vain jumaluuden sisäisessä elämässä. Kolmiyhteisen Jumalan työssä ulospäin, ihmisiä ja luomakuntaa kohtaan toteutuu aina kolmen persoonan jakamaton ja erottamaton yhteistyö. Luther liittyy ehdottomasti idän ja lännen kirkkoisien periaatteeseen triniteetin ulospäin suuntautuvan työn jakamattomuudesta (*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*).

Yksi trinitaarisen teologian keskeinen teema on koko sen olemassaolon ajan ollut kysymys siitä, millä perusteella jumaluuden kolme persoonaa erotetaan toisistaan. Sitä koskien Luther liittyy kristillisen jumalopin perustavimpiin kohtiin: Jumaluudessa Poika syntyy ikuisesti Isästä. Isän persoona on se, joka synnyttää ja Pojan persoona on se, joka syntyy. Pyhää Henkeä koskien Luther liittyy

yksiselitteisesti läntisen tradition näkemukseen, jonka mukaan Pyhä Henki lähtee Isästä ja Pojasta. Jumaluudessa on ikuisesti synnyttävä Isä, ikuisesti syntyvä Poika ja ikuisesti lähtevä, Isän ja Pojan henkimmä persoona Pyhä Henki. Skolastiikan aikana erottui toisistaan erityisesti kaksi päälinjaa Kolminaisuuden sisäisen elämän ymmärtämisessä. Toinen, Augustinuksen ja Boethiuksen perinnölle rakentava suuntaus painotti erityisesti relaatioiden, Kolminaisuuden persoonien välisten suhteiden ensisijaisuutta. Isä ja Poika ovat relatiivisia nimiä; suhteet persoonien välillä ilmaisevat persoonien erillisyyden ja yhteyden. Dominikaaninen koulu-kunta Tuomas Akvinolaisen johdolla edusti tätä näkemystä. Toinen suuntaus painotti erityisesti jumaluudessa tapahtuvien emanaatioiden, persoonien alkuperien ja lähtemisten ensisijaisuutta. Persoonan lähtemisen, aktion ja passion täytyy tapahtua ensin, sitten vasta muodostuu relaatio. Viktorilaiset ja fransiskaanit Bonaventuran johdolla edustivat tätä näkemystä.

Teologiansa alusta loppuun Luther esitti paikoitellen idän ja lännen kirkon näkemyksiä rinnakkain ja välillä muodosti niistä jopa omaa synteisiä. Hän nimitti toistuvasti esimerkiksi Isää kreikkalaisella termillä *origo*, jumaluuden alku, alkuperä; usein Luther puhuu itäisen teologian tapaan Isästä jumaluuden lähteenä. Esimerkiksi vuonna 1543 kirjoituksessaan *Von den Letzten Worten Davids* Luther selittää:

¹ Elina Mannströmin, Antti Raunion, Sini Mikkolan ja Tomi Karttusen tässä julkaistavat esitelmät pidettiin Teologian ja uskonnotutkimuksen päivillä 11.9.2020 työryhmässä Persoonan yksilöllisyys ja yhteisöllisyys Lutherilla ja luterilaisessa teologiassa.

”Isän ero on se, että hän ei saa jumaluutta keneltäkään, mutta hän antaa sen Pojalle ikuisen syntymän kautta. Pojan ja Pyhän Hengen ero Isästä on, että Isä on jumaluuden alkuperä, lähde ja kaivo, kun häntä kutsutaan kirkkoisien tapaan. Häneltä Poika saa jumaluuden, ja Pyhä Henki saa jumaluuden Isältä ja Pojalta iankaikkisuudessa, eikä toisin päin.” (WA 54, 63–64)

Tässä Luther yhdistää läntisen opin Pyhän Hengen lähtemisestä kreikkalaisten isien käyttämiin termeihin Isästä jumaluuden alkuperänä ja lähteenä. Skolastiikan aikana nämä termit olivat keskeisiä fransiskaanisessa jumaluusopissa.

Oppi appropriatioista on ollut keskeinen trinitaarisessa teologiassa juuri siinä, kuinka jumaluuden persoonat erotetaan toisistaan. Appropriatioita käyttämällä jokin jumaluuden ominaisuus tai työ voidaan omistaa erityisesti yhdelle persoonalle. Esimerkiksi voidaan ottaa alunperin Augustinuksen määrittämät ja myöhemmin erityisesti Pierre Abelardin painottamat voima, viisaus ja hyvyys (*virtus, sapientia, bonitas*). Luther käyttää näitä usein. Isälle omistetaan jumaluudessa voima; hänellä on voima synnyttää. Pojalle, joka on Sana, omistetaan Viisaus ja Pyhälle Hengelle omistetaan hyvyys. Kun näitä määreitä käytetään sellaisenaan, silloin voima, viisaus ja hyvyys ovat Triniteetin persoonien nimiä samalla tavalla kuin Isä, Poika ja Pyhä Henki. Jo ensimmäisissä Reunamerkinnoissään Luther haastaa Augustinusta, joka hänen mielestään käyttää väärin relatiivisia termejä ja painottaa liikaa jumaluuden ykseyttä. Augustinus sanoo, että Jumalan ykseyden tähden on vain yksi voima, viisaus ja hyvyys, joka on kaikille persoonille yhteinen. Luther puolestaan painottaa enemmän persoonien erillisyyttä; hänen mielestään relatiivisten termien oikealla käytöllä määritetään, että Isä on viisas vain Pojan kautta, joka on hänen viisautensa ja Isä on hyvä PH:n kautta, joka on hänen hyvyytensä.

2. Kuvia persoonien yhteydestä Kolminaisuudessa

Olemisen yhteys rakkaudessa

Raamatullinen käsitys Jumalasta rakkautena on perustava Lutherin koko teologialle ja jumalaopille. Augustinus otti ensimmäisenä tämän käsityksen yhdeksi trinitaarisen teologiansa kantavaksi rakenteeksi. Luther liittyy tähän heti varhaisimmissa kirjoituksissaan aivan suoraan ja myöhemmin liittää tähän perustaan henkilökohtaisia painotuksia.

Edellä mainittua kirkkoisien periaatetta noudattaen Luther painottaa, että ulospäin, ihmisiä ja luomakuntaa kohtaan, Isä, Poika ja Pyhä Henki ovat yksi, jakamaton rakkaus. Sen sijaan jumalallisessa elämässä yksin Pyhä Henki on rakkaus. Pyhä Henki on Isän ja Pojan välinen rakkaus, jolla he rakastavat toisiaan. Pyhä Henki on myös Isän ja Pojan välinen side ja yhteys (*conjunctio et unitas patris et filii*). Luther liittyy myös Augustinuksen periaatteeseen, jonka mukaan Jumalassa olemisen ja rakastaminen ovat yhtä. Sen takia kolmiyhteisen Jumalan persoonien yhteys toteutuu niin täydellisesti, että kun Isä, Poika ja Pyhä Henki rakastavat toisiaan, he ovat toisissaan. Tässä olemisen ja rakkauden yhteydessä aina kaksi Kolminaisuuden persoonaa rakastaa toisiaan kolmannella; siis myös Isä ja Pyhä Henki rakastavat toisiaan Pojalla ja Poika ja Pyhä Henki rakastavat toisiaan Isällä. Kuitenkin vain Pyhä Henki on rakkaus Triniteetin sisällä, ei Isä eikä Poika. Aina kun kaksi persoonaa rakastaa toisiaan kolmannella persoonalla, näillä kahdella on oma olemuksensa kolmannessa persoonassa eikä missään muualla, Luther painottaa. Rakkaus on silloin kaikkien kolmen olemisen: rakastavan, rakastetun ja rakkauden itsensä.

Triniteetin persoonien olemisen yhteyttä ja jakamista on perinteisesti kuvattu kreikkalaisella *pe-*

richoresis- ja latinalaisella *circumincessio*- termillä. Luther käyttää varhaisissa Reunamerkinnoissään harvinaisempaa augustinolaista *inexistentia*-käsitettä. Kaikki nämä termit kuvaavat Kolminaisuutta olemisen yhteytenä, jossa persoonat säilyttävät erillisyytensä, mutta jakavat kahden muun persoonan elämän. Eroa voidaan nähdä siinä, että perikoreesi-ajatuksen mukaan jumaluuden persoonat lävistävät toisensa, kun taas *inexistentia* painottaa, että jumaluuden keskinäisessä rakkaudessa persoonat ovat toisissaan. Lutherin hyvin tuntema Gabriel Biel käytti keskiajalla tätä harvinaisempaa *inexistentia*-käsitettä; sillä saattaa olla ollut vaikutusta Lutheriin. Luther kuvaa rakkauden voimasta syntyvää Triniteetin persoonien yhteyttä:

”Sillä tällä tavalla rakastaminen ei ole muuta kuin yhdeksi tulemista ja olemista, yksimielisyyden omistamista ja ykseyden palvelemista” (WA 9, 52–53).

Persoonien ykseys ja erillisyys liikkeessä

Muutamaa vuotta myöhemmin, vuoden 1514 joulusaarnassa, Luther esittää Triniteetin persoonien elämästä dynaamisemman kuvauksen. Se pohjaa niin ikään tähän juuri kuvattuun augustinolaiseen rakkauden teologiaan, mutta myös Augustinuksen ns. psykologiseen triniteettioppiin sekä poikkeuksellisella tavalla myös Aristoteleen liikkeen filosofiaan. Näitä elementtejä yhdistämällä Luther määrittelee Jumalan olemuksen liikkeeksi ja esittää, että Kolminaisuuden jumalallinen oleminen on ikuista liikettä ja ikuista lepoa. Sana syntyy ikuisesti Isästä liikkuen ja Pyhä Henki lähtee Isästä ja Pojasta leväten. Luther määrittää kolme persoonaa niin, että Isä on liikkuva oleminen tai liikkuvuus; Sana eli liike syntyy ikuisesti Isästä. Pyhä Henki puolestaan on lepo, jossa Isän ja Pojan liike lakkaa. Jumaluudessa tapahtuva liike sekä alkaa että päättyy ikuisesti, ja lepo on ikuinen.

Tämä Lutherin monista elementeistä kokoama näkemys Kolminaisuuden elämästä on ainutlaatuinen synteesi hänen tuotannossaan. Se muistuttaa esim. kappadokialaisista isistä Basileios Kesarealaisen näkemystä, jonka mukaan Triniteetin ykseys on dynaaminen olemisen liike, joka alkaa Isästä. Erityisen vahva ja eksplisiittinen yhteys Lutherin kuvauksella on fransiskaaniseen teologiaan, joka painottaa Triniteetin sisäisiä lähtemisiä ja aktiota. Fransiskaanien ja saksalaisten mystikkojen tavoin Luther puhuu virtaamisesta jumaluudessa: liike virtaa liikkuvuudesta eli Poika virtaa Isästä. Luther käyttää tässä eksplisiittisesti uusplatonistista emanaation käsitettä, kun hän määrittää Kolminaisuudessa tapahtuvan liikkeen:

”Pyhä Henki on Jumalan emanaation päätepiste. Liike, Poika, virtaa ikuisesti Isästä. Ikuisesti molemmista lähtee lepo, jossa molemmat, liikkuvuus ja liike lakkaavat.” (WA 1, 28)

Lutherin käsitys on, että kun trinitaarinen Jumala on Pyhän Hengen synnyttämän uskon kautta läsnä kristityn sydämessä, kristitty tulee osalliseksi myös Kolminaisuuden liikkeestä. Silloin läsnä olevassa Kolminaisuudessa tapahtuva liike liikuttaa kristityn sydäntä.

Kolminaisuuden ”perhe-elämä”

1520-luvun lopulta eteenpäin Luther selittää usein Kolminaisuuden elämää inhimillisestä elämästä otetuilla kuvilla ja vertauksilla, varsinkin Raamatun selitysteoksissa ja kansalle osoitetuissa kirjoituksissaan. Augustinuksen tavoin Luther selittää, mitä tarkoittaa, että Jumalan Poika on Sana vertaamalla Sanaa ihmismielen ajatuksiin:

”Sillä myös Jumalalla on iankaikkisuudessa, majesteetissaan ja jumalallisessa olemuksessaan sana, puhe, keskustelu tai ajatuksia jumalallisessa sydämessään itsensä kanssa; se on kaikille enkeleille ja ihmisille tuntematon. Tämä tarkoittaa hänen Sanaansa, joka on iankaikkisuudesta ollut hänen isällisessä sydämessään; tämän

Sanan kautta Jumala on päättänyt luoda taivaan ja maan.” (WA 46, 544)

Tämän kuvan mukaan Poika eli Sana on Jumalan isällisessä sydämessä ja olemuksessa. Toisessa kuvassa Luther käyttää tässä asiayhteydessä kristillisessä traditiossa harvinaista ja rohkeaa ilmaisuja: hän määrittää, että Isä Jumala on luonnossaan raskaana (*in seiner Natur schwanger*) Sanan kanssa, joka hänellä on jumalallisessa sydämessään. Luther ei pysähdy selittämään ilmaustaan, hän toteaa asian luontevana aivan kuin ajattelisi: totta kai Isä on raskaana, jos hän kerran synnyttää! Täysin uutta tällainen sanoitus ei kuitenkaan kristillisen jumalaopin historiassa ole: jo 600-luvulla Toledon konsiili määritteli, että Poika syntyy Isän kohdusta (*ex utero patris*).

Toisen kerran Luther puhuu raskaana olevasta Jumalasta selittäessään luomistyötä. Raskaana olevasta Jumalasta syntyy Poika eli Sana, ja Sanan kautta syntyy koko luomakunta:

”Mutta edelleen Jumala puhuu lakkaamatta ja tulee taukoamatta raskaaksi, sillä yksikään luotu ei saa olemustaan itseltään. Niin kauan kuin yksikin luotu on, niin kauan on myös Sana ja jumalallinen puhe jatkuu eikä lopu.” (WA 24,37)

Luther kuvaa Isän ja Pojan ainutlaatuista läheisyyttä jumalallisessa olemuksessa Johanneksen evankeliumiin pohjautuen ja inhimillisestä elämästä otetuilla kielikuvilla. Tämä läheisyys on myös perusta sille, että Sana, joka inkarnaatiossa tulee lihaksi / ihmiseksi, voi ainoana ilmoittaa Isän, koska hän ainoana tuntee Isän kokonaan. Johanneksen evankeliumin selityksessä 1530-luvun lopulla Luther kirjoittaa:

”Ainoalta Pojalta me olemme tämän saaneet, häneltä, joka on Isän kaulalla ja käsivarrella. Tällä evankelista Johannes tahtoo antaa meille ymmärrystä ja vakuuttaa sydämemme, että Sanasta, joka on Pojan kautta ilmoitettu, ei ole mitään epäilystä, sillä Poika on Isän sylissä ja

käsivarrella ja on häntä niin lähellä, että tietää täysin varmasti, mitä Isä on sydämessään päättänyt.” (WA 46, 666)

Sama Isän ja Pojan välinen rakkaus ja läheinen yhteys, joka alussa ilmaistiin teologisin termein, ilmaistaan nyt kuvilla inhimillisestä vanhemman ja lapsen välisestä hellyydestä ja rakkaudesta. Tutkimuksessa on esitetty, että Lutherin Jumalan rakkautta kuvaava kieli muuttui sen jälkeen, kun hänestä vuonna 1526 itsestään tuli perheenisä. On osoittautunut, että tämä pitää paikkansa myös Lutherin opetuksessa Kolminaisuuden persoonien keskinäisestä elämästä.

3. Trininiteetin ykseys työssä luomakuntaa kohtaan

Ihmisiä ja luomakuntaa kohtaan kolmiyhteisellä Jumalalla on yksi, jakamaton olemus ja työ. Luominen, lunastus ja pyhitys ovat kaikki jakamattoman Trininiteetin lahjoittavan rakkauden työtä. Kullekin persoonalle voidaan kuitenkin omistaa osuus yhteisessä työssä. Esimerkiksi luomisessa Luther liittyy kirkkoisien selitykseen persoonien tehtävistä. Jumalan luomisen puhe ”Jumala sanoi: Tulkoon valo” ilmaisee Isän, joka puhuu ja Sanan eli Pojan, jonka kautta kaikki luodaan. Jokaisen luomispäivän päätteeksi toistuva lause ”Jumala näki, että niin oli hyvä”, viittaa salaisesti Pyhään Henkeen. Pyhä Henki on paitsi eläväksi tekijä, myös Jumalan mielisuusio ja rakkaus, jolla hän pitää luotuja yllä.

Luther liittyy kristillisen kirkon klassiseen oppiin, jonka mukaan poikkeuksen Trininiteetin jakamattomaan työhön luomakuntaa kohtaan muodostaa Jumalan Pojan inkarnaatio. Vain Poika tuli ihmiseksi, ei Isä eikä Pyhä Henki. Silti Kolminaisuus jakamattomana oli Jeesuksen ihmisyyden Luoja ja koko täyteydessään läsnä Jeesuksessa. Kärsimyksessä

ja kuolemassa Poika oli jälleen yksin ja orpo, ilman Isää ja Pyhää Henkeä. Taivaaseen astumisessa Pojan yhteys Isän ja Pyhän Hengen kanssa palautui.

Kristityssä syntyneen uskon kautta Pyhä Henki lahjoittaa Kolminaisuuden jakamattomana ja kaikkine lahjoineen läsnä olevaksi kristityn sydämeen. Kun ihminen puolestaan lähestyy Jumalaa – uskoo, rukoilee, kiittää - niin kaikki tämä kohdistuu aina jakamattomalle kolmiyhteiselle Jumalalle. Luther perustelee, että jos Jumala ei voi tehdä luomistyötä tai rakastaa ihmistä vain yhdellä persoonalla, niin vielä paljon vähemmän kukaan luotu voi osoittaa

jotakin vain yhdelle Kolminaisuuden persoonista. Luther kiteyttää:

”Kun sinä uskot Kristukseen, niin sinulla on myös Isä Jumala ja Jumala Pyhä Henki.” (WA 33, 178)

Lähteet

WA

D. Martin Luther´s Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883-.

Lutherin käsitys ihmispersoonan substantiaalisuudesta ja relationaalisuudesta

Antti Raunio

1. Ihminen substanssina ja persoonana

Kuka ja millainen ihminen pohjimmiltaan on? Pyritäessä vastaamaan tähän kysymykseen, tarkastellaan käsitystä *ihmispersoonasta*. Persoonan käsitteeseen puolestaan liittyvät näkemykset ihmisen substanssista, olemuksesta tai luonnosta sekä suhteista eli relaatioista, joissa hän elää. Persoonatermillä on myös oma käsitehistoriansa. Se ei ole aina tarkoittanut samaa asiaa, vaan sille on annettu eri aikoina eri merkityksiä. Valistuksen jälkeisessä filosofisessa ja teologisessa keskustelussa yksi merkittävä erottelu on tehty substantiaalisen ja relationaalisen persoonakäsityksen välillä. Kysymyksen voi esittää esimerkiksi näin: muodostuuko ihmisen persoonallisuus jollakin tavalla yksilöllisestä, tietyin tuntomerkein varustetusta olemuksesta vai pikemminkin niistä suhteista, joissa hän elää. Substantiaalinen persoonakäsitys voi perustua esimerkiksi ajatukseen yleisestä olemuksesta, joka on sama kaikilla, mutta johon eri yksilöillä liittyy erilaisia aksidensseja eli ominaisuuksia. Edelleen on voitu ajatella, että on kyllä olemassa yleinen ihmisluonto tai olemus, mutta jokainen persoona on tällaisen yhteisen olemuksen yksilöllinen toteutuma. Myöhemmin on muodostunut näkemys, jonka mukaan ei ole olemassa mitään yleistä ihmisluontoa, vaan

jokaisella ihmisellä on oma yksilöllinen olemuksensa.¹ Moderni relationaalinen ajattelu puolestaan pyrkii kokonaan eroon substanssin käsitteestä.² ”Klassisen” ja ”modernin” persoonakäsityksen erotta on keskusteltu paljon esimerkiksi tarkasteltaessa reformaation teologian suhdetta katoliseen perinteeseen ja aristoteelis-tomistiseen ajatteluun.

Yhä vielä Lutherin persoonakäsitystä käsittelevistä tutkimuksista keskeinen ja tunnetuin on Wilfried Joestin 1967 julkaisema teos *Ontologie der Person bei Luther*. Joest esittää siinä, että substantiaalinen persoonakäsitys on vastakkainen Lutherin käsitykselle. On kuitenkin tärkeää huomata, että Joestin pyrkimyksenä ei ole teologianhistoriallinen tutkimus siitä, miten Luther ymmärsi persoonan käsitteen sisällön. Sen sijaan hän kysyy, miten Luther ymmärtäisi sen, mitä modernissa kielenkäytössä tarkoitetaan puhuttaessa persoonasta.³ Joest ja häneen liittyen monet muut Luther-tutkijat pitävät luterilaisena vaihtoehtona jonkinlaista substantiaalisuuden torjuvaa relationaalista tai dialogista ontologiaa. Esimerkiksi arvostettu yhdysvaltalainen reformaatiotutkija Robert Kolb ymmärtää vanhurskauttamisen ja siihen liittyvän ihmeteltävän vaihdon (*commercium admirabile*) relationaalseksi muutokseksi, joka nimenomaan ei ole substantiaalinen. Se tarkoittaa, että ihmisen tilanne muuttuu

1 Knuuttila 1998, 32–37; Mäkinen, 2003, 143–150.

2 Relationaalisesta ihmiskäsityksestä ja sen muotoutumisesta modernissa filosofis-teologisessa ajattelussa ks. Shults 2003.

3 Joest 1967, 233.

aikaisempaan verrattuna ja hänet asetetaan toisenlaiseen relaatioiden joukkoon.⁴

Toisaalta, eräät tutkijat ovat todenneet, että vastaakohtaisuus substantiaalisen ja relationaalisen ontologian ja ihmiskäsityksen välillä on liian yksinkertainen eikä ehkä lainkaan hedelmällinen.⁵ Kysymys ei ole, kumpi vaihtoehto pitäisi valita ymmärtääksemme Lutheria oikein, vaan kuinka nämä kategoriat tulisi ymmärtää suhteessa toisiinsa. Luther tietysti tunsii filosofisten opintojensa perusteella käsitteet 'substanssi' ja 'relatio' aristoteelisen filosofian kategorioina. Hän oli myös selvillä myöhäiskeskiajan keskusteluista luotujen substantiaalisista muodoista. Joka tapauksessa hänelle oli tärkeää tehdä erottelu termien filosofisen ja teologisen merkityksen välillä. Hän tarkastelee tätä asiaa erityisesti pohtiessaan Jumalan substanssien ja persoonien suhdetta ja korostaa, että teologiassa relaatiot on ymmärrettävä toisin kuin filosofiassa.

Suomalaista Luther-tutkimusta on joskus arvosteltu pyrkimyksestä palata klassiseen substanssiontologiaan. Kuitenkin jo niin kutsutun uuden suomalaisen Luther-tutkimuksen käynnistäjä, professori Tuomo Mannermaa, on todennut eksplisiittisesti, että Lutherin teologisessa ontologiassa Jumalan oleminen on relationaalista. Tarkemmin sanoen hän tarkoittaa, että Jumalassa substantiaalinen ja relationaalinen oleminen eivät sulje toisiaan pois. Lutherin teologiselle ontologialle relationaalinen aspekti on olennainen, koska Jumalan oleminen tai substanssi on relationaalinen ja juuri tämä Jumalan relationaalinen oleminen on perusta Kristuksen todelliselle läsnäololle uskossa.⁶ Koska Kristuksen

läsnäolo uskossa on itse Jumalan läsnäoloa, ihminen tulee uskon kautta osalliseksi Jumalan relationaalisesta olemisesta. Tämän näkemyksen mukaan Jumalassa itsessään substantiaalinen ja relationaalinen oleminen ovat siis samanaikaisia. Tai paremmin sanoen, Jumalan oleminen on samanaikaisesti substantiaalista ja relationaalista. Kun ihminen inkarnoituneen Jumalan Sanan ja uskon kautta tulee osalliseksi Jumalan olemisesta, hän partisipoi Jumalan trinitaariseen, samanaikaisesti substantiaaliseen ja relationaaliseen olemiseen.

Kysymys substanssin tai olemuksen ja relaatioiden suhteesta Jumalassa muodostui tärkeäksi jo patristisessa teologiassa. Jo Augustinuksen teologiassa, mutta erityisesti roomalaisen kristityn filosofin Boethiuksen teksteissä 'persoonaa' liitettiin läheisesti 'substanssiin'. Boethius muotoili termille 'persoonaa' määritelmän, jonka useimmat keskiajan teologit omaksuivat ja jota he käyttivät. Myös Luther tunsii tämän määritelmän.

Boethiuksen⁷ mukaan "persoonaa on luonnoltaan rationaalinen individuaalinen substanssi."⁸ On olemassa sekä ei-rationaalisia että rationaalisia substansseja, mutta vain rationaalisilla substansseilla on persoonaa ja terminä se viittaa rationaalisen luonnon olemiseen yksilönä. Ennen Boethiusta teologit olivat keskustelleet ongelmasta, kuinka latinankielinen termi 'persona' tulisi ymmärtää suhteessa kreikankieliseen terminologiaan. Todennäköisesti juuri Boethius vahvisti pysyväksi käsitykseksi, että 'persona' tarkoittaa samaa kuin kreikan 'hypostasis', joka hänen mukaansa myös viittaa rationaalisen luonnon individuaaliseen olemiseen

4 Kolb and Arand 2008, 48–49.

5 See, for example, Mannermaa 1994; Saarinen 1990 and Saarinen 2017; Beutel 1993; Dieter 2001.

6 Mannermaa 1998, 12: "...I have tried to outline some of the elements of Luther's ontology. God is in relation to himself in the movement of Word at the same time that he is this movement of the Word. The being of God is relational, and as such has the character of esse. This understanding of the being of God is the basis for understanding the being-present-of Christ- in faith. In Christ the inner-trinitarian Word, which is the being of God, becomes incarnate. The presence of Christ's word and the word about Christ in faith are the presence of God himself."

7 Ks. Marenbon 2003, erityisesti sivut 71–79.

8 Boethius 2007, 63, 66.

tai subsistenssiin. Tämä 'persoonan' merkitys esiintyy myös Lutherin kirjoituksissa.⁹ Oliolla on subsistenssi, mikäli se ei tarvitse mitään muuta ollakseen olemassa. Tässä mielessä subsistenssi, hypostaasi ja persoona edellyttävät olion muista riippumattoman olemassaolon. Teologisessa yhteydessä tämä ei tarkoita, että oliot ovat olemassa itsestään ja Jumalasta riippumattomia. 'Substanssi' puolestaan merkitsee Boethiuksen mukaan sitä, että olio tarjoaa perustan aksidentaalisten asioiden olemassaololle. Tällaista perustaa hän kutsuu välillä myös 'substraatiksi'.

Termien 'subsistenssi', 'substanssi', 'persoona' ja 'substraatti' lisäksi Boethius puhuu myös 'luonnosta' ja 'essentiasta', jotka hänelle merkitsevät samaa. Hän katsoo, että ei voi olla persoona ilman luontoa. Jotkut luonnot ovat substansseja ja jotkut aksidensseja, persoona voidaan predikoida vain rationaaliselle substantiaaliselle luonnolle. Siksi vain Jumalalla, enkeleillä ja ihmisillä voi olla persoonia. Jokainen rationaalinen luonto tai essentia on jonkin yksilön substanssi ja siksi siitä pätee edellä esitetty persoonan määritelmä. Essentia eli luonto antaa ihmiselle hänen olemassaolonsa. Hänellä on subsistenssi, koska hän ei ole aksidenssi, joka voi olla olemassa vain jossakin toisessa. Hänellä on myös substanssi, koska hän on tiettyjen aksidenssien subjekti. Toisin sanoen hän on sellainen oleva, jolla voi olla erilaisia aksidensseja. Hän on myös persoona, eli rationaalisen luonnon individuaalinen substanssi, joka koostuu sielusta ja ruumiista. Tämä tarkoittaa, että hän on kokonaisuutena ruumis ja sielu, ei osittain sielu ja osittain ruumis.

2. Persoona relaationa

Persoonan käsite omaksuttiin latinankielisiin keskusteluihin kristillisestä Jumala-käsityksestä. Tertullianus teki jo 200-luvulla eron substanssin ja per-

soonan välillä, mutta enemmän kuin sitä, teologit käyttivät erottelua persoonan ja luonnon välillä. Ehkä käsitteiden 'substanssi' ja 'luonto' välistä eroa ei pidetty erityisen merkittävänä. Myöhemmin esimerkiksi Augustinus saattoi käyttää näitä käsitteitä synonyymeinä. Mutta kuten edellä on käynyt ilmi, Boethiuksen mukaan 'luonto' voi viitata sekä substanssiin että aksidenssiin.

Kirjassaan *De trinitate* Augustinus tarkastelee substanssia ja relaatioita Jumalassa. Jeesuksen sanojen "Isä ja minä olemme yhtä" perusteella hän ajattelee, että Isällä ja Pojalla täytyy olla yhteinen substanssi. Mutta miten tämä voi sopia yhteen sen kanssa, että Isä ei ole syntynyt, mutta Poika on. Augustinus vastaa, että syntymättömyys ja syntyneisyys eivät ole Jumalan olemuksen aksidensseja. Jumalassa ei ole aksidensseja, mutta silti kaikki, mitä sanotaan Jumalasta ei koske hänen substanssiaan. Jumalasta voikin puhua myös relaation kategoriasa ja niin tapahtuu, kun tarkastelemme jumalallisia persoonia.¹⁰

Augustinus siis käsitti jumalalliset persoonat relaatioiksi yhdessä substanssissa. Isä on 'isä' suhteessa Poikaan, Poika on 'poika' suhteessa Isään ja Pyhä Henki on 'pyhä henki' suhteessa Isään ja Poikaan. Termejä Isä, Poika ja Pyhä Henki käytetään siis persoonien suhteista toisiinsa. Jumalan persoonat ovat substantiaalisesti yksi, mutta relationaalisesti kolme.

3. Persoonan merkitykset Lutherin teksteissä

Luther käyttää termiä 'persoona' varsin usein, mutta sen merkitykset vaihtelevat eri yhteyksissä. Lutherin persoonakäsitystä tutkittaessa on otettava huomioon sekä Augustinuksen että Boethiuksen

9 WA 39 II, 340, 4–5.

10 Hackmann 1991, 18.

näkemykset. Puhuessaan kolmesta jumalallisesta persoonasta hän liittyi Augustinuksen käsitykseen persoonista substanssina ja relaatioina. Erään akateemisen disputaation teeseissä hän väittää, että järki ei voi tätä ymmärtää, mutta Pyhä Henki opettaa, että Isä, Poika ja Henki ovat yksi. Vaikka asiaa ei voi ilmaista tarkasti, se on selitettävä sanomalla, että jumalallinen persoona rakentuu relaatiosta ja essentiasta eli suhteesta ja olemuksesta ikään kuin kahdesta asiasta. Yksi persoona ei eroa toisesta olemuksensa, vaan suhteen perusteella.¹¹ Jumalallisten ja luotujen relaatioiden välillä on Lutherin mukaan selvä ero. Luoduissa olioissa ja termin filosofisessa merkityksessä relaatio ei muodosta oliota tai asiaa (res). Sen sijaan se on minimaalinen entiteetti, joka ei itse subsistoi. Sen sijaan Jumalassa relaatio on olio tai asia eli hypostaasi ja subsistenssi sekä itse asiassa sama kuin Jumala.¹² Luther tietysti tarkoittaa, että relaatio on olemukseltaan sama kuin Jumala.

Luther liittyy yhteiseen kristilliseen käsitykseen, jonka mukaan inkarnoitunut Jumalan toinen persoona Jeesus Kristus on yksi persoona kahdessa luonnossa; samanaikaisesti täysi ihminen ja täysi Jumala.¹³ Mutta kun hän puhuu ihmisestä, 'persoonan' viittaa usein tämän ulkoiseen ja havaittavaan puoleen. Hänen mukaansa juuri tämä onkin persoonan raamatullinen merkitys. Tämäkin merkitys on Lutherille tärkeä, mutta jätämme sen nyt tarkastelun ulkopuolelle.

4. Miten tulla hyväksi persoonaksi ja Jumalan kuvaksi

Yksi Lutherin teologian suurista kysymyksistä on, kuinka langennut ja pahan vallassa oleva ihminen, joka tekee pahoja tekoja, voi tulla hyväksi ja vanhurskautetuksi persoonaksi, joka on Jumalalle miehuinen, ja jonka teot ovat hyviä.

Esittäessään teologisen määritelmän termille 'ihminen' Luther toteaa teologian ymmärtävän, että ihminen on Jumalan luoma. Alussa tämä luomus, joka muodostuu ruumiista ja hengittävstä sielusta tehtiin Jumalan omaksi kuvaksi, joka oli vailla syntiä. Mutta Adamin lankeemuksen jälkeen ihminen on Paholaisen, synnin ja kuoleman vallan alainen eikä voi voittaa niitä omilla kyvyillään. Vain Jumalan Poika, Jeesus Kristus, voi vapauttaa hänet niistä ja antaa hänelle ikuisen elämän. Kaikki tämä edellyttää, että ihminen uskoo Kristukseen.¹⁴

Teeseissään akateemista disputaatiota varten vuonna 1545 Luther puhuu Kristuksen persoonasta ihmisen synnin poistajana ja Luojan tuntemuksen tuojana. Luojan tunteminen tulee syntisille ihmisille mahdolliseksi vain, koska Jumalan Poika johdattaa inkarnaationsa välityksellä heidät tuntemaan Luojaansa. Synti on nimittäin sokaissut ihmisluonnon niin, että se ei tunne Luojaa. Sen lisäksi ihminen ei tunne myöskään omaa syntiään, vaan kuvittelee oman sokeutensa mitä suurimmaksi viisaudeksi. Kristus ottaa tämän synnin pois omal-

11 WA 39 II, 384, 27–32.

12 WA 39 II, 340, 1–4.

13 WA 20, 358, 26–32;

14 WA 39 I, 176, 5–13: "20. Theologia vero de plenitudine sapientiae suae Hominem totum et perfectum definit.

21. Scilicet, quod homo est creatura Dei, carne et anima spirante constans, ab initio ad imaginem Dei facta, sine peccato, ut generaret et rebus dominaretur, nec unquam moreretur.

22. Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno.

23. Nec nisi per filium Dei Iesum Christum liberanda (si credat in eum) et vitae aeternitate donanda."

la persoonallaan, joka on Jumalan kuva.¹⁵ Inkarnaatiossa Jumalan Poika on tehty samanaikaisesti äärelliseksi ja äärettömäksi persoonaksi, kaikkien syntisten palvelijaksi ja kaikista asioista viimeiseksi ja alhaisimmaksi. Ihmisen ymmärrykselle tämä on käsittämätöntä, mutta uskoville kaikkein suurin ilonaihe.¹⁶ Se, että Kristuksen koko persoona on tehty uhriksi ihmisten puolesta osoittaa, että Jumalan suuri armahtavuus ylittää hänen vihansa ihmiskunnan syntiä kohtaan.¹⁷ Tässä yhteydessä Luther kuvaa Kristuksen persoonan jumalallisen ja inhimillisen persoonan yhdistymiseksi, joka on tehty palvelijaksi ja sijaisuhriksi. Juuri tämä persoona, joka on siis Jumalan kuva, avaa ihmisille Jumalan tuntemisen ja poistaa heiltä synnin.

Isossa Galatalaiskirjeen kommentaarissaan Luther selittää ihmisen pelastusta persoonan näkökulmasta. Ensiksi hän toteaa, että Kristus on inhimillinen ja jumalallinen persoona, joka on vastaanottanut lain, vihan ja pilkan. Tätä hän ei ole tehnyt itsensä vuoksi, vaan toisten ihmisten puolesta. Kristus ei siis ole yksityispersoona, joka on vanhurskas itseään varten. Lutherin mukaan Kristus ei ole puhtain persoona itsessään, vaan ainoastaan silloin, kun hän ottaa syntisen ihmisen syntisen persoonan itselleen ja antaa tilalle oman vanhurskaan ja pyhän persoonansa. Silloin hän tulee kuninkaana ja pappina ja sanoo: ”Minä, joka olen pyhä persoona, tahdon palvella sinua, tulla sinun persoonaasi ja kantaa sinua selässäni kuin eksynyttä lammasta.” Tämä on ainoa vanhurskauttamisen syy, joka sulkee pois lain, pilkan, synnin, kuoleman ja kadotuksen. Siksi ne, jotka tarttuvat tähän varmalla uskolla, ovat vanhurskaita.¹⁸

Tässä Luther kuvaa ihmeteltävän vaihdon syntisen ja vanhurskaan persoonan vaihdoksi. Tämä vaihto on ihmisen ainoa mahdollisuus tulla hyväksi persoonaksi. Luther edellyttää siis termille ’persoona’ kaksi merkitystä. Yhtäältä hän puhuu teologisesti syntisestä ja vanhurskaasta eli pahasta ja hyvästä persoonasta. Toisaalta hän sanoo, että Kristuksen pyhä persoona tulee ihmisen persoonaan. Tämä voidaan ymmärtää niin, että Kristus omassa persoonassaan tulee ihmisen individuaaliseen substanssiin, joka koostuu sielusta ja ruumiista. Kristuksen persoonallinen substantiaalinen ja relationaalinen läsnäolo uudistaa ihmispersoonan. Kristityn persoona tai substanssi tulee, tai ainakin alkaa tulla, hyväksi ja hänen suhteensa Jumalaan ja toisiin luotuihin muuttuu.

Lutherin ajattelussa ihmispersoonan substantiaalisuus ja relationaalisuus eivät siis sulje toisiaan pois. Filosofisesti katsoen ihmisen persoona on substanssi, jossa rationaalinen ihmisluonto yhdistyy materiaaliseen ruumiiseen. Filosofisesti ymmärretty persoona on kyllä relaatioissa muihin olemassa oleviin entiteetteihin, mutta relaatio ei ole voimakas kategoria eivätkä relaatiot vaikuta siihen, mikä ihminen olemuksellisesti on. Teologisesti arvioiden ihminen on kuitenkin relationaalinen olento, ja suhteessa Jumalaan relaatiot määrittävät voimakasti sitä, millainen ihminen on. Toisin sanoen relaation perusteella ihminen on joko Jumalan vihan alainen tai Jumalalle mieluinen. Relaatio määrittää myös sen, millaisia ihmisen teot pohjimmiltaan ovat eli ovatko ne teologisessa merkityksessä hyviä vai pahoja.

15 WA 39 II, 340, 23–26:

”22. Et Christus per incarnationem suam nos reducit in cognitionem [Eph. 3, 10; 1. Petri 2, 12] creatoris, qua cognitione angeli beati sunt.

23. Quod fieri non potuit, nisi ipse per suam personam, qui est imago Dei, peccatum (quod mortis est regnum et victoria) tolleret a nobis.”

16 WA 39 II, 340, 14–17.

17 WA 39 II, 340, 31–34.

18 WA 40 I, 30, 14–25.

Lutherin käsityksen ymmärtämiseksi on olennaista havaita, että ihminen on persoona sekä filosofisessa että teologisessa merkityksessä. Filosofinen käsitys ihmisestä on vahvasti substantiaalinen eikä varsinaisesti relationaalinen, vaikka substanssi asettuukin erilaisiin relaatioihin toisten substanssien kanssa. Teologinen käsitys on sekä substantiaalinen että relationaalinen, koska Jumalassa on yksi luonto tai substanssi ja kolme persoona eli relaatiota.¹⁹ Uskon välityksellä ihminen on osallinen Kristuksen persoonaan ja hänessä Jumalan substantiaaliseen ja relationaaliseen luontoon. Substantiaalisesti hän elää jumalallista, ikuista elämää ja hänestä, osallisena isyyden ja myös äitiyden relaatioon hänen tehtävänsä on jakaa ja edistää Jumalalta tulevaa hyvää maailmassa, Isästä syntyvänä hänestä tulee Isän lapsi ja Pojan sisar tai veli, ja osallisena Pyhän Hengen rakkauden relaatioon, hän rakastaa Jumalaa, lähimmäisiään ja kaikkia luotu-

tuja. Samalla hän on pysyvästi se persoona, joksi hänet luotu.

Lähteet ja kirjallisuus

WA

- 1883– D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlaus.
- Die dritte predig Doctoris Martini Lutheri uber den text Exod. 3. WA 20, 356–363.
- Disputatio Reverendi viri Domini D. Martini Lutheri de Homine, Anno 1536. Die Thesen. WA 39 I, 175–177.
- Praesidente reverendo Domino Martino Luthero, sacrae Theologiae Doctore, de sequentibus propositionibus pro licentia in theologia consequenda, respondebit Magister Petrus Hegemon die III. Iulii anno 45. Die Thesen. WA 39 II, 339–342.
- Commentarius in Epistolam ad Galatas. (Cap. 1–4). WA 40 I.

BEUTEL, ALBRECHT

- 1993 Antwort und Wort. –A. Ghiselli, K. Kopperi und R. Vinke (hg.) Luther und Ontologie. Das Sein im Glauben als Strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Helsinki & Erlangen: Luther-Agrigoka Gesellschaft und Martin-Luther-Verlag. 70–93.

¹⁹ Esimerkiksi Kolbin ja Arandin (2008, 48–49) tekemä erottelu uskovassa ihmisessä tapahtuvan ”ontologisen” ja ”relaationaalisen” muutoksen välillä ei kuvaa Lutherin näkemystä oikein. Heidän mukaansa ontologinen muutos, jonka Luther torjuu, johtaa ihmispersoonan sulautumiseen jumalalliseen olemiseen ja Lutherin kannattama relationaalinen muutos tarkoittaa ihmisen asettamista kokonaan uudenlaiseen tilanteeseen.

BOETHIUS

2007 Teologiset tutkielmat (*Opuscula sacra*). – J. Kotkavirta (toim.), *Persoonia vai ihmisiä*. Helsinki: Gaudeamus. 43–78.

DIETER, THEODOR

2001 *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 105. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

HACKMANN, E. EDWARD

1991 Augustine and the Concept of Person. - *Lutheran Theological Review* Vol. III, Nr. 2, 13–26.

JOEST, WILFRIED

1967 *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KNUUTTILA, SIMO

1998 *Järjen ja tunteen kerrostumat*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

KOLB, ROBERT AND ARAND CHARLES P.

2008 *The Genius of Luther's Theology. A Wittenberg of Thinking for the Contemporary Church*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

MARENBOON, JOHN

2003 *Boethius. (Great Medieval Thinkers)*. Oxford: Oxford University Press.

MANNERMAA, TUOMO

1993 Hat Luther eine trinitarische Ontologie? -A. Ghiselli, K. Kopperi und R. Vinke (hg.) *Luther und Ontologie. Das Sein im Glauben als Strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*. Helsinki & Erlangen: Luther-Agrigoka Gesellschaft und Martin-Luther-Verlag. 9–27.

1998 Why is Luther so Fascinating? –C. E. Braaten and R. W. Jenson (ed.), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans. 1–20.

MÄKINEN, VIRPI

2003 *Keskiajan aatehistoria. Näkökulmia tieteen, taiteen, talouden ja yhteiskuntateorian kehitykseen 1100–1300 -luvulla*. Jyväskylä: Atena.

SAARINEN, RISTO

1990 *Gottes Sein - Gottes Wirken: Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung*. –S. Peura & A. Raunio (hg.), *Luther und Theosis: Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft. 103–120.

2017 *Martin Luther and Relational Thinking*. – P. Hinlicky, D. Nelson (ed.), *Oxford Encyclopedia of Martin Luther*. Oxford: Oxford University Press. 250–263.

SHULTS, LERON

2003 Reforming Theological Anthropology: After the Philosophical Turn to Relationality. Grand Rapids, Michigan / Cambridge U. K.: William B. Eerdmans Publishing.

Persoonan ruumiillisuus Martin Lutherin ihmiskäsityksessä

Sini Mikkola

Martin Lutherin on todettu tehneen ”kehollisen käänteeseen jo pitkän aikaa ennen kuin siitä tuli trendi.”¹ Ajatus käänteestä viittaa tutkimuksellisiin käänteisiin, joista lingvistinen eli kielellinen käänne lienee tunnetuin. Siten käänne viittaa tutkimuksellisen katseen kääntämiseen johonkin tiettyyn asiaan tai näkökulmaan, tässä tapauksessa nimenomaan ihmiskehoon ja sen merkityksellisyyteen. Vaikka voidaan olla montaa mieltä siitä, oliko Luther osallinen nimenomaan kehollisesta *käänteestä*, on eittämätöntä, että hän kirjoitti paljon ihmiskehosta ja siitä, mitä oli olla ruumiillinen ihminen tässä maailmassa.

Luther-tutkimuksessa tätä kehollista näkökulmaa, joka on olennainen hänen teologialleen, ei ole kuitenkaan otettu kovin laajamittaisesti huomioon. Valtaosa Lutherin antropologiaa käsittelevistä tutkimuksista keskittyy nimenomaan ihmisen hengelliseen puoleen (*homo spiritualis*).² Lutherin käsitys kehollisesta, materiaalisesta todellisuudesta ja elämästä elämästä – sekä hänen oma kehollinen todellisuutensa – on kuitenkin myös otettava todesta ja tarkastelun alle, jotta hänen ajattelustaan, teologiastaan ja ihmiskäsityksestään voidaan saada mahdollisimman monipuolinen kuva.³ Tämä kuva puolestaan voi parhaimmillaan olla monipuolistamassa käsitystämme omista teologisista juuristam-

me ja näin vaikuttaa jopa teologian tekemisemme tapaan.⁴

Tämä *Teologian ja uskonnon tutkimuksen päivillä* syyskuussa 2020 pidetty esitelmä perustuu vuonna 2017 julkaistun väitöskirjani *”In Our Body the Scripture Becomes Fulfilled”: Gendered Bodiliness and the Making of the Gender System in Martin Luther’s Anthropology (1520–1530)* aiheisiin. Tässä tekstissä tarkastelen lyhyesti sitä, millaisia merkityssisältöjä ruumiillisuus sai Lutherin ajatuksissa ja annan joitakin esimerkkejä siitä, millä tavoin Luther käytti yhtäältä ruumiin ja toisaalta lihan käsitteitä kirjoituksissaan. Ajallisesti pysyttelen Lutherin 1520-luvun näkemyksissä, erityisesti vuosikymmenen alussa, joten en ole ottanut tarkastelun alle esimerkiksi hänen disputaatiotaan ihmisyydestä (*Disputatio de homine*) vuodelta 1536. Tätä tekstiä tarkastelee Antti Raunio omassa kontribuutiossaan.

Siinä intellektuaalisessa ja teologisessa kontekstissa, jossa Luther eli 1500-luvun alkupuolella, nojattiin moniin varsin varhaisiin teoreettisiin ajatusrakennelmiin ihmiskäsityksen suhteen. Antropologisesta näkökulmasta Lutherin teologinen koulutus perustui pitkälti Aristoteleen teokseen *De Anima* ja Petrus Lombarduksen *Sententiae*ihin. Aristoteles teki kirjoituksissaan jaon sieluun ja ruumiiseen: sielu edusti rationaalisuutta (*rationalitas*)

1 Wiberg Pedersen 2018, 188.

2 Näistä erityisen kiinnostavia ovat mm. Ozment 1969; Huovinen 1981; Raunio 2010; Slenczka 2014; Vind 2015.

3 Kehollisuuden huomioon ottavia tutkimuksia, ks. esim. Roper 2012; Deschamp 2015; Gerle 2018; Wiberg Pedersen 2018.

4 Ks. esim. artikkelini Lutherin antropologian uudelleenluennasta, Mikkola 2019.

ja ruumis puolestaan ihmisen animaalista luontoa (*animalitas*). Rationaalisen puolen tuli ihanne-tilanteessa hallita animaalista puolta eli ihmisen ruumiillisia haluja ja viettejä.⁵ Monet 1500-luvun teologis-antropologiset käsitykset perustuivat Aristoteleelta vaikutteita saaneeseen kristilliseen perinteeseen, jossa sielun ja ruumiin muodostamaan kokonaisuuteen oli liitetty ajatus hengestä ihmisen kolmantena osatekijänä.⁶

Toinen vallalla oleva tapa hahmottaa ihmisyyttä oli kahtiajako henkeen (*spiritus*) ja lihaan (*caro*). Tämä jako juontui esimerkiksi Uudesta testamentista ja siellä Paavalin kirjeistä, ja se oli suosittu tapa selittää ihmisenä olemista alkukirkon ajoista lähtien.⁷ Kaksijakoisessa ajattelussa henki ja liha edustivat kahta erilaista olemisen tapaa: varsin yksinkertaisesti sanottuna henki viittasi ihmisen kääntymiseen kohti Jumalaa, liha hänen alttiuttaan syntiin.⁸ Tämän näkemyksen mukaan ihminen oli hengen ja lihan taistelukenttä läpi elämänsä. Nämä kaksi- ja kolmijaot ohjasivat keskustelua ihmisenä olemisesta, mutta ne eivät olleet tarkkarajaisia systeemejä tai määritelleet kokonaisvaltaisesti esimerkiksi käsitteenvalintaa. Keskiajalla selkeää terminologista erottelua esimerkiksi ruumiin ja lihan välillä ei käytännössä aina – tai useinkaan – tehty.⁹ Myös Lutherin teksteissä nämä kaksi- ja kolmijaot ovat nähtävissä, vaikka ne monesti myös hämärtyvät ja sekoittuvat keskenään hänelle ominaisella tavalla.

Luther kirjoitti vuonna 1521, että ihminen koostui kolmesta osasta: hengestä, sielusta ja ruumiis-

ta. Hänen mukaansa henki kykeni elämään ilman ruumista, mutta ruumis ei ilman henkeä. Sielun tehtävä puolestaan oli antaa ruumiille elämä.¹⁰ Luther selitti tämän sielun tehtävän esimerkiksi saarnoissaan Genesiksestä, joissa hän totesi sielun tarkoittavan ihmisen ruumiillista elämää. Lutherin mukaan käsite ”elävä sielu” oli siis sama asia kuin ruumiillinen elämä (*das leibliche leben*). Rumiillinen elämä oli puolestaan hänelle sitä, että:

[I]hminen kuulee ja näkee, haistaa, tarttuu ja maistaa; nielee, sulattaa ja ulostaa ravinnon, lisääntyy. [Rumiillinen elämä] on kaikkea sitä, mikä kuuluu ruumiin luonnolliseen olemiseen ja toimintaan. Tätä kutsutaan ”sieluksi” heprean kielessä. [...] Siksi sanaa ’sielu’ ei voida kääntää saksaksi paremmin kuin [sanoilla] ’ruumiillinen elämä’ tai ’ihminen, joka elää ruumiillista elämää’.¹¹

Tässä ymmärryksessään Luther perusti aristoteeliseen ymmärrykseen sielusta elämän antajana, kuten kristillisessä perinteessä oli tapana.¹² Rumiista, sielusta ja hengestä koostuva ihminen oli Lutherille myös samaan aikaan kokonaan henkeä (*totus spiritus*) ja kokonaan lihaa (*totus caro*).¹³ Ihminen oli siten jatkuvasti sekä hengen että lihan vaikutukselle alttiina, jopa niin, että Luther kuvasi niitä ”kahtena ihmisenä samassa ihmisessä (*duo homines in eodem homine*).”¹⁴ Tämä ajattelu on paitasi linjassa sen tradition kanssa, johon Luther kuului, myös osa hänen ajatteluaan ihmisestä kokonaisuutena (*totus homo*).

5 Slenczka 2014, 212–214.

6 zur Mühlen 1995, 203; Deschamp 2015, 214; Karimies 2016, 2.

7 Ks. esim. Gal. 3:3; 5:16–17; Room. 8:3–13. Keskiajan kontekstissa, ks. Biernoff 2002, 17–36.

8 Deschamp 2015, 214; Karimies 2016, 3–15.

9 Biernoff 2002, 12.

10 WA 7, 550–551 (Marian ylistysvirsi 1521). Ks. myös Vind 2015, 73.

11 WA 14, 119a (Genesis-saarnat, käsikirjoitukset, 1523–24); WA 24, 67b (Genesis-saarnat, painetut, 1527).

12 Cortright 2011, 51; Lagerlund 2014, 23–37; Mikkola 2017, 33.

13 Deschamp 2015, 212, 214–215.

14 WA 7, 50 (Kristityn vapaudesta 1520).

Keskiajan teologit olivat kaiken kaikkiaan tuoneet sielun ja ruumiin käsitteellisesti aiempaa lähemmäs toisiaan nähdessään ihmisen nimenomaan yhtenä kokonaisuutena. Esimerkiksi Tuomas Akvinalainen (1225–1274) oli todennut, että sielulla ja ruumiilla oli jaettu olemus ja niiden suhdetta väritti molemminpuolinen riippuvuus.¹⁵ Keskeinen ajatus oli siten *simul* eli se, että ihminen oli yhtä aikaa sielullinen ja ruumiillinen olento, eikä näitä puolia voinut erottaa toisistaan.¹⁶ Keskiajantutkija Caroline Walker Bynum on käyttänyt tästä sielun ja ruumiin yhteyttä korostavasta näkemyksestä varsin modernia käsitettä ”psykosomaattinen kokonaisuus”: “[ruumis ei ollut] sielun vihollinen, sielun säilö tai sielun palvelija, vaan ihminen oli yhtä kuin ruumiinsa ja sielunsa, jotka oli liitetty toisiinsa psykosomaattisessa kokonaisuudessa.”¹⁷

Myös Lutherille sielun ja ruumiin läheinen yhteys tarkoitti sitä, että molemmat olivat toisistaan riippuvaisia. Tämä keskinäinen riippuvuussuhde on havaittavissa myös hengen ja ruumiin suhteen hänen teksteissään.¹⁸ Näitä ihmisen osien suhdetta pohtiessaan Luther huomautti, että ruumiin päätehtävä oli tehdä se, minkä sielu tiesi ja henki uskoi, eli sen tuli olla sielun ja hengen määräysvallassa.¹⁹ Näin ollen ruumiin tila itse asiassa määrittyi varsin suoraan sielun ja hengen tilan perusteella, kuten on nähtävissä seuraavassa Lutherin huomautuksessa: ”yksin epäusko tekee syntiä ja nostaa esiin lihallista tyydytystä pahoissa ulkoisissa teoissa [...]”.²⁰ Luther kuvasi samaa ilmiötä, siis hengen korruption kielteistä vaikutusta ihmiskehoon, myös

hieman pidemmin muun muassa Marian ylistysvirren selityksessään:

Kun nyt sellainen henki [...] varjeltuu, myös sielu ja ruumis ovat ilman erehdyksiä ja pahuutta, mikä ei ole mahdollista, jos hengellä ei ole uskoa. Siinä tapauksessa sielu ja koko elämä ei voi mennä mihinkään muualle kuin väärintekemiseen ja hulluuteen, jos se vain kääntää hyvät aiomukset pimeydeksi ja löytää siellä oman hurskautensa ja ilonsa. Sellaisen sielun erheen ja väärän hyvän vuoksi myös kaikki ruumiin työt pimentyvät pahoiksi ja haaskatuiksi [...].²¹

Ihmisen hengellinen tila – eli epäusko – oli näin ollen se, joka saastutti myös ruumiin ja ulkoiset teot. Tutkimuksissa joskus näkyvä väite siitä, että ruumis olisi ollut ihmisyyden synnillisin osa Lutherille,²² on väitöstutkimukseni perusteella vähintään yksinkertaistava, jollei suorastaan väärä. Raskain synti eli epäusko liittyi ensisijaisesti ihmisen henkeen, ei lähtökohtaisesti kehoon. Tämä on näkyvissä myös Lutherin tulkinnoissa syntyinlankeemuksesta, joissa hän painotti ensimmäisten ihmisten epäuskon syvyyttä, mikä johti myös ja erityisesti ruumiin näkökulmasta raskaisiin seuraamuksiin.²³

Luther alleviivasi monissa yhteyksissä sitä, että ruumis oli Jumalan luoma ja yksistään sen vuoksi hyvä. Tästä Jumalan luomuksesta tuli myös pitää huolta.²⁴ Ruumis ei Jumalan luomana ollut myöskään häpeän tai naurun aihe, sillä jokaisen keho oli juuri sellainen, millaiseksi Jumala oli sen tarkoittanut: ”Meillä jokaisella on oltava keho, jonka Jumala on luonut meille. [...] Me olemme juuri sellaisia, miksi

15 Stump 2007, 200–201; Cortright 2011, 40; Bynum 2012, 222–223, 234.

16 *Simul* Lutherin ajattelussa, ks. esim. Ozment 1969, 131.

17 Bynum 2012, 222.

18 Mikkola 2017, 33–34.

19 WA 7, 551 (Marian ylistysvirsi 1521).

20 WA DB 7, 6–8 (Esipuhe roomalaiskirjeen selitykseen 1522).

21 WA 7, 552–553 (Marian ylistysvirsi 1521).

22 Näistä ks. esim. Blaumeiser 1995, 485; Deschamp 2015, 212.

23 Tästä ks. Mikkola 2017, 34–35, 77, 87, 138.

24 Ks. esim. WA 8, 662–663 (Luostarilupauksista 1521).

Hän meidät loi.”²⁵ Kristuksen syntyminen ihmiseksi, lihaa ja verta olevaksi olennoksi – mitä Luther useassa kirjoituksessaan painotti – liitti ja osallisti ihmisruumiin tietyssä mielessä myös pyhyteen ja jumalallisuuteen, kuten Else Marie Wiberg Pedersen on todennut.²⁶

Ihmiskehon arvo ei kuitenkaan merkinnyt Lutherille sitä, etteikö siihen olisi kohdistunut monenlaisia paineita: lankeemuksen jälkeisessä maailmassa korruptoitunut ihmisruumis tarvitsi ohjausta ja myös jonkinasteista kurinpitoa. Aivan 1520-luvun alussa Luther oli vielä sitä mieltä, että tarve harjoittaa omaa kehoa perusteli myös luostarielämän. Tätä painotusta häneltä ei löydy enää myöhemmin. Tuolloin hän myös alleviivasi, että maallikoidenkin tuli ”alistaa” kehojaan, jotteivät ne alkaisi kapinoida.²⁷ Peruste ruumiin kurissapitämiselle oli se, että näin ihminen kykenisi toimimaan paremmin palvelijana toisille kristillisessä uskossa ja rakkaudessa. Kuten Luther kuitenkin muistutti, ruumiin kuristusta tai kurissapitämistä ei missään nimessä tullut harjoittaa niin pitkälle kuin mahdollista, vaan kunnioittaen kehoa Jumalan luomuksena.²⁸ Mistään ruumiin halveksunnasta hänen ajattelussaan ei ollut siten kyse, joskin ruumiillinen kurinalaisuus oli Lutherille vielä 1520-luvun alussa merkki siitä, että ihminen oli kunnollinen kristitty.²⁹ Hänen ajattelunsa näkyy hyvin myös hänen omassa kehossaan, joka oli vielä 1520-luvun alun kuvauksissa hoikka, pisimmillään lähes nälkiintynyt kuopalla olevine poskineen, mutta joka alkoi rehevöityä jo 1520-luvun lopulta lähtien.

Lutherin teksteistä löytyy siis jonkin verran ambivalenssia sen suhteen, mitä hän ajatteli ihmiskehosta

ja kehollisuudesta.³⁰ Tämä ambivalenssi syntyi hänen ajattelussaan yhtäältä luodun todellisuuden ja toisaalta synnin vioittaman todellisuuden yhtäaikaisesta läsnäolosta ihmiselämässä ja -ruumiissa. Tässä Lutherin näkemykset peilautuvat keskiajan ajattelijoihin, joista Amy Hollywood on tutkimustensa perusteella todennut: ”– ruumis nähtiin sekä syntyneen että pyhyden tyssijana; se on siitä syystä suuremman ristiriitaisuuden ja suuremman arvostuksen kohde kuin mitä monet modernit kommentoijat tunnistavatkaan.”³¹

Kenties yksi syy sen taustalla, että Lutherin suhtautumista ruumiiseen ja ruumiillisuuteen on pidetty modernissa tutkimuksessa usein varsin negatiivisena, liittyy häneen tapaansa käyttää ruumiin ja lihan käsitteitä osittain toistensa synonyymeinä. Tähän liittyy vielä se esiyymmärrys, että liha oli käsitteenä Lutherille nimenomaan negatiivisesti latautunut. Kuten väitöskirjassani olen osoittanut, tämä ei pidä paikkaansa. Luther käytti lihan käsitettä kyllä usein kielteisessä merkityksessä ja yhteydessä synnillisyyteen, mutta usein myös varsin neutraalina terminä. Yksi hyvä esimerkki lihan käytämisestä muussa kuin hengen vastakkaisuuden ja siten syntyneen merkityksessä on hänen puheensa ihmiselämästä ”elämänä lihassa”. Elämä lihassa merkitsi hänelle koko elämisen todellisuutta, erityisesti hänen kuvatessaan aviollista elämää. Elämä lihassa ei tarkoittanut kuitenkaan vain puolisoitten yhdeksi lihaksi (*ein fleisch, una caro*) tulemista, josta Luther sivumennen sanoen käytti joissakin yhteyksissä muotoa ”olla yksi ruumis.” Yhdeksi lihaksi tai ruumiiksi tuleminen merkitsi sitä, että puolisot jakoivat niin materiaaliset kuin henkisetkin oman sa toistensa kanssa. Tähän kuuluivat niin palvelijat,

25 WA 10.II, 276 (Avioelämästä -tutkielma 1522). Samankaltaista pohdintaa, ks. esim. WA 14, 115a; WA 24, 53b.

26 Wiberg Pedersen 2018, 188.

27 WA 7, 60 (Kristityn vapaudesta 1520); WA 8, 604, 607 (Luostarilupauksista 1521).

28 Mikkola 2017, 38.

29 Ks. esim. WA 7, 64 (Kristityn vapaudesta 1520).

30 Ks. Mikkola 2017, 44–46.

31 Hollywood 1995, 182.

lapset, raha, maaomaisuus kuin terveys ja sairaus, kunnia ja häpeä, kuuluisuus ja kärsimys, kuten Luther totesi.³²

Lutherin kirjoituksista löytyy myös lukuisia muunnelaisia kohtia, joissa hän käyttää ruumiin ja lihan käsitteitä sekaisin. Yksi näistä on esimerkiksi tämä: ”Sillä niin kauan kuin olemme lihassa, lihan himot vaikuttavat [meihin] – –.”³³ Ensimmäinen ”liha” viittaa selvästi ruumiilliseen todellisuuteen: oleminen lihassa tarkoittaa ihmisen elämää hyvin konkreettisella tavalla. Toinen ”liha” on ymmärrettävissä hengen kanssa vastatusten olevaksi, nimenomaan abstraktimmaksi uhaksi. Samankaltaisia käsitteiden monitulkintaisia tai päällekkäisiä merkityssisältöjä löytyy lukuisia Lutherin teksteistä.³⁴

Antti Raunio on todennut, että ”Lutherin ihmiskäsityksen rekonstruointia hankaloittaa yhtäältä hänen käyttämänsä käsitteistö, joka muuttuu tekstistä toiseen, ja toisaalta käsitteelliset erot, jotka hän on omaksunut, mutta joita hän ei selitä.”³⁵ Samankaltaisen ajatuksen jakavat myös muut tutkijat, mukaan lukien minä itse ruumiillisen ja lihallisen puolen tarkastelujen perusteella.³⁶ Lutherin ant-

ropologian tutkimisen hankaluutta selittää tosiaan osittain se, että hän oli hyvin kontekstuaalinen ajattelija ja kirjoittaja. Toisaalta se liittyy hänen liitoksiinsa aiempaan teologiseen perinteeseen; käsitteistö ei ennen Lutheriakaan ollut selkeärajaista.

Olennaista on joka tapauksessa kehollisuuspuheen vahva läsnäolo Lutherin kirjoituksissa. Väitöskirjassani osoitin, että keholla oli Lutherin ajattelussa olennainen merkitys osana ihmisyyttä arkipäivän elämästä pelastukseen saakka. Hän käsitteli teksteissään ihmistä kokonaisuutena, jossa suhtautuminen omaan kehoon ja kehossa eläminen olivat osa Jumalan silmissä oikeanlaista (tai vääränlaista) elämää, mikä puolestaan vaikutti suoraan ihmisen pelastumiseen. Tähän toteamukseen liittyy aivan olennaisesti myös kysymys sukupuolittuneesta ruumiillisuudesta ja sukupuolen – sekä myös esimerkiksi sosiaalisen aseman – mukaan määräytyvistä kehollisista normeista. Näiden käsittely ei ole ollut mahdollista tämän tekstin puitteissa, mutta olen käsitellyt niitä laajasti väitöskirjassani niin Lutherin teoreettisten tekstien kuin eletyn elämän ja ihmissuhteiden kautta.

Lähteet

WAD. Martin Luther’s Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–.

WA DB D. Martin Luther’s Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel. Weimar 1906–.

Kirjallisuus

BIERNOFF, SUZANNAH

2002 *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Hampshire, New York: Palgrave.

32 WA 14, 127b (Genesis-saarnat, käsikirjoitukset, 1523–24); WA 24, 79a, 80b (Genesis-saarnat, painetut, 1527). Ks. myös WA 6, 551–552 (Kirkon Babylonian vankeudesta 1520).

33 WA 6, 534 (Kirkon Babylonian vankeudesta 1520).

34 Ks. Mikkola 2017, 39–44.

35 Raunio 2010, 27.

36 Mikkola 2017, 230–231.

BLAUMEISER, HUBERTUS

1995 *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit: eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos, 1519–1521*. Paderborn: Bonifatius.

BYNUM, CAROLINE WALKER

2012 *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.

CORTRIGHT, CHARLES

2011 *“Poor Maggot-Sack that I Am”: The Human Body in the Theology of Martin Luther*. Diss. Marquette University.

DESCHAMP, MARION

2015 An Embodied Theology. Body, Images and the Imagination of God by Luther. – Anne Eusterschulte, Hannah Wälzholz (ed.), *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*, Göttingen 2015, 209–228.

GERLE, ELISABETH

2018 *Passionate Embrace: Luther on Love, Body, and Sensual Presence*. Cambridge: James Clarke & Co.

HOLLYWOOD, AMY

1995 *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

HUOVINEN, EERO

1981 *Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma*. STKSJ 130. Helsinki: STKS.

KARIMIES, ILMARI

2016 Martin Luther's Concept of the Human Being. – *Religion: Oxford Research Encyclopedias*. Oxford: Oxford University Press, 29 s.

<http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-352?print=pdf>

LAGERLUND, HENRIK

2014 Medieval and Early Modern Theories. – Simo Knuuttila, Juha Sihvola (ed.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Dordrecht: Springer, 23–37.

MIKKOLA, SINI

2017 *"In Our Body the Scripture Becomes Fulfilled": Gendered Bodiliness and the Making of the Gender System in Martin Luther's Anthropology (1520–1530)*. Diss. Helsinki.

2019 Manly Women, Feminine Men: Mere Exceptions or Signs of Inclusive Thinking? Alternative Readings of Martin Luther's Anthropology. – Else Marie Wiberg Pedersen (ed.), *The Alternative Luther: Lutheran Theology from the Subaltern*. Minneapolis: Fortress Press, 137–156.

ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ

1995 Innerer und äusserer Mensch. Eine theologische Grundunterscheidung bei Martin Luther. – Johannes Brosseder, Athina Lexutt et al. (hg.), *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 199–207.

OZMENT, STEVEN

1969 *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Leiden: Brill.

RAUNIO, ANTTI

2010 The Human Being. – Vainio, Olli-Pekka (ed.), *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment*. Eugene: Cascade Books, 27–58.

ROPER, LYNDAL

2012 *Der feiste Doktor: Luther, sein Körper und seine Biographen*. Göttingen: Wallstein Verlag.

SLENCZKA, NOTGER

(2014). Luther's Anthropology. – Robert Kolb, Irene Dingel & L'ubomír Batka (ed.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Ed.. Oxford: Oxford University Press, 212–232.

STUMP, ELEONORE

2007 *Aquinas*. London & New York: Routledge.

VIND, ANNA

2015 The Human Being according to Luther. – Anne Eusterschulte, Hannah Wälzholz (ed.): *Anthropological Reformations – Anthropology in the Era of Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 69–85.

WIBERG PEDERSEN, ELSE MARIE

2018 From Body to Body. A Post-Gender Politics for the Cosmic *Homo*. – *Dialog* 57:3, 186–193.

Personalismi modernissa luterilaisuudessa

Tomi Karttunen

Kantin perinnön ambivalenssi, personalismi ja trinitaarisen teologian uusi tuleminen

Immanuel Kantin (1724–1804) filosofia toi filosofiaan niin sanotun kopernikaanisen käänteeseen, kun lähtökohdaksi ei enää otettu klassisen metafysiikan mukaan objektia ja sen reaalista läsnäoloa mielessä, vaan subjektin tietokyvyn edellytykset luotettavan tiedon hankinnassa. Kant pyrki osaltaan kuroma umpeen havaittavan empiirisen todellisuuden ja abstraktin rationalismin välistä kuilua. Hän kuitenkin samalla jyrkensi teologian ja luonnontieteiden välistä kuilua tekemällä eron teoreettisen ja praktisen järjen (Vernunft) välillä. Uskonto sijoittui praktisen järjen, moraalin ja arvojen alueelle, niin myös teologia. Luonnontiede puhuu tämän mallin mukaan objektiivisista tosiasioista ja teologia subjektin arvoista. Yhteinen metafyyminen tai ontologinen keskusteluperusta jäi puuttumaan, mikä edisti niin teologista individualismia kuin teologian marginalisoitumista ”tosiasioiden” maailmasta ja julkisesta tilasta kohti yksityisyyden maailmaa.¹

Kantilta ja uuskantilaisuudesta ammentaneelle 1800- ja 1900-luvun protestanttiselle teologialle olikin tyypillistä sijoittaa uskonto persoonan vapauden alueelle, kun taas luonnon katsottiin toimivan

omien lakiansa mukaan. Kun uskonto erotettiin julkisen tiedon sisällöistä, siitä tuli pitkälti yksityinen moraalinen, tunteen tai yksilön arvonkokemuksen asia. Tämä tuotti ongelmia teologiselle opin käsitteelle ymmärrettynä normatiiviseksi uskon ilmaukseksi ja kristinuskon yhteisölliselle ymmärtämiselle sekä näivetti dialogia luonnontieteiden kanssa.² Samalla ihmisen yksilöllisyyden ja aidon yhteisöllisyyden nähtiin uhkaavan hukkua mekanistisen ja rationalistisen ajattelun kaavamaiseen ja massoitettavaan lähestymistapaan. Sen heijastumana voidaan pitää esimerkiksi fordistista liukuhihnätyökentelyä.

Taustalla ollut mekanistis-deterministinen maailmankuva ja sen filosofinen perustelu alkoi tieteen kentällä säröillä epäeuklidisen geometrian, kvanttimekaniikan ja suhteellisuusteorian löytöjen myötä 1900-luvun alkupuolella. Alettiin korostaa ei vain ihmispersoonan ja ihmistieteiden ainutlaatuisuutta ja mekanistisiin yksinkertaistuksiin sopimatonta persoonallista vapautta, vaan myös aiempaa kokonaisvaltaisempaa kuvaa todellisuudesta, jossa ei asetettaisi vastakkain persoonaa ja luontoa. Haluttiin torjua siis yhtäältä dualistinen luonnon ja persoonan erottelu, toisaalta persoonan maailman monistinen redusoituminen mekanistiseen luonnontieteeseen.

Nykyisin melko tavallinen filosofinen lähestymistapa tähän näyttää olevan ajatus emergenssistä. Toisin sanoen, vaikka kaikella on aineellis-materiaalinen perusta, aineessa on eri tason kerrostumia,

1 Martikainen 1999, 30.

2 Kantin klassisen metafysiikan kritiikistä ja sen seurauksista ks. esim. Martikainen 1999, 11–21.

jotka eivät palaudu alemman tason ilmiöihin. Siten ihmistieteet tutkivat todellisuuden uusia kerroksia, eivätkä ole palautettavissa biologiaan tai fysiikkaan.³ Teologisesti ajatellen tällainen materialismi ei luonnollisesti ole täysin tyydyttävä ratkaisu. Kristillinen ilmoitusteologia suhtautuu kriittisesti sellaiseen reduktionismiin, joka pelkistää todellisuuden materialismiin tai idealismiin ja lähtöoletukseen, että mitään aidosti transsendenttista, jumalallista todellisuutta ei ole.

Teologisesti todellisuuskäsitykseen liittyvien asioiden tarkastelussa yksi keskustelukumppani on ollut filosofinen personalismi, jonka keskeisinä edustajina voidaan pitää vaikkapa Martin Buberia ja Emmanuel Levinasia, ja eksistentiaalisuus, filosofit kuten Martin Heidegger, Karl Jaspers ja Eberhard Grisebach. Personalismin yksi määritelmä on, että siinä ihmisen olemiskysymysten kannalta ratkaisevaa on suhde toisiin persooniin, ei asioihin. Eksistentiaalisuudesta esimerkiksi Karl Jaspers korosti inhimillisen tiedon vajavaisuutta, yksilön ainutkertaisuutta ja historiallisuutta ja sitä, että tieteen rajoja ei tule lyödä lukkoon liian pian. Jaspersin filosofiaa käsitteet yleensä ovat tavoittamattomia myyttejä, ja hän käyttää myös transsendenssin käsitettä, mikä luo siltaa teologiaan päin. Personalismi ja eksistentiaalisuus kytkeytyvät osaltaan teknisen sivilisaation kritiikkiin (R. Eucken), joka asetti henkisen ja inhimillisen kannalta olennaisen tiedon kriittiseen suhteeseen teknis-luonnontieteellistä ajattelua kohtaan. Tässä voidaan nähdä impulssseja paitsi ihmis persoonan arvon korostamiseen, myös luonnon ekologisen kokonaisuuden huomiointiin. Tähän liittyi trinitaarisen teologian uudelleen tuleminen osaksi keskustelua länsimaisesta todellisuuskäsityksestä ja sen muutoksista. Jo Dietrich Bonhoeffer (1906–45) pohjusti osaltaan tähän liittyvää käännettä, joka ajoittuu 1950-luvul-

le, jolloin kokonaisvaltaisen kolminaisuusopillisen ajattelun elpyminen edistyi muun muassa Karl Rahnerin, Jürgen Moltmannin ja Wolfhart Pannenbergin töiden myötä – vuoropuhelussa esimerkiksi Bonhoefferin ja Karl Barthin kanssa.⁴ Trinitaarisesti orientoituneesta teologiasta tuli ekumeenisen ajattelun valtavirtaa.

Nostan tässä esiin joitakin näkökulmia moderniin teologiseen personalismiin Dietrich Bonhoefferin teologian pohjalta. Bonhoeffer pyrki löytämään luovan tasapainon yksilön ja yhteisön välille ajattelun etenkin kirkon yhteisöä, jotta elävä traditio ja yksilöllinen koskettavuus voitaisiin yhdistää apostolisen evankeliumin välittämiseksi sekä saataisiin kunkin lahjat palvelemaan kokonaisuutta parhaalla mahdollisella tavalla. Sama yksilön ja yhteisön dynamiikan haaste pätee luonnollisesti yhteiskuntaan kokonaisuutena. Bonhoeffer on myös yksi ensimmäisistä ja tärkeimmistä moderneista luterilaisista ja protestanttisista teologeista, jotka ovat pyrkineet ylittämään ajattelussaan persoonan ja luonnon välisen jyrkän erottelun. Uuden ympäristötietoisuuden kontekstissa on kiintoisaa tarkastella, miten usein ihmiskeskeiseksi moititun, Kristuskeskeisen ilmoitusteologian näkökulmasta voidaan rakentaa kokonaisvaltaista, holistista ajattelutapaa, jossa yksilöllisyys ja yhteisöllisyys ovat tasapainossa keskenään. Tässä yhteydessä muutama huomio siitä, miten Bonhoeffer pyrkii silloittamaan yksilön ja yhteisön välisen vuorovaikutuksen filosofis-teologisesti sekä hänen ajattelunsa paralleelisuudesta suomalaisen Luther-tutkimuksen löytöjen kanssa. Antti Raunion esitelmässä on enemmän tästä substantiaalisuuden ja relationaalisuuden samanaikaisuudesta Lutherin teologiassa.

3 Vrt. Raatikainen 2004, 41–42.

4 Vrt. Moltmann 1959: *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*. (Theologische Existenz heute N.F. 71) München. Pannenberg 1961: *Akt und Sein im Mittelalter*. Kerygma und Dogma 7, 197–220. Trinitaarisesta teologiasta modernin teologian uutena mahdollisuutena ks. esim. Martikainen 1999, 38–54.

Kirkko yksilön ja yhteisön yhdistävänä persoonienyhteisönä (*Personengemeinschaft*)

Bonhoeffer hahmottelee kristillistä persoonakäsitettä väitöskirjassaan *Sanctorum Communio* (1927). Hän korostaa persoona-, yhteisö- ja jumalakäsitteiden kuuluvan erottamattomasti yhteen.⁵ Persoonan ymmärtämisen tarkempaa rakennetta selkeyttäessään hän analysoi aluksi neljää filosofista persoonakäsitettä:

1) Aristoteleen persoonakäsitteen Bonhoeffer näkee ymmärtävän yksilön alisteiseksi kollektiiville, kun ihminen määritellään 'poliittiseksi eläimeksi'. Vastaavasti Aristoteleen jumalakäsite jää persoonattomaksi. 2) Stoaalaisuudessa ihmisestä tulee eettinen persoona korkeammalle moraalilaille alistumisen kautta. Erotuksena Aristoteleen ajatteluun, jossa yksilön ajatellaan toteuttavan olemustaan lajin jäsenenä kaupunkivaltion yhteydessä, stoaalaisuudessa yksilö voi itse saavuttaa korkeamman moraalilain seuraamisen ilman toisia. 3) Epikuros puolestaan soveltaa Demokritoksen atomiteoriaa sosiaalisuuden ja eettisyyden ymmärtämiseen. Hän toteaa yhteiskunnan rakentamisen palvelevan vain yksilön halujen utilitaristista toteutumista. Persoonat ovat toisilleen vieraita ja keskenään erilaisia. Valistusajattelussa omaksuttiin Bonhoefferin mukaan uudelleen tämä idea ja hylättiin stoaalainen eetos sekä aristoteelinen intellektualistinen henkifilosofia. 4) Descartes'n jälkeen metafyyssinen kysymys muuttui tietoteoreettiseksi, ja Kantin ajattelussa tietävästä subjektista tehdään kaiken filosofian alku. Aristoteleen intellektualismin ja Kantin rationalismin Bonhoeffer näkee olevan

sukua toisilleen. Molemmissa vastakkaisuus erilaisten persoonien, minän ja sinän, sekä subjektin ja objektin välillä katoaa, vaikka toisen lähtökohta onkin objektissa ja toisen subjektissa.⁶

Niin metafyyssinen kuin tietoteoreettinen lähestymistapa kadottavat Bonhoefferin mukaan konkreettisen ihmisen persoonan näköpiiristään. Saksalaisessa idealismissa henkikäsitteestä tuli yläkäsite, jonka valossa myös persoona ymmärrettiin filosofisen idean mukaisena 'henkenä'. Yksilön arvo jäi teoreettiseksi, ja etiikasta tuli muodollisen ja yleispätevän ajattelun, ei reaalityodellisuuden ohjaamaa. Bonhoeffer puolestaan haluaa alleviivata persoonan dynaamista historiallisuutta, syntymistä ja kuolemista ajassa. Vain tällöin voidaan hänen mukaansa kohdata todellisuus ja hahmottaa sosiaalisen elämän perustavat suhteet ja vastuullisen elämän rakenne konkreettisesti. Kokonaisnäkemys edellyttää ihmisen rajoittunutta tarkastelutapaa laajempaa näkökulmaa. Viime kädessä tähän tarvitaan Bonhoefferin mukaan Jumalan Hengen apua.⁷

Vain Jumalan ja ihmisen välisen kohtaamisen ja sen valkenemisen kautta, että Jumala ja ihminen ovat absoluuttisella tavalla kaksi erilaista persoona, syntyy Bonhoefferin mukaan kristitty persoona. Tämä ymmärtää omat rajansa ja vastuunsa. Ihmisen yksilöksi tuleminen edellyttää välttämättä toisen persoonan todellisuuden kohtaamista. Vain vastuulliseen ratkaisuun suhteessa toiseen ajassa ja paikassa kutsuttu ja siihen liittyvän kamppailun kokenut ymmärtää 'eettisen transsendsensin' käsitteen. Eettinen transsendsenssi ja aito, toisen ainutkertaisuuden kunnioittamista ja hänestä välittämistä ilmentävä raja (*Schranke*) itsen ja toisen välillä tulee ilmi, kun itseensä käpertynyt ihminen kohtaa toisen persoonan jumalallisen rakkauden valossa ja avautuu vastuunsa kantamiseen Jumalan edessä ja suhteessa toisiin ihmisiin.⁸

5 DBW 1, 19.

6 DBW 1, 20–22.

7 DBW 1, 22–29.

8 DBW 1, 29–31.

Aito toisen ihmisen kohtaaminen on siis Bonhoefferille luonteeltaan vastuun (*Verantwortung*) kantamista suhteessa häneen. Ihminen ei kuitenkaan voi vapaasti muokata toista ihmistä eettiseksi, vastuutaan tietoiseksi persoonaksi. Vain Jumalan Pyhän Hengen työn kautta toisen ihmisen 'sinästä' tulee aidosti 'jumalallisen sinän' kuva. Taustalla on ajatus ihmisestä Jumalan kuvana. Jokainen ihminen ainutkertaisena ja arvokkaana persoonana saa aseman 'sinänä' toisen ihmisen silmissä sitä kautta, että hän on persoonallisen Jumalan kuva, johon ihminen voi olla sinä-suhteessa. Toisen ihmisen persoonan pyhyys tulee ilmi sitä kautta, että hänessä näemme persoonallisen 'sinän' ja sitä kautta Jumalan sinän. Minut on kutsuttu vapaaseen vastuullisuuteen, uskoon ja rakkauteen suhteessa jokaiseen ihmiseen, ainutlaatuiseen ja korvaamattomaan persoonaan. Siksi sosiaaliset suhteet tulee teologisesta näkökulmasta rakentaa persoonien välisyyden ja kunkin persoonan ainutkertaisuuden ja kokonaisuuden varaan. Sosiaalisesti peruskategoriaksi tulee minä-sinä-suhde ja toisen ihmisen jumalallinen sinä, joka joko tunnustetaan tai torjutaan kuten Jumalakin.⁹ Rakkauden kaksoiskäskey ja kultainen sääntö ovat Bonhoefferin ajattelua viitoittamassa.

Kirkkokäsitys rakentuukin Bonhoefferin mukaan sen varaan, että Jumala ilmoittaa itsensä rakkauteen ja tekee näin itsensä tunnetuksi. Jumalan minua ja toisia ihmisiä kohtaan osoittaman rakkauden valossa tunnen toisen lähimmäisenä, rakastettavana persoonana. Jumala tulee sanan ja sakramenttien välittämän Pyhän Hengen työn kautta uskossa läsnäolevaksi ja yhdistyy ihmiseen, uskovaan. Kristuksesta tulee uudestisyntyneen ihmisen uusi 'minä'. Apostoli Paavali toteaa: "Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa" (Gal. 2:20).

Vaikka Bonhoeffer ei tässä yhteydessä suoraan puhu Kolminaisuudesta, tästä näyttää seuraavan, että kirkon yhteisö persoonallisen Jumalan kuvana

on Kolminaisuuden kuva. Kirkko on kolmiyhteisen Jumalan kirkko ja osallinen hänen elämästään ja missiostaan maailmassa, kutsuttu olemaan maailman elämää varten yhtenä, pyhänä, katolisena ja apostolisena kirkkona. Kaikkein selkeimmin tämä tulee esiin Nachfolge-teoksen (1937) loppuhuipennuksessa:

Ei tule puhua meidän kristillisestä elämästämme vaan Jeesuksen Kristuksen todellisesta elämästä meissä. 'Enää en elä minä, vaan Kristus elää minussa' (Gal. 2:20). Ihmiseksitullut, Ristiinnaulittu, Kirkastettu on tullut minuun ja elää minun elämäni. 'Kristus on minun elämäni' (Fil. 1:21). Mutta Kristuksen kanssa asuu Isä luonani ja Isä ja Poika Pyhän Hengen kautta. Pyhä Kolmiyhteys on itse asettunut asumaan kristityssä, täyttänyt hänet ja tehnyt hänet kuvakseen. Ihmiseksitullut, ristiinnaulittu ja kirkastettu Kristus ottaa hahmon yksilössä, koska he ovat jäseniä hänen ruumiissaan, kirkossa. Kirkko kantaa Jeesuksen Kristuksen ihmishahmoa, kuoleman hahmoa ja ylösnousemushahmoa. Se on ennen muuta hänen kuvansa (Ef. 4:24; Kol. 3:10), ja sen kautta ovat kaikki hänen jäseniään. Kristuksen ruumiissa meistä on tullut 'kuin Kristus'.¹⁰

Bonhoeffer kytkee siis kristologian ja pneumatologian, opin Pyhästä Hengestä, kirkkokäsityksensä ja samalla kristittynä elämisen ytimeen. Kristuksen ruumiin jäsenyys ja sitä kautta Jumalan kuvan korjaantuminen ihmisessä uskon kautta varustaa seuraamaan Kristusta 'toisena Aadamina' uskossa ja rakkaudessa. Tuleminen sellaiseksi 'kuin Kristus' merkitsee ihmisyyden toteutumista Luojan tarkoittamassa mielessä. Vapaa persoonallinen elämä toteutuu vain osallisuudessa kolmiyhteisen Jumalan elämästä lahjoittavana rakkautena.

Bonhoeffer pyrkii siis ymmärtämään ja käsitteellisesti ilmaisemaan sen, miten Jumalan ilmoituksista voidaan puhua sisällöllisesti, niin että voidaan säilyttää teologinen realismi ilman että suljetaan

9 DBW 1, 32–33.

10 DBW 4, 303. Suom. TK.

Jumala filosofiseen järjestelmään.¹¹ Ratkaisu löytyy kristillisen uskon ja dogmatiikan kokonaisuuden sosiaalisen luonteen korostamisesta. Persoona sekä ilmaisee itsensä että on ainutkertaisena yksilönä vapaa – muutenkin kuin moraalisenä agenttina. Hän on samanaikaisesti avoin ja sulkeutunut, tutkimattomaksi persoonansa syvyydessä jäävä. Teologisesti kyse on uskon mysteeriluonteen ymmärtämisestä ilmoituksen sanan valossa. Relationaalisuus ja vastuullinen sosiaalisuus kuuluvat erottamattomasti kristillisen uskon ja sen ilmentämisen mysteerin perusluonteeseen.¹²

Uskon ja Jumalan todellisuuden tuntemisen liittämisessä yhteen voidaan löytää rinnakkaisuutta suomalaisen Luther-tulkinnan ontologia-painotukseen nähden. Tuomo Mannermaa esittää artikkelissaan *Hat Luther eine trinitarische Ontologie?* (1994) hahmotelman Lutherin teologisesta tietoteoriasta, joka ankkuroituu olemisen yhteyteen Jumalan kanssa. Sen mukaisesti Jumala on sakramentaalisesti eli itsensä Kristuksessa lahjoittavana läsnä sanassaan, jonka vastaanottaja voi ottaa vastaan. Jumala yhdistää itsensä uskovaan Pyhän Hengen kautta Kristuksessa. Kristus on siten uskossa läsnä ja kolmiyhteinen Jumala uskon kohde. Jumala pelastuksen kohteena on samalla pelastetun olemus itse (*ipsa essentia*). Suhde Jumalaan on perusta olemiselle Jumalassa. Näin ollen relationaalinen ja ontologinen eli olemistodellisuuden näkökulma ovat yhteenkietoutuneet.¹³

11 Vrt. DBW 2, 112: "Einen Gott, den 'es gibt', gibt es nicht; Gott 'ist' im Personbezug, und das Sein ist sein Personsein."

12 Vrt. DBW 2, 110–111.

13 Vrt. Mannermaa 1994, 43–60.

Lähteet ja kirjallisuus

BONHOEFFER, DIETRICH

1986 [1927] DBW 1 Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Joachim von Soosten (toim.), München: Chr. Kaiser Verlag.

1988 [1930] DBW 2 Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Hans-Richard Reuter (toim.), München: Chr. Kaiser Verlag.

1994 [1937] DBW 4 Nachfolge. Martin Kuske und Ilse Tödt (toim.), München: Chr. Kaiser Verlag. Suom. Kutsu seuraamiseen (1965), suomentanut Riitta Virkkunen. Helsinki: Kirjapaja.

KARTTUNEN, TOMI

2020 Ilmoitus, kirkko ja etiikka. Dietrich Bonhoefferin teologia. Helsinki: STKSJ 293.

MANNERMAA, TUOMO

1994 Hat Luther eine trinitarische Ontologie – Luther und die Trinitarische Tradition. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 23. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 43-60

MARTIKAINEN, EEVA

1999 Teologian perusmalleja klassisesta postmoderniin. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 219. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

MOLTMANN, JÜRGEN

1959 Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer. (Theologische Existenz heute N.F. 71) München,

PANNENBERG, WOLFHART

1961: Akt und Sein im Mittelalter. Kerygma und Dogma 7, 197–220

RAATIKAINEN, PANU

2004 Ihmistieteet ja filosofia. Tampere: Gaudeamus.

2. UUTTA TEOLOGISTA TUTKIMUSTA

Jumalan valtakunnan merkki: kirkon ykseys kommuuniona Wolfhart Pannenbergin ekklesiologiassa

Matti Väättäinen

Tässä artikkelissa esittelen tiivistetysti eräitä väitöskirjani tuloksia sekä tutkimusaiheen liittymistä viimeaikaiseen ekumeeniseen keskusteluun. Alussa on lyhyt johdatus Pannenbergin teologian ekumeeniseen motivaatioon, tutkimusasetelmaan sekä laajempaan kommuunio-ekklesiologiseen tematiikkaan. Tätä seuraa katsaus valikoituihin seikoihin, jotka näyttäytyvät keskeisinä Pannenbergin käsityksessä kirkon ykseyden luonteesta ja edellytyksistä.

Tutkimuksen tausta: Pannenbergin teologian ekumeeninen motiivi

Kommuunio-ekklesiologinen lähestymistapa on tarjonnut jo jonkin aikaa eräänlaisen kokoavan viitekehyksen ekumeeniselle keskustelulle sekä tavalle hahmottaa kirkon olemusta ja ykseyttä. Taus-tana sen nousulla standardimaiseksi ekumeenisen työskentelyn linjaksi on tunnetusti laajempi trinitaarisen teologian vahvistuminen sekä yhteydet varhaisen kirkon teologiaan, mm. kirkkoisien ajateluun ja paavalilaiseen eukaristiateologiaan. Myös oman kirkkomme ekumeenisen työskentelyn päälinjaksi on nykyisin vakiintunut sakramentaalinen ja trinitaarinen kommuunio-ekklesiologia yhdistetty-

nä nk. "differentioidun konsensuksen" mukaiseen metodiseen periaatteeseen.

Eräs näihin kehityskulkuihin, erityisesti kommuunio-ekklesiologian triniteettiopillisen taustan kehitykseen, keskeisesti vaikuttanut teologi oli saksalainen luterilainen *Wolfhart Pannenberg* (1928-2014), jonka ajattelua väitöskirjani (2019) käsittelee. Pannenbergia on pidetty eräänä merkittävimmistä viimeaikaisista protestanttisista teologeista, eikä vähiten hänen ekumeenisen kontribuutionsa nojalla. Pannenberg osallistui pitkään ekumeeniseen työskentelyyn mm. Kirkkojen maailmanneuvostossa (KMN) ja etenkin *Faith and Order* -komissiossa. Hän oli mukana jo *Kaste, ehtoollinen ja virka* -asiakirjan valmistelussa, *Tunnustamme yhden uskon* -kommentaarin laadinnassa sekä merkittävässä Saksan luterilais-katolisessa nk. Oppituumiot -työryhmässä (*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*). Näillä foorumeilla hänen edustamansa teologiset näkemykset saivat vahvan jalansijan, jonka voi katsoa näkyneen sittemmin ekumeenisen työskentelyn yleislinjassa ja kirkko-opillisissa dokumenteissa. Myös viimeaikainen suomalainen luterilais-katolinen dokumentti *Kasvavaa yhteyttä* (2017) nousee pitkälti samoilta peruslinjauksilta, joita Pannenberg oli osaltaan viemässä eteenpäin. Hänen teologiallaan on tätä kautta merkittävä yhteys ekumeenisen ekklesiologian ja siinä vakiintuneen kommuunio-ajattelun kehitykseen sekä

etenkin viime vuosikymmenten luterilais-katolisen dialogin keskeisiin linjauksiin.

On kuitenkin hieman yllättävää, miten vähäisesti Pannenbergin ekklesiologia on ollut tutkimuskirjallisuuden fokuksessa – ainakaan saksalaista teologiaa lukuun ottamatta. Sen arvioiminen tuli lopullisesti mahdolliseksi hänen kuolemansa jälkeen, kun laaja teologinen tuotanto oli viimein muuttumattomassa muodossaan saatavilla. Tehdävää voidaankin pitää tärkeänä. Kiinnostavan Pannenbergin ekumeenisesta ajattelusta tekee se seikka, että vaikka hänellä oli merkittävä ekumeeninen työskentelytausta, motivaatio ekumeniaa ja kirkon ykseyttä kohtaan nousee keskeisesti jo hänen oman teologiansa sisältä ja on yhteydessä sen ydinkysymykseen trinitaarisen Jumalan ykseydestä. Tätä kautta Pannenberg pystyy osoittamaan, miksi kirkon ykseys on ylipäänsä tärkeää ja millaista syvempää tarkoitusta se palvelee. Samalla hän tarjoaa laajalle ja monipolviselle, paikoin jopa hajanaisena ja ristiriitaisena näyttäytyvälle, kommuunio-ekklesiologian kentälle kaivattua kokoavaa näkökulmaa, yhtenäistä struktuuria ja systematisoitua, teologista perustelua.

Tutkimusasetelma

Väitöstutkimuksessani tartuin mainittuun tutkimuspuutteeseen – Pannenbergin systemaattisesti strukturoituun, moniulotteiseen kommuunio-ekklesiologiaan – ja otin tehtäväkseni selvittää systemaattisen analyysin menetelmällä Pannenbergin käsityksen kirkon ykseydestä kommuuniona. Tehdävä piti sisällään analyysin niistä edellytyksistä, joille Pannenberg katsoo kirkon ykseyden systemaattisteologisessa mielessä perustuvan ja joita koskeva periaatteellinen yksimielisyys on hänen mukaansa samalla kirkkojen välisen yhteyden kriteeri. Tutkimustehtävä piti sisällään analyysin sekä kommuunion ontologisista edellytyksistä että kir-

kon näkyvän ykseyden kriteereinä näyttäytyvistä seikoista ja teologisista käsityksistä – sellaisina kuin Pannenberg ne ymmärtää. Hypoteesina oli oletus, että Pannenbergin koko ekklesiologista ajattelua jäsentää nimenomaan kirkon ykseyden teema ja että tämä motivaatio nousee keskeisesti hänen oman teologiansa sisältä, sitä jäsentäviltä lähtökohdilta. Tutkimusote oli luonteeltaan systeemi-immanenttinen ja struktuurianalyttinen eli Pannenbergin ajattelua tarkasteltiin itsenäisenä kokonaisuutena ja kysymyksenasettelu nostettiin sen sisältä, ei esim. suoraan ajankohtaisista ekumeenisen keskustelun haasteista. Koska Pannenbergin ilmiselvä intentio on kuitenkin myös tarjota ratkaisuja ekumeenisesti tärkeisiin kysymyksiin, on tämä laajempikin keskustelukonteksti tutkimuksessani huomioitu siinä määrin kuin on ollut tarpeellista Pannenbergin edustaman position esiin tuomiseksi.

Pannenbergin kommuunio-ekklesiologinen ajattelu ulottaa juurensa mitä syvällisimpään systemaattisteologiseen maaperään ja sitä jäsentävät keskeisesti samat periaatteet, jotka strukturoivat hänen koko teologiansa yleisluonnetta. Pannenberg on perinteisen vahva systeeminrakentaja, jonka ajattelua ohjaa sisäisesti yhtäpitävä logiikka. Tämä pätee myös hänen ekklesiologiansa kohdalla. Niinpä ymmärtääkseen Pannenbergin kommuunio-ajattelun ”juonta” ja hahmottaakseen sen motivaatiota on tarpeen tuntea hänen teologiaansa laajemmin. Tämä on tarpeen osaltaan jo sen vuoksi, että Pannenbergin laaja kommuunio-ekklesiologinen esitys on samalla hänen massiivisen systemaattisen teologian kokonaisteoksensa *Systematische Theologie 1-III* (ST, 1988-1993) viimeinen osa (ST3), jonka myötä hän vie triniteettiopillista kokonaissysteemiään päätökseen. Teos rakentuu kauttaaltaan ekumeenisen keskustelutilanteen varaan ja sen on arvioitu sisältävän useita ekumeenisesti potentiaalisia mahdollisuuksia.¹ Pannenbergin ekklesiologisen ajattelun taustan muodostavan teologian tunteminen on tärkeää senkin kannalta, että voisi hahmot-

1 Grenz 2005, 201–204, 250–256; Kärkkäinen 2002, 93, 115; Schwöbel 2005, 130, 134, 140–141.

taa, miksi kirkon ykseys näyttäytyy Pannenbergille tiettyinä itseisarvona ja miksi sillä on myös erityistä tarkoitusta palveleva *ad extra* -ulottuvuus niin, ettei kyseessä ole vain jokin lisäarvon kaltainen tavoite tai kirkon itsensä hyvinvointia palveleva kuriositeetti *ad intra* tai jonkinlainen teologinen *appendix*. On selvää, että tätä koskeva teologinen perustelu on laajemminkin tärkeä ekumenian motivoinnin kannalta.

Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole mahdollista eikä tarkoituksenmukaista käydä esittelemään lähemmin Pannenbergin teologian yleisluonnetta, vaikka se kaiken aikaa vaikuttaakin hänen kommuunio-ekklesiologiansa taustalla luoden tälle teologisen kontekstin ja lähtökohdat. Asiaan voi perehtyä tarkemmin esim. väitöskirjani johdantoa seuraavan taustaluvun avulla. Seuraavassa otan esiin eräitä tutkimukseni oleellisia tuloksia, joista useat näyttäytyvät samalla Pannenbergin esittämistä ratkaisuina ekumeenisiin ja (kommuunio-) ekklesiologisiin haasteisiin. Keskityn erityisesti seikkoihin, joilla voi katsoa olevan merkitystä käynnissä olevan keskustelun kannalta.

Kommuunio- ekklesiologian triniteettiopilliset juuret

Pannenbergin läpeensä trinitaarisesta teologiasta avautuu ovi myös hänen ekklesiologialleen ja kirkon ykseyttä koskeville käsityksilleen. Pannenberg kehittää oman teologisen systeeminsä puitteissa eteenpäin kommuunio-ekklesiologian peruslähtökohtaa, jossa kirkon elämän ja ykseyden katsotaan perustuvan osallisuudelle trinitaarisen Jumalan elämästä. Edelleen kirkon kommuunion olemus ja sen sisäisen yhteyden ja erillisyyden keskinäinen

riippuvuus perustellaan triniteettiopillisesti Isän, Pojan ja Hengen keskinäisellä yhteydellä ja erillisyydellä. Kirkon kommuunion katsotaan näin heijastavan Triniteetin *koinonias*, joka on sen elämän lähde. Pannenberg lukeutuu nk. *Rahnerin teesin* edelleen kehittelijöihin: systemaattisen teologian kokonaisuudella hän esittää näkemyksensä siitä, millä tavoin olisi ymmärrettävä ja mitä seuraa teesistä, jonka mukaan immanentti Triniteetti on sama kuin ekonominen Triniteetti ja päinvastoin. Ekklesiologiassa tätä koskeva pohdinta merkitsee välittömästi, että näkyvän ja näkymättömän kirkon välisen suhteen selvittely nousee etualalle. Kyse on hengellisen *koinonian* ja kirkon näkyvän kommuunion välisen suhteen tulkinnasta, jota voidaan pitää yleisemminkin kommuunio-ekklesiologian perusongelmana.

Myös Pannenbergilla mainittu asetelma näyttäytyy eräällä tapaa ohjelmallisena ekklesiologisena teemana ja sillä on merkittäviä seurauksia myös ekumeenista keskustelua ajatellen: Pannenbergin mallissa kirkko saa tietyn sakramentaalisen luonteen, mikä on seurausta hänen triniteettiteologiaansa hallitsevasta ilmoitushistoriallisesta ja pelastusekonomisesta korostuksesta. Kirkon sakramentaalisen luonteen tulkinta on tunnetusti keskeinen ja edelleen ajankohtainen teema ajatellen ekumeenista lähentymistä ekklesiologisissa kysymyksissä. Pannenbergin mukaan kirkko voidaan asiallisin teologisin perustein käsittää ”pelastuksen välikappaleena ja instrumenttina”, mutta vain sikäli kuin kirkko ”on Kristuksessa” eli näkemättä kuitenkaan kirkossa mitään sen ”omaa” sakramentaalisuutta.² Tällainen pelastuksen dynaaminen merkki ja välikappale kirkko on Pannenbergin mukaan vaikuttavimmin eukaristiaa viettäessään, kun Kristuksen ruumis kootaan yhteen. Pannenbergin vahva painotus onkin, että pelastus on jo lähtökohtaisesti yhteisöllistä todellisuutta: siihen liitytään aina osana Kristuksen ruumiin kommuuniota, kun osallisuus Kristukses-

2 ST3, 51–59.

ta tuo välittömästi mukanaan yhteyden saman ruumiin muihin jäseniin.³ Kyseinen korostus luo Pannenbergin ekklesiologiselle ajattelulle kaiken kaikkiaan ominaisen korporatiivisen, yhteisöllisen perusvireen. Ilmeisenä pyrkimyksenä on luterilaisen ekklesiologian kehittäminen tavalla, jossa halutaan nostaa vahvemmin esiin kirkon kommuunion merkitys yksilön uskonelämässä.

Samalla Pannenberg haluaa osoittaa kirkon elämälle aidon pelastusekonomisen merkityksen, mikä näyttäytyy luterilaisen ekklesiologian vahvistamisena. Pyrkimyksenä on kuroa umpeen kuilua, joka ”näkyvän” ja ”näkymättömän kirkon” välillä uhkaa paikka paikoin kasvaa liian suureksi. Pannenbergin teologiassa nämä ovat tiiviisti yhdessä, mutta samalla selvästi toisistaan erotettavissa muodostaen hienojakoisen kokonaisuuden. Kuten immanentti ja ekonominen Triniteetti on ymmärrettävä yhdessä ja toisiaan implikoiden, samoin on kirkon hengellisen ja historiallisen ulottuvuuden laita. Kirkon sakramentaalista luonnetta koskevan näkemyksensä puitteissa Pannenberg esittää sitten tarkemmin tulkintansa ekumeenisesti keskeisiin kysymyksiin mm. eukaristiasta erityisenä ykseyden sakramenttina sekä kirkon apostolista jatkuvuutta ilmentävistä merkeistä ja instituutioista. Pyrkimyksenä on lähentää keskenään luterilaiselle ja roomalaiskatoliselle ekklesiologialle ominaisia ja osin keskenään eriäviä näkökohtia. Monessa kohden Pannenbergin voi katsoa sijoittuvan ikään kuin perinteisten asetelmien välimaastoon. Samalla mukana on ilmeisiä vaikutteita myös idän kirkon suunnalta, mikä tulee ilmi triniteettiopissa sekä käsityksessä kirkon eukaristis-episkopaalisesta konstituutiosta. Pannenberg lähestyy näissä teemoissa eräitä saman aikakauden tunnettuja nimiä, kuten *Zizioulasia* ja *Tillardia*, joiden kanssa hän teki yhteistyötä eräissä Faith and Order -komission projekteissa.

Pannenbergin teologian luonnetta keskeisesti jäsentävä ajatus totuuden ykseydestä on olennaisella tavalla mukana myös hänen kommuunio-ekkleziologiassaan. Hänen perusteensia mukaan kirkko on Jumalan valtakunnan merkki – siis ennakkoiva merkki eskatologiassa lopullisesti todentuvasta kolmiyhteisen Jumalan ykseydestä, yhdestä Jumalaa ja koko olemassaoloa koskevasta totuudesta.⁴ Tällainen merkki – ja samalla ihmiskunnan tulevan, eskatologisen ykseyden merkki – kirkko voi kuitenkin olla uskottavasti vain oman ykseytensä pohjalta. Jumalan valtakunnan pelastavan todellisuuden heijastaminen, jossa kaikki on tehty yhdeksi (vrt. Ef. 1:10), edellyttää Pannenbergin mukaan kirkon kommuunion sisäistä, näkyvästi todennettua yhteyttä kristittyjen ja eri kirkkojen kesken. Kirkon epäykyisyys sen sijaan on vakavassa ristiriidassa kirkon perusolemuksen kanssa näyttäytyen todellisena skandaalina. Kirkon elämän ytimessä tulee olla eukaristinen liturgia, sillä siinä kirkko eksistoi Jumalan valtakunnan merkinä kaikkein vaikuttavimmin: eukaristia merkitsee Kristuksen ruumiin jäsenten yhteen kokoamista sekä ennakkokuvan kaltaista osallisuutta eskatologisesta pelastuksen päämäärästä. Tästä eukaristian antisipoivasta todellisuudesta avautuu myös kirkon missionaaris-profeettallinen tehtävä maailmassa Jumalan kansana: kirkon tehtävänä on julistaa, että sen välityksellä on mahdollista elää osallisuudessa ihmiselämän perimmäiseen kutsumukseen ja päämäärään Jumalan yhteydessä.⁵ Tämän näkökohdan myötä Pannenbergin ekklesiologiseen ajatteluun kätkeytyy mielenkiintoisesti tietty apologetinen vire vastauksena ateismin asettamiin haasteisiin.

Vaikka kirkon ja sen ykseyden teologinen merkitys täten korostuu, Pannenberg muistuttaa samalla tavan takaa, ettei kirkkoon saa soveltaa minkäänlaisia lopullisuuden attribuutteja. Kirkko on kyllä pelastuksen merkki ja välikappale ja eukaristia merkit-

3 ST3, 115–116, 120–121, 265, 563–565.

4 ST3, 42–45, 49–51, 501–502.

5 ST3, 53, 55, 57–59, 120–121, 388, 390–391, 399, 402, 404, 470.

see eskatologisen Jumalan valtakunnan todellista läsnäoloa. Toisaalta kirkko on kuitenkin ”vain merkki”, joka itsessään on väliaikainen ja epätäydellinen. Sen olemus on ekstaattista (*extra se*), sen itsensä ulkopuolelta avautuvaa: kirkolla on olemassaolon- sa vain Kristuksessa, jonka Henki tekee sakramenttaalisesti läsnä olevaksi. Tässä on Pannenbergin mukaan kirkon erityislaatuisuus verrattuna yhteiskunnan muihin yhteisöihin ja instituutioihin, jotka soveltavat itseensä lopullisuuden attribuutteja. Kirkon sen sijaan tulisi toteuttaa kriittistä tehtävää yhteiskunnassa osoittamalla kaikkien inhimillisten järjestysten – myös itsensä – väliaikaisuuteen suhteessa eskatologisen Jumalan valtakunnan lopullisuuteen, josta totuus on viime kädessä peräisin ja joka sellaisena on myös olemassaolon perimmäinen lähde.⁶ Jeesuksessa tämä Jumalan valtakunta kuitenkin näyttäytyi proleptisesti, ennakolta, ja sama dynaamis-eskatologinen todellisuus on läsnä ja tartuttavissa kirkon sakramenttaalisessa elämässä. Näin myös Pannenbergin sakramenttaalin kommuunio-ajattelu noudattaa hänen omaleimaista eskatologista todellisuuskäsitystään, jossa määräävä kategoria ei ole sen paremmin historia kuin nykyhetki vaan eskatologinen tulevaisuus. Pannenberg katsoo, että tällainen ajattelu nousee ilmoituksesta ja on yhtäpitävä sen kanssa, miten trinitaarisen Jumalan olemus luodun todellisuuden alkuperänä on ymmärrettävissä.

Edellä lyhykäisesti esitettyyn Pannenbergin näkemykseen kirkosta Jumalan valtakunnan merkkinä liittyä edelleen seuraava tärkeä tutkimustulos: Pannenberg ei ainoastaan analogisessa mielessä sovelta ajatusta Triniteetin *koinoniasta* kirkon ykseyden esikuvaksi, vaan hän katsoo kirkon ykseyden todentumisen olevan syvemminkin – ontologisessa mielessä – tekemisissä trinitaarisen Jumalan oman ykseyden todeksi osoittautumisen kanssa. Triniteetin ykseyttä koskeva Pannenbergin pelastusekonominen, dynaamis-relationaalinen käsitys liittyy juuri pelastuksen kommuunion, kirkon, kokoamiseen,

kun Henki kohottaa uskovat Kristuksen ruumiin yhteyteen Isän hallintavallan osoituksena. Toisin sanoen siinä, kun Jumalan pelastusekonominen toiminta kokoaa kirkon kommuunion sen sakramenttaalisen elämän välityksellä, osoittautuu samalla myös Jumalan oma ykseys Triniteetin persoonien välisissä suhteissa, jotka ilmenevät niiden pelastusekonomisissa missioissa. Täten kirkon ykseyden kommuunio-luonteiselle käsitykselle avautuu teologisessa mielessä mitä syvällisin lähtökoh- ta.

Pannenberg vie näin teologista kokonaissysteemi- ään päätökseen osaltaan myös ekklesiologiansa kautta ja erityisesti kirkon ykseyttä koskevan tema- tiikan yhteydessä. Toisaalta hän ei kovin selvästi sano, mitä kirkon ykseyden laiminlyömisestä lopul- ta seuraa ja kuinka vakavana sitä tulisi teologisessa mielessä pitää. Selvää on, ettei Pannenberg katso kirkon ykseyden olevan kuitenkaan ratkaisevaa Triniteetin ykseyden kannalta. Tämä on johdonmu- kaista jo siltä lähtökohdalta, etteivät immanentti ja ekonominen Triniteetti ole täysin identtiset, vaan näiden välillä säilyy tietty erottelu. Ajatellen kirkon ykseyden velvoitteen laiminlyömistä Pannenberg jättää kuitenkin hieman ambivalentin vaikutelman siihen nähden, kuinka vahvasti hän sen olennai- suutta painottaa.

Kirkon kommuunion eukaristis-episkopaalinen perustus

Pannenberg pyrkii ammentamaan eukaristisen kommuunio-käsityksensä suoraan sakramentin todellisuudesta ja asettumaan siten ideologisoitu- jen tai kirkkopoliittisten asetelmien yläpuolelle. Hä- nen mukaansa kirkko on paikallisten eukarististen kommuunioiden verkosto. Kirkon täyteys on läsnä

6 ST3, 11, 43–45, 51, 60–62, 115–116, 404–405, 676–677.

kussakin paikalliskirkossa ja ilmenee niiden eukaristisessa liturgiassa. Toisaalta kukin paikallinen yhteisö on Pannenbergin mukaan tietyssä mielessä riippuvainen laajemmasta ja aina universaalista kirkon kommuuniosta. Paikallisen ja universaalisen välillä vallitsee vastavuoroisesti konstitutiivinen suhde, jossa kumpaakaan aspektia ei voi pitää toista ensisijaisempana. Pannenberg katsoo, että tällainen käsitys ilmentää kirkon yhteistä apostolista traditiota. Luterilaisittain huomionarvoista on se, miten Pannenberg alleviivaa paikallistasoa laajemman ja aina universaalien kommuunion merkitystä paikalliskirkon kannalta. Pyrkimyksenä on osoittaa, että paikalliskirkko on kyllä tosi kirkko, mutta se ei ole koko kirkko.⁷

Pannenbergin eukaristista kommuunio-ajattelua voidaan kuitenkin haastaa kysymällä, onko Paavalin eukaristiateologiasta peräisin oleva *koinonian* käsite kuitenkaan valjastettavissa aivan niin suoraan ekumeenisten tarkoituksien käyttöön kuin Pannenberg tekee – hänhän pyrkii johtamaan kirkon näkyvää kommuuniota koskevan esityksensä välittömästi sakramentaalis-hengellisestä *koinoniasta* eli yhteydestä, joka uskovien kesken vallitsee heidän yhteisessä Kristus-partisipaatioissaan. Kirkon historialliseen, näkyvään kommuunioon liittyvät yhteyden merkit tai siteet eivät sellaisinaan kuitenkaan nouse automaattisesti uusitamentillisesta, lähtökohtaisesti hengellistä todellisuutta koskevasta, *koinonia*-käsitteestä, kuten on esitetty.⁸ Pannenbergin tavoitteena on tässä yhteydessä kehittää luterilaista ekklesiologiaa lähentämällä tietoisesti ”näkyvän” ja ”näkyvättömän kirkon” ulottuvuuksia sekä ratkaista jännite, joka ekklesiologiassa usein vallitsee yksilön ja yhteisön välillä. Pannenbergin mukaan paitsi kirkolla ja sen instituutioilla, myös kirkon kommuunion yhteydellä on oleellinen merkitys yksilön uskonelämän kannalta.

Pannenbergin käsitykseen kirkon eukaristisesti näytettyvästä yhteydestä kuuluu sisäisesti näkemys erityisestä yhteydestä palvelevasta virasta, jollaisen on toimittava kommuunion jokaisella tasolla. Tämä on hänen mukaansa kirkon yhteyden näkyvän todentamisen kannalta välttämätöntä. Näkemyksessään piispanviran olennaisuudesta kirkon yhteyden kannalta Pannenbergin voi katsoa hieman laajentavan CA:n asettamia kirkon yhteyden edellytyksiä: sana ja sakramentit eivät ole yksistään riittäviä ilman niitä palvelevaa yhteyden virkaa. Erityisesti piispat ovat laajemman toimivaltansa nojalla yhteyden palveluksessa ja sen näkyviä ”kiintopisteitä” (*Bezugspunkt für Einheit*). Mitä tulee kysymykseen universaalista yhteyden virasta Pannenberg pitää ”uudistettua paaviutta” tarpeellisenä ja suositeltavana. Jos ja kun kirkon yhteyden on saatava myös universaalien tason ilmentymä, Rooman piispa on Pannenbergin mukaan historiallisen kehityskulun nojalla itseoikeutettu valinta tällaiseksi yhteyden merkiksi.

Vastaukseksi tunnettuihin virkateologisiin ekumeenisiin haasteisiin Pannenberg esittää näkemyksensä, jonka mukaan episkopaalista ja presbyteristä virkaa yhdistää se, että ne molemmat ovat niin kutsutusti ”luonteeltaan episkopaalisia”. Hän edustaa käsitystä näiden viran muotojen olemuksellisesta yhteydestä, mutta ei pidä kumpaakaan sellaisenaan varsinaisesti toista alkuperäisempänä tai nk. perusmuotona. Oleellista on, että molemmilla on periaatteellisesti sama funktio johtamisvirkana, vaikka erityinen ja laajempi vastuu kirkon yhteyden vaalimisesta onkin episkopaalisella viralla. Presbyterinen virkakin on merkinä kirkon yhteydestä paikalliskirkossa. Taustalla on tulkinta viran eri muotojen historiallisesta kehityksestä: Pannenbergin mukaan paikallisseurakunnan johtajaa (tehtävää, joka tulee hyvin lähelle nykyistä presbyteristä viran muotoa) nimitettiin varhaisessa kirkossa ”piispaksi” (*episkopos*). Sittemmin tuo

7 ST3, 120–128; Pannenberg 2000a; 2004.

8 Fuchs 2008, 29–46, 380–383.

tehtävä sai kuitenkin laajemman kaitsentavastuun, jossa oli erityisellä tavalla kyse kirkon ykseyden säilyttämisestä. Samalla presbyteerisen viran vastuu paikallisseurakunnassa kasvoi. Näin olemukseltaan yksi virka kehittyi tarkoituksenmukaisesti ja kirkon ykseyden säilyttämisen kannalta suotuisalla tavalla kohti erilaisia muotoja, jotka palvelevat samassa perustehtävässä, apostolisen funktion jatkamisessa. Pannenbergin mukaan tästä tarjoutuu klassisia kirkkoja ja reformaation kirkkoja periaatteellisella tasolla yhdistävä lähtökohta, jossa paikalliskirkkoa laajemmat viran muodot ymmärretään myös teologisessa mielessä tarkoituksenmukaisiksi eikä vain funktionaalisiksi ratkaisuiksi. Ellei yksi, alun perin paikalliskirkossa toiminut, mutta ”luonteeltaan episkopaalinen” kirkon virka olisi luontevasti kehittynyt kohti laajempia muotoja kirkon ykseyden vaalimiseksi, sellainen olisi pitänyt Pannenbergin mukaan joka tapauksessa kehittää. Tämä on samalla Pannenbergin vetoamus niiden kirkkojen suuntaan, jotka eivät ole seuranneet episkopaalista traditiota.⁹

Pannenberg haluaa näin liittyä ”kirkon klassiseksi ratkaisuksi” katsomaansa tulkintamalliin keskustelussa nykymuotoisen piispuuden merkityksestä kirkon ykseydessä. Hänen mukaansa episkopaalinen virka paikallisseurakuntaa laajempaan johtamis- ja kaitsentavirkana on tässä ”olennainen”. Näkemys ilmentää perussuuntaa, joka on ollut vallalla viime vuosikymmenten luterilais-katolisessa virkakeskustelussa ja jossa on yleisesti myös luterilaisten taholta korostettu uudella tavalla piispuuden – kuten jossain määrin myös paaviuden – merkitystä nimenomaan kirkon ykseyden näkökulmasta. On selvästi nähtävissä, että kysymys kirkon apostolisesta jatkuvuudesta toimii Pannenbergin virkateologian kokoavana kehiksenä. Kirkon ykseys ilmenee apostolisen opin jatkuvuudessa ja näyttäytyy kirkon sakramentaalisissa mysteereissä, mutta näihin sisäisesti liittyen myös ordinoidun viran suksessiossa. Apostolisen uskon suksessio ja viran suksessio

eivät ole Pannenbergille keskenään vaihtoehtoja, vaan näiden tulee nähdä kuuluvan yhteen.

Kirkon perusolemuksen tarkastelu ekumeenisen ekklesiologian ja työskentelyn lähtökohtana

Ekumeenisen lähentymisen lähtökohdaksi on Pannenbergin mukaan otettava sellainen käsitys kirkon olemuksesta kommuuniona, joka olisi eri kirkkojen yhteisesti jaettavissa. Tältä pohjalta voidaan edetä kohti syvempää yhteyttä ja lähestyä niitäkin teemoja, joissa yhteisen tulkinnan saavuttaminen on osoittautunut haastavaksi. Pannenbergin kommuunio-metodissa on täten kyse siitä, että hän pyrkii hahmottelemaan eräänlaista kirkkoja yhdistävää peruskonsensusta kirkon olemuksesta ja ykseyden luonteesta kommuuniona. Tämä kirkon ykseyden *ymmärtämistä* koskeva konseptio on pohjana ykseyden tavoittelulle ja *todentamiselle* käytännössä. Samalla kun Pannenberg erittelee *kommuunio-metodia* eli tietä edetä kohti ykseyttä, hän tulee samalla esittäneeksi myös hahmotelmansa *kommuunio-mallista*, ts. kuvauksen siitä, kuinka kirkon ykseys olisi todennettavissa.

Pannenbergin metodinen kommuunio-ajattelu etenee seuraavaan tapaan: hän katsoo kirkon ykseyden kannalta riittävän yksimielisyyden tarjoutuvan ennen pitkää lähtökohdalta, jossa kirkkona olemisen kannalta perustavanlaatuisia ontologisia lähtökohtia tarkastellaan ensiksi systemaattisteologisessa mielessä huolellisesti. Näin on päästävässä käsitykseen siitä, mitä perustavia tekijöitä ja ulottuvuuksia kuuluu kirkkona olemiseen ylipäänsä. Tämä tulee jo melko lähelle ymmärrystä siitä, mitkä ovat kirkon ykseyteen ekumeenisessa

9 ST3, 412–417; Pannenberg 2000b; 2000c.

mielessä vaadittavat edellytykset – siis ne seikat, joiden varaan kirkkojen kommuunion katsotaan rakentuvan. Näissä edellytyksissä – esimerkiksi viran muotoja koskevista käsityksistä – on Pannenbergin mukaan päästävässä ennen pitkää yhteisymmärrykseen huolellisen teologisen työskentelyn kautta. Olennaista on, että ykseys ylipäätään nähdään tosi kirkon olemukseen välttämättömästi kuuluvana seikkana eikä vain jonkinlaisena ylimääräisenä lisänä. Tältä pohjalta myös näkyvä ykseys on ennen pitkää saavutettavissa. Tavoitteena ei kuitenkaan ole tiukka yhdenmuotoisuus vaan riittävä yksimielisyyden aste, peruskonsensus, joka kirkkojen kommuunion periaatteellisesti mahdollistaisi. Se sallisi kommuuniossa elävien kirkkojen tarkoituksenmukaisen erilaisuuden. Kyseinen ote tulee lähelle sittemmin yleistynyttä nk. ”differentioidun konsensuksen” metodiikkaa (tai erästä versiota siitä), jolla kirkon ykseyttä ”ykseytenä moninaisuudessa” tai ”erilaisuudessa” tavoitellaan.¹⁰

Pannenbergin mallissa oleellista on siis päästä periaatteelliseen yhteisymmärrykseen siitä, että kirkko on jo perusolemukseltaan kommuunio, Jumalan valtakunnan merkki, jossa uskovien ja eri kirkkojen välinen elämänyhteys on sisäänrakennettua. Tämän yhteisen nimittäjän puitteissa on mahdollista edetä yksityiskohtaisempaan keskusteluun kirkkojen välistä yhteyttä ilmentävistä elementeistä. Keskusteluosapuolten välille haetaan täten yhteisesti jaettavissa olevaa näkemystä asettamalla yksittäinen kysymys laajempaan kontekstiin. Yhteisen nimittäjän nojalla voivat näyttäytyä uudessa valossa lähtökohdat, jotka ensiksi vaikuttivat toisensa poissulkevilta. Olennaista on toki riittävä yhteisymmärrys opinmuodostuksen kannalta keskeisistä auktoriteeteista. Lähestymistavassa heijastuu Pannenbergin teologian yleinen logiikka, jossa historialliset, luonteeltaan väliaikaiset oppilauseumat voi-

vat viitata eri tavoin ja toisiaan täydentäen yhteen, eskatologisesti vahvistettavaan totuuteen.

Vaikka Pannenbergin lähestymistapaa voidaan luonnehtia opillisen ekumenian kentällä melko perinteiseksi, hän edustaa tietynlaista siirtymäkautta ekumeenisessa metodiikassa. Siinä, missä aikaisemmin keskityttiin kirkon näkyvän ykseyden kannalta riittävään opilliseen yksimielisyyteen, on painopiste nyttemmin siirtynyt kirkon ykseyden käsittelemiseen enemmän kirkollisen ”yhteyden” merkityksessä – siis sen pohtimiseen, millä edellytyksillä kristityt ja eri kirkot voisivat olla samaa yhteisöä, kommuuniota.¹¹ Pannenbergin ajattelussa näkyvät osaltaan nämä molemmat lähestymistavat. Hän pitää kirkon yhtä, näkyvää kommuuniota oleellisena ja keskittyy sen opillisiin edellytyksiin. Kirkon ykseyttä tai kirkollista yhteyttä koskevan ajattelun on lähdeittävä teologisista perusteista. Toisaalta hän ei edellytä tiukkaa opillista yhdenmuotoisuutta, vaan kommuunio on hänelle luonteeltaan nimenomaan kirkollista yhteyttä ja jaettua yhteiselämää (*koinonia*). Yhteinen eukaristian vietto olisi sen näkyvä ilmaus.

Pannenbergin kannattamassa opillisen ekumenian mallissa varsinaisia toimijoita ovat kirkot ja opillista vuoropuhelua käydään kirkon ja opin luonteesta sekä yksittäisten opinkohtien suhteesta kirkon ykseyteen. Kuitenkin kirkkojen konkreettinen elämä on Pannenbergin mukaan lopulta se kenttä, jolla kysymys ykseydestä varsinaisesti ratkaistaan. Kirkon ykseyttä on näin ollen tavoiteltava kahdenvälisissä ekumeenisissa neuvotteluissa, joiden perimmäinen tavoite on kirkkojen välinen *vastavuoroinen* tai *molemminpuolinen tunnustaminen* tai *tunnistaminen* (*recognitio*): yhteisen uskon tunnustamisesta ja perustavien uskontotuukien eksplikaatiosta pyritään etenemään niiden elementtien molem-

10 ”Differentioidusta konsensuksesta” ekumeenisen työskentelyn metodina ks. esim. *Karttunen* 2017, 15–18. Perusajatuksena on, että saavutettuun yksimielisyyteen on mahdollista sisällyttää myös tiettyjä osapuolten välisiä näkemyseroja, jotka eivät kuitenkaan ole niin suuria, että ne kumoaisivat saavutetun perustavan yhteisymmärryksen. Osapuolilla on myös mahdollisuus esittää yhteisten lausumien ohessa tarkemmin itselleen ominainen näkemyksensä.

11 *Hietamäki* 2016, 302–303.

minpuoliseen tunnustamiseen, jotka nähdään kirkkona olemisen täyteen kannalta olennaisina.¹² Pannenberg kuitenkin katsoo, että keskenään erilaiset kirkot voivat ilmentää ”tosi kirkon” olemusta keskenään erilaisin tavoin; yhden, pyhän, katolisen ja apostolisen kirkon täyteys voi ilmetä moninlaisissa hahmoissa – se voi ”subsistoida” useissa ja ulkoiselta hahmoltaan erilaisissa kirkoissa. Hän ei kuitenkaan ole idealisti siinä, kuinka nopeasti kirkollinen yhteys olisi saavutettavissa.

Pannenbergin voi nähdä edustavan sen tyyppistä lähestymistapaa, jollaista ekumeeniseen työskentelyyn on kaivattu. On nimittäin todettu, että todellisten ekumeenisten tavoitteiden ja kirkkojen aidon lähentymisen saavuttamiseksi olisi olennaista keskittyä ensiksi perusteellisesti kirkon olemuksen tarkasteluun sinänsä ja edetä tästä ykseyden kannalta erityisen oleellisiin, yksityiskohtaisempiin kysymyksiin. Tärkeänä on pidetty teologisesti jäsenetyn kommuunio-ekkleziologisen kokonaisuuden hahmottelemista sekä sitä, että kirkon ykseyteen kuuluvia eri elementtejä pyrittäisiin tarkastelemaan joltakin yhtenäiseltä, integroivalta pohjalta.¹³ On myös katsottu, että ykseyspyrkimyksissä olisi pystyttävä perustelemaan teologisesti myös se, mitä tavoiteltava ykseys viime kädessä palvelee, jottei kyse olisi vain jonkinlaisesta epämääräisen liisäarvon kaltaisesta tavoitteesta.¹⁴ Näitä huomioita ajatellen Pannenbergin lähestymistavan voi nähdä potentiaalisena. Hän ei kuitenkaan tarjoa lopultakaan kovin konkreettista mallia, vaan keskittyä

kirkon ykseyden ja sen osatekijöiden teologisiin perusteisiin.

Loppukatsaus

Pannenbergin edustamat näkemykset ovat luonnehdittavissa eräänlaiseksi ”konsiliaarisen yhteyden” pohjalta kehitetyksi kommuunio-malliksi, johon sisältyvät tarkoituksenmukaiset monimuotoisuuden ja kirkollisen denominationalismin ulottuvuudet. Mukana on pyrkimys koko kommuunion läpäisevään päätöksentekorakenteeseen samalla, kun korostetaan piispuutta ja yleisesti vahvaa virkateologiaa. Perimmäinen pyrkimys on ”kaikkien ykseys kussakin paikassa” (*unity of all in each place*) ja tässä mielessä ”täysi kommuunio”. Tähän syvään ykseyden visioon yhdistyy kuitenkin ”vahvasti tulkitun sovitettun erilaisuuden” tai ”differentioitujen konsensuksen” näkökulma, jossa ei edellytetä kirkkojen tunnustuskuntaakohtaisen identiteetin häivyttämistä, mutta jonka voi kuitenkin katsoa viittaavan hieman syvempään ykseyden asteeseen kuin ”sovitettu erilaisuus”. Tässä Pannenberg seuraa oman aikansa ekumeenisen työskentelyn kehityslinjaa. Pannenbergin ykseysvisio näyttäytyy täten eräänlaisena välimaaston ratkaisuna ja useita eri näkökulmia yhdistelevänä mallina.¹⁵

Luterilaisesta näkökulmasta katsoen Pannenberg menee paikoitellen varsin pitkälle vastaan sellaista roomalaiskatolista kommuunio-ajattelua, jossa korostetaan kirkon universaalista luonnetta ja sitä

12 Ekumeeninen tunnustaminen on laaja käsite, joka avarimmassa mielessä viittaa siihen ekumeenisen toiminnan tavoitteeseen, jonka saavuttaminen merkitsee kristittyjen yhteyden ja kirkon ykseyden toteutumista. Molemmipuolinen tunnustaminen ei ole sinänsä sidottu mihinkään kirkon ykseyden malliin, mutta ekumeenisen toiminnan päämäärän kuvauksena se voidaan katsoa itsessään eräänlaiseksi ykseyden malliksi. Se on vakiintunut ekumeenisen liikkeen päämääräksi ja toisaalta myös tieksi edetä kohti näkyvää ykseyttä. Se, mitä kirkkojen olisi pystyttävä toisissaan varsinaisesti tunnistamaan, on apostolisen tradition täyteen läsnäolo niiden elämässä. Ekumeeninen tunnustaminen liittyy näin syvimmältään kirkon olemuksen tulkintaan: on kysyttävä, edustaako tunnustamisen kohteena kirkko asianmukaisesti sitä, minkä katsotaan kuuluvan tosi kirkon olemukseen. *Hietamäki* 2014, 31; 2016, 294; *Meyer* 1999, 89–93.

13 Ks. esim. *Kasper* 1990, 349; *Kasper* 2015, 245.

14 *Meyer* 1999, 3, 57–62.

15 ”Sovitettun erilaisuuden”, ”konsiliaarisen yhteyden” ja ”differentioitujen konsensuksen” suhteesta sekä näiden liittymisestä viimeaikaiseen ekumeeniseen työskentelyyn ks. esim. *Karttunen* 2017, 13–16. Ekumeenisista ykseysmallista laajemmin ks. *The Dictionary of the Ecumenical Movement*, 1041–1047; *Meyer* 1999, 42–66, 62.

ilmentäviä rakenteita, piispanvirkaa ja paaviutta. Toisaalta hänen ajattelunsa tulee lähelle ortodoksisen ekklesiologian ydinteemoja, mitä ilmentää näkemys kirkon eukaristis-episkopaalisesta konstituutiosta, jossa yhdistyvät sekä paikalliskirkon eukaristian painotus että paikallisen ja universaalisin kirkon välinen vastavuoroinen suhde. Samalla hänen näkemyksensä tulevat lähelle edellytyksiä, joiden varaan esim. *Porvoon kirkkoyhteisö* erillisten kirkkojen muodostamana kommuuniona rakentuu. Yhdistellessään eri näkökulmia Pannenberg päätyy lopputulokseen, jota voidaan pitää aidosti ekumeenisena. Tässä on yhtäältä hänen ajattelunsa potentiaalisuus – toisaalta voisi olla hyödyksi, jos rakennelma ankuroituisi vielä selkeämmin johonkin olemassa olevaan traditioon näyttäytyen sen ekumeenisena kehittämisenä, vaikka Pannenbergin luterilaiset juuret toki tulevatkin selvästi esiin.

Pannenbergin ansioksi on luettavissa eritoten se, että hän pystyy osoittamaan, miksi kirkon epäykseys on niin polttava ongelma. Metodisella kommuunio-ajattelullaan hän onnistuu sekä motivoimaan ekumeenista työskentelyä teologisilta lähtökohdilta että tuomaan syvällistä teologista jäsenystä ja sisäisesti yhtenäistä otetta kommuunio-ekklesiologiseen ajatteluun. Tämä on huomionarvoista sikäli, että ajankohtaiset ekumeenis-ekklesiologiset haasteet näyttäisivät edellyttävän jonkinlaista kokoavaa otetta tai mallia. Pannenbergin vastaus tähän haasteeseen on hänen perinpohjainen esityksensä kirkon perusolemuksesta, joka implikoi välittömästi kirkon ykseyden kommuunio-tulkintaa. Lähestymistavalla voi katsoa olevan annettavaa ajankohtaisessa ekumeenisessä keskustelutilanteessa, jossa kysymykset kirkon olemuksesta, sen sakramentaalisesta luonteesta ja asemasta Jumalan pelastustaloudessa näyttäytyvät keskeisinä ja jopa ratkaisevina esim. luterilais-katolisessa dialogissa.¹⁶ Siihen kytkeytyvät tavalla tai toisella monet spesifit haasteet, kuten virkateologiaan ja apostoliseen jatkuvuuteen sekä kirkon ykseyttä ilmentä-

viin rakenteisiin liittyvät kysymykset. Myös näihin Pannenberg esittää varteenotettavia ja teologisesti perusteltuja ratkaisuja. Mikä kirkko varsinaisesti on ja mitä varten se ylipäättään on olemassa? Tähän on pystyttävä ensiksi yhdessä vastaamaan, jotta yksityiskohtaiselle keskustelulle saadaan kokoava pohja. Tässä valossa Pannenbergin esitys on tärkeä. Olisiko suomalaisessa kirkollisessa keskustelussa jotain opittavaa Pannenbergilta, joka painottaa kirkon universaalia olemusta ja kirkkoyhteisön sisäisen yhtenäisyyden merkitystä?

Luterilaisesta näkökulmasta kiinnostavaa on Pannenbergin esitys kirkon sakramentaalisesta olemuksesta, jossa korostuvat kirkon pelastusekonomisesti tärkeä asema sekä kommuunion sisäisen yhtenäisyyden merkitys. Samalla Pannenberg vie hedelmällisellä tavalla eteenpäin luterilaiselle ekklesiologialle ominaista rajankäyntiä kirkon historiallisen todellisuuden ja sen mysteeriolottuvuuden välillä. Myös virkateologiassaan hän onnistuu pääsemään vanhojen kontroversiaalisten asetelmien yläpuolelle täydentämällä omilla ratkaisullaan ekumeenisessa keskustelussa esillä olleita linjoja.

On arvioitavissa, että Pannenbergin systeemin, teoreettinen ote on sekä hänen ansionsa että samalla osoitus hänen ajattelunsa tietystä rajallisuudesta ajatellen ekumeenisten haasteiden moninaisuutta tai ylipäättään kirkollisen elämän monimuotoisuutta. Pannenberg pitäytyy melko tiukasti perinteisessä eurooppalaisessa systemaattisteologisessa kontekstissa ja yhteisten opillisten käsitysten muotoilua painottavassa teoreettis-rationaalisessa (hermeneuttisessa) ekumeenisessä metodiikassa. Mukana on tietty universaalin järjen ja logiikan edellytys. Tällä on epäilemättä oma luovuttamaton paikkansa kaikessa teologisessa työskentelyssä, mutta ehkäpä kirkon ykseys edellyttää joiltain osin myös lähestymistavan täydentämistä.

16 Ks. esim. luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti *Vastakkainasettelusta yhteyteen* (2013).

Joka tapauksessa Pannenberg pystyy huolellisella, perusteellisella ja aidosti ekumeenisella otteellaan esittämään varteenotettavia näkökohtia käynnissä olevaan keskusteluun.

Kirjallisuus

DICTIONARY OF THE ECUMENICAL MOVEMENT

1991 Dictionary of the Ecumenical Movement. Ed. by Nicholas Lossky et al. Geneva: WCC Publications.

FUCHS, LORELEI

2008 Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology: From Foundations through Dialogue to Symbolic Competence for Communionality. Grand Rapids: Eerdmans.

GRENZ, STANLEY J.

2005 Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.

HIETAMÄKI, MINNA

2016 Ekumeeniset metodit: miksi, miten, mihin? – Teologinen aikakauskirja 121. 293–305.

2014 Understanding Ecclesial Communion: A Survey of Documents Arising from Ecumenical Dialogues of the Lutheran World Federation. – Understanding the Gift of Communion: The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader. Geneva: LWF Publications. 29–52.

KARTTUNEN, TOMI

2017 Ekumeenisten metodien mahdollisuudet ja rajoitukset: Porvoo, differentioitu konsensus ja ekumenian uudet tuulet? – Reseptio 1/2017. 12–21.

KASPER, WALTER

1990 Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem. – Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. Dialog der Kirchen. Band 6. Hg. von Wolfhart Pannenberg. Freiburg im Breisgau: Herder & Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 329–349.

KASPER, WALTER CARDINAL

2015 The Catholic Church: Nature, Reality and Mission. London: Bloomsbury.

KÄRKKÄINEN, VELI-MATTI

2002 An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives. Illinois: InterVarsity Press.

MEYER, HARDING

1999 That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity. Transl. By William G. Rusch. Grand Rapids: Eerdmans.

PANNENBERG, WOLFHART

1993 Systematische Theologie: Band III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

2000a Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. – Pannenberg, Wolfhart. Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 11–22.

2000b Das kirchliche Amt und die Einheit der Kirche. – Pannenberg, Wolfhart. Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 138–149.

2000c Lutherans and Episcopacy. – Pannenberg, Wolfhart. Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 150–155.

2004 Ökumenische Aufgaben im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche. – Kerygma und Dogma 50. 260–270.

SCHWÖBEL, CHRISTOPH

2005 Wolfhart Pannenberg. – The Modern Theologians: An introduction to Christian Theology since 1918. 3rd edition. Ed. by David F. Ford & Rachel Muers. Oxford: Blackwell Publishing. 129–145.

Vastakkainasettelusta yhteyteen

2013 Vastakkainasettelusta yhteyteen: Luterilaiset ja roomalaiskatolilaiset viettävät yhdessä reformaation muistoa 2017. Luterilais-roomalaiskatolisen ykseyskomission raportti. Helsinki: Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen ulkoasiain osasto & Katolinen tiedotuskeskus.

Kirkko: yhteistä näkyä kohti -asiakirja ja ekumeeninen keskustelu kirkon ykseyden perusehdoista¹

Miika Ahola

1. Ykseys - legitiimi erilaisuus

Tarkoitukseni on tässä esitelmässä tuoda dialogimme näkymiä kirkon näkyvän ykseyden perusehdoista kansainvälisissä ekumeenisissa keskusteluissa.

En ole aiemmin ollut mukana SELK-SOK -dialogissa, enkä siis tässä esitelmässäni ponnista kirkkojemme aiemmasta dialogista. Sen sijaan tarkoitukseni on puhua kansainvälisten ekumeenisten dialogien, eritoten Kirkkojen maailmanneuvoston ja *Faith and Order* -komission yhteydessä valmisteltujen asiakirjojen pohjalta. Erityisesti käytän *Faith and Order* -komission vuonna 2013 julkaisemaa asiakirjaa *Kirkko: Yhteistä näkyä kohti*, joka on viimeisin KMN:n työyhteydessä julkaistu kirkko-opillinen asiakirja. Konvergenssi-, eli lähentymisasiakirjana se kokoaa yhteen kirkko-opillista keskustelua laajasti.

Aikomukseni on esitellä viisi erilaista näkökulmaa, jotka vaikuttavat siihen, miten ymmärrämme näkyvän ykseyden perusehdot. Lopuksi esitän edeltävien pohjalta eri malleja, kuinka ykseyden perusehtojen pohjalta näkyvän ja näkymättömän ykseyden suhde voidaan ymmärtää. Keskenäinen väitöskäsittelemäni käsittelee nimenomaan tätä kysy-

mystä *Kirkko: Yhteistä näkyä kohti* -asiakirjassa. Siksi huomautessani, että tämä neuvottelukierros käsittelee Kirkon näkyvän ykseyden perusehtoja, tarjouduin esitelmöimään teemasta.

Kysymys kirkon näkyvän ykseyden perusehdoista rakentuu kahdelle perusoletukselle [1.] Ensimmäinen näistä on: Jotta kristittyjen ykseys voi toteutua, kaikkien kristillisten yhteisöjen ei tarvitse olla samanlaisia. Tähän viittaa tuttu ekumeeninen slogan: *unity does not mean uniformity*, ykseys ei tarkoita yhdenmuotoisuutta. [2.] Toinen perusoletus on, että on olemassa ja eriteltävissä sellaisia perusehtoja, jotka määrittävät voivatko kirkot olla yhtä. Vaikkei kaikkien tarvitsekaan olla samanlaisia, on silti ykseyden perustuttava joillekin ehdoille tai tekijöille. Etsittäessä ykseyden perusehtoja etsitään siis legitiimin erilaisuuden ja ykseyden perustan rajapintaa. Tässä etsinnässä joudutaan pakostakin kysymään ja määrittelemään myös mitä kirkon ykseys on. Vasta sen jälkeen voidaan pyrkiä hahmottelemaan itse ehtoja.²

1 Esitelmä Suomen ev.-lut. kirkon ja Suomen ort. kirkon oppikeskusteluissa 14.3.2019

2 Ykseyden ja erilaisuuden rajapinnoista kts. esim. Congar 1982.

2. Näkymätön - näkyvä kirkko

Ensimmäinen näkökulma on näkyvän ja näkymättömän kirkon ja/tai näkyvän ja näkymättömän ykseyden erottelu. Reformaation myötä vakiintui ajatus näkymättömästä kirkosta. Näkemyksissä, joissa näkymättömän kirkon ajatus sai jalansijaa, Kristuksen kirkko, todellisuus johon Raamatussa viitataan esim. Kristuksen ruumiina, oli ensi sijassa näkymätön, tuonpuoleinen todellisuus. Vaikka idän ja lännen kirkon erosta olikin jo viisisataa vuotta, siihen asti teologia ei ollut tuntenut tilannetta, jossa Kristuksen kirkko olisi eri asia kuin maanpäällinen kirkko. Nyt käsitykset Kristuksen kirkosta ja maanpäällisestä, näkyvästä kirkosta eriytyivät. Näkymätön kirkko vakiintui osaksi protestanttista kirkkokäsitystä. Tärkeää on pitää mielessä, ettei näkymättömällä kirkolla kuitenkaan tarkoiteta sitä, että kirkko olisi vain näkymätön todellisuus. Näkymättömällä kirkolla tarkoitetaan sitä, että kirkolla on sekä näkyvä ja näkymätön todellisuus, nämä eivät aina kohtaa ja että näkymätön todellisuus on kirkon olemuksen kannalta ensisijainen ja määräävä. Modernin ekumeenisen liikkeen alkuvaiheessa näky kirkon ykseydestä perustui käsitykselle näkymättömästä kirkosta ja ykseydestä. Keskustelujen ja julkilausumien lähtökohta oli, että kirkoilla on jo ykseys Kristuksessa.³ Ekumeeninen liike ei voi luoda kirkon ykseyttä, vaan olemassa oleva ykseys on tehtävä näkyväksi. Ongelma ei siis ollut ykseyden puute, vaan kyvyttömyys elää sitä todeksi. Tällä ei kuitenkaan tarkoitettu sitä, että kirkon ykseys olisi pelkästään näkymätön todellisuus. Eikä sitä, että kirkkojen jakaantuminen olisi tehnyt ykseyden

täysin näkymättömäksi. Ykseyden voidaan sanoa jakaantumisen seurauksena hämärtyneen tai vääristyneen.⁴ Monet asiat yhdistävät kirkkoja eroista ja kirkkojen hajaannuksesta huolimatta.⁵ Saman ajatuksen jatkumossa on myös tämän dialogin vuonna 2017 sovittu teema, jossa viitataan kirkon *näkyvän* ykseyden perusehtoihin.

Edellä esitellyn käsityksen rinnalla jatkui myös käsitys, jossa näkymätön ja näkyvä kirkko ovat yhteydessä toisiinsa. Jopa niin, että näiden kahden rajat ovat identtiset: olet joko osallinen sekä näkyvästä että näkymättömästä kirkosta tai et kummastakaan. Tai niin että näkymätön ja näkyvä kirkko ovat jonkinlaisessa dynaamisessa vuorovaikutuksessa. Yhteys näiden kahden välillä voi olla myös osittaista tai vähittäistä. Yksi Vatikaanin II kirkolliskokouksen merkittävimmistä teologisista muutoksista oli siirtyä ensin mainitusta jälkimmäiseen. Tutussa *Lumen Gentiumin* muotoilussa Kristuksen kirkko ei enää ollut katolinen kirkko, vaan katolisessa kirkossa.⁶

Jos näkyvän ja näkymättömän kirkon välille tehdään jokin ero, kategorinen tai osittainen, keskeinen kysymys on mikä on näiden kahden välinen suhde? Jos ero tehdään, tuntuu ainoastaan loogiselta, että näkymätön kirkko, näkymätön ykseys, asettaa perustan, jolle näkyvä ykseys rakentuu. On vaikea perustella sellaista käsitystä, jossa kirkon näkyvän ykseyden puuttuminen vaikuttaa Jumalasta lähtevään näkymättömään ykseyteen. Tätä vasten yleensä korostetaankin, että kirkon ykseys on Jumalan lahja. Jos taas ykseys on Jumalan lahja, joudutaan kysymään mitkä ovat riittävät perusteet rajata tuon ykseyden piiriin kuuluvat.

3 Kts. esim. Kirkkojen Maailmanneuvoston ensimmäisen yleiskokouksen viesti, Amsterdam, 1948. Julkaistu mm. teoksessa *The Ecumenical Movement 2nd ed.*, toim. M. Kinnamon.

4 Meyer 1999, s.10–13.

5 Tämän käsityksen esittää esimerkiksi Jean Calvin, kirjoittaessaan *vestigia ecclesiae* -opista. *Vestigia ecclesiae* tarkoittaa kirkon jäänteitä/raunioita joita Calvin katsoi löytyvän myös kirkoista joista puuttuu kirkon oikeat ja puhtaat merkit. Vaikka kaikki merkit löytyisivätkin, ne ovat vaurioituneita tavalla joka estää näkyvän ykseyden. Arenas 2011, s.70–71.

6 *Subsistit in*, Lumen Gentium 8. Siitä kuinka radikaalista muutoksesta tässä lopulta oli kyse, on keskusteltu runsaasti niin Katolisen kirkon sisällä kuin ekumeenisessä liikkeessäkin.

3. Koinonia- ekklesiologia

Koinonia-ekklesiologia on vakiintunut osaksi ekumeenisen liikkeen perussanostoa. Termin käytön juuret ovat jo modernin ekumeenisen liikkeen alussa: viittauksia *koinoniaan* ja siihen liittyviin raamatunkohtiin näkee jo varhaisimmissa ekumeenisissa dokumenteissa. *Koinonia*-ajattelu muotoutui ja vakiintui lopullisesti ekumeenisessa liikkeessä 1980-luvun aikana. Nykykeskustelussa termejä *koinonia* ja kommuunio käytetään rinnakkaisina käsitteinä.⁷

Kirkko-asiakirja kuvaa *koinonia*-käsitettä näin: Kirkossa uskovat yhdistyvät Pyhän Hengen kautta Jeeseen Kristukseen ja ovat siksi osallisia elävästä suhteesta Isään. Isä puhuu heille ja saa aikaan heidän luottavan vastauksensa. Raamatullisesta *koinonian* käsitteestä on tullut keskeinen, kun kirkot ekumeenisesti etsivät yhteistä ymmärrystä kirkon elämästä ja ykseydestä. Tämä etsintä edellyttää, että yhteys ei ole yksinkertaisesti nyky muodossaan olemassa olevien kirkkojen yhdistymistä. Sana *koinonia* (yhteisö, osallisuus, kumppanuus, jakaminen) on substantiivi ja se on johdettu teonsanasta, joka merkitsee "olla jotain yhteistä", "jakaa", "osallistua", "olla osallisenä" tai "tehdä yhdessä"⁸

Koinonia-ekklesiologian taustalla on mm. Kolminaisuus-käsitys, eukaristinen ekklesiologia, Kristuksen mystinen ruumis -ajattelu, vaeltava Jumalan kansa -teologia, ja kirkkoa sosiologisena todellisuutena korostava ajattelu.⁹ *Koinonia*-ekklesiologia yhdistää näitä teemoja ja rakentaa teologiaa, joka voisi toimia eri kirkkoja yhdistävänä tekijänä. *Koinonia*-ekklesiologian filosofisena perustana voi nähdä

mm. (Gottfried Leibnizin), Martin Buberin ja Emmanuel Lévinasin dialogifilosofiat, joiden mukaan substanssin olemassaolo on lähtöisin eriytymisestä ja suhteesta toisiin, eikä päinvastoin. Näin siis suhteessa oleminen tulee ontologian perustavaksi kategoriaksi.

Kirkko-asiakirja on perustavalla tavalla *koinonia*-ekklesiologinen dokumentti. *Koinonia* ja kommuunio termit toistuvat usein (leipätekstin 69 kappaleessa 64 kertaa). *Koinonia*-suhde on perustana ihmisyyden alussa (Jumalan kuva mahdollisuutena suhteeseen Jumalan kanssa), Kirkon olemuksessa, tehtävässä ja ykseyden mallissa ja eskatologisessa tavoitteessa. Myös ihmisen pelastus on *koinonia*-suhteen varassa. *Koinonia*-suhteessa oleminen läpäisee koko asiakirjan. Toisaalta termien kommuunio ja *koinonia* merkitys ei ole asiakirjassa täysin selkeä. Termit saavat yhdeksän eri merkitystä, joita ei voi asettaa rinnakkain. Lukija joutuu siis olemaan tarkkana mihin kussakin kohdassa *koinonialla* tai kommuuniolla viitataan. Tätä epäselvyyttä voitaneen pitää *koinonia*-ekklesiologian ongelmana myös *Kirkko*-asiakirjan ulkopuolella.

Kirkko-asiakirjassa *koinonialla* ja kommuuniolla viitataan 1) Kolminaisuuden olemukseen, 2) Jumalan ja kirkon yhteiseen olemukseen, 3) näiden väliseen suhteeseen, 4) kirkon jäsenten keskinäiseen suhteeseen, 5) ykseyteen, 6) partisipaatioon, 7) kirkkoon ihmisten muodostamana yhteisönä, 8) universaaliin kirkkoon paikallisyhteisöjen kommuuniona, 9) ekklesiologiseen malliin.

Keskeistä *koinonia*-ekklesiologiassa on rinnasteisuus Kolminaisuuteen: kolmiyhteinen Jumala on yksi ja monta. Ykseys rakentuu moninaisuudessa, eriytymisestä ja relaatiosta. Kirkon ykseyden perus-

7 *Koinonia* ja kommuunio termien eroja korostaa mm. Reumann 1994, mutta käytännössä ekumeeniset asiakirjat käyttävät termejä täysin keskenään vaihdettavina. Näin myös *Kirkko*-dokumentti.

8 *Kirkko*, 13. Suom. Minna Hietamäki.

9 *Koinonia*-ekklesiologian raamatullisesta perustasta kts. Panikulam 1979, Reumann 1994 ja Fuchs 2008. Teologisesta taustasta esim. Hamer 1962, Afanasiev 1971, Institute for Ecumenical Research Strasbourg 1990, Wood 1994, Volf 1998, Doyle 2000, Sagovsky 2000 ja Dulles 2002.

tana on suhde Jumalaan: Isään, Pojan ruumiin jäsenenä Pyhässä Hengessä. Kirkon yhteys Jumalaan on partisipaatiota. Tällä tarkoitetaan yhteyttä, joka tapahtuu olemuksen tasolla, kuitenkin niin, etteivät olemukset sulaudu tai tule identtiseksi. Partisipaatio pitää sisällään myös hierarkian: partisipoiva on aina olemukseltaan alempi kuin partisipaation kohde.¹⁰ Partisipaation käsite avaa kuitenkin monta kysymystä. Onko partisipaation subjekti kirkko vai yksittäinen kristitty? Miten näitä voi erotella? Voiko partisipaation intensiteetti tai kvaliteetti muuttua? Mielenkiintoista olisi myös pohtia partisipaation ja *theosiksen* yhtymäkohtia.

Koinonia on ihmisen, kirkon ja Jumalan suhdetta kuvaava kokonaisvaltainen termi. Koska luterilainen teologia pitää vanhurskauttamista yhtenä kristillisen opin keskeisimmistä periaatteista, lienee hyvä erikseen todeta, että *koinonia*-ekklesiologiassa ihmisen pelastus on *koinonia*-suhteen ilmentymä. Ilman *koinonia*-suhdetta ei ole pelastusta. Koska Kristuksen kirkko myös rakentuu *koinonialle*, looginen seuraus on se, että Kirkon yhteydessä olemisella ja pelastuksella on suhde. Tämä taas asettaa reunaehdoja sille, mihin me *koinonian* ja kirkon rajat asetamme.

Eriytymisen ja relaation välttämättömyys tai ensisijaisuus ykseydelle avaa mielenkiintoisia näkymiä kirkon ykseyden ja legitiimin erilaisuuden väliseen rajapintaan. Jos kirkon ykseys perustuu moneudelle, ei sen enää välttämättä tarvitsekaan rakentua yhtäläisyydelle rajatussa joukossa perusehtoja. Kirkkojen erilaisuudesta voi tulla täydentävää rikkautta, jota ilman ei ole ykseyttä.

Yksi selkeä piirre *koinoniassa* Kirkko-asiakirjassa on *koinonia*-suhteen dynaaminen luonne. *Koinonia* voi kasvaa tai vähetä, rikkoutua ja korjaantua.¹¹ Se voi myös olla kvaliteeteiltaan erilaista. Esimerkiksi

Israelin kansan ja Jumalan liittosuhdetta kuvataan *koinoniana*. Kirkon suhde Jumalaan Kristuksen työn seurauksena on yhtäältä liittosuhteen jatkumo ja toisaalta jotain täysin uutta.¹² Kolminaisuuden sisäinen *koinonia*-suhde ei tietenkään voi vähetä tai kasvaa. Dynaamisuuden on ymmärrettävä koskevan vain Jumalan ja kirkon tai ihmisen välisiä sekä ihmisten keskinäisiä suhteita. *Koinonia*-suhteen dynaaminen luonne saa kysymään, mihin kohtaan kirkot voivat piirtää toinen toisistaan erottavat rajat? Kuinka paljon *koinoniaa* on tarpeeksi? Riittääkö se, että edes jonkinlainen suhde on olemassa? Vai piirretäänkö rajat johonkin ”aste-eroon” ja millä perusteilla? Vai vaaditaanko täysi *koinonia*-suhde ja voidaanko sellaista edes saavuttaa ennen paruusaa? Nämä kysymykset kytkeytyvät suoraan ykseyden perusehtoihin ja siihen, miten ne ymmärretään.

4. Ykseyden perusehdot

Monissa ekumeenisissa dialogeissa on etsitty ja lisätty ykseyden perusehtoja. Eri dialogeissa näyttäisi olevan hyvin samansuuntaisia arvioita siitä, mikä on välttämätöntä ykseydelle. Ekumeenisen liikkeen kannalta keskeisin ja vaikutukseltaan mittavin on ollut New Delhissä kokoontuneen KMN:n kolmannen yleiskokouksen ykseyslausuma:

We believe that the unity which is both God's will and his gift to his Church is being made visible as all in each place who are **baptized** into Jesus Christ and confess him as Lord and Saviour are brought by the Holy Spirit into one fully committed fellowship, holding the one **apostolic faith preaching the one Gospel**, breaking the **one bread**, joining in **common prayer**, and having a **corporate life** reaching out in **witness and service** to all and who at the same time are united with the whole Christian fellowship in all places and all ages in such wise that **ministry and**

10 *Participation teoksessa Religion: Past & Present - Encyclopedia of Theology and Religion*, 2011, s. 559–560.

11 Esim. Kirkko, luku III.

12 Kirkko, 17.

members are accepted by all, and that all can **act and speak together** as occasion requires for the tasks to which God calls his people.¹³

New Delhin yleiskokous listasi perusehdoiksi kas- teen, apostolisen uskon, evankeliumin julistami- sen, ehtoollisen, yhteisen rukouksen, yhteisen elämän todistuksessa ja palvelussa, viran ja jäsen- ten tunnustamisen sekä mahdollisuuden puhua ja toimia yhdessä tarvittaessa. Nämä perusehdot toistuvat tästä eteenpäin eri dokumenteissa hyvin samankaltaisina.

Myös *Kirkko: Yhteistä näkyä kohti* -asiakirjassa lue- tellaan perusehtoja. Asiakirja lainaa tässä kohtaa Kirkkojen maailmanneuvoston ja roomalaiskatoli- sen kirkon välistä dialogidokumenttia *The Church: Local and Universal*.

Matka kohti Jumalan lahjoittaman kirkollisen yhteyden täyttä toteutumista edellyttää, että kris- tilliset yhteisöt ovat yhtä mieltä kirkon elämän perusasioista "Kirkolliset elementit, joita vaadi- taan ekumeenisen liikkeen tavoitteena olevaan täyteen kirkolliseen yhteyteen näkyvästi yhdisty- neessä kirkossa ovat yhteys **apostolisen uskon** täyteydessä, **sakramentaalisessa elämässä**, yhdessä vastavuoroisesti **tunnustetussa viras- sa**, konsiliaaristen suhteiden ja **päätöksenteon rakenteissa** sekä yhteisessä **todistuksessa ja palvelussa** maailmassa" Nämä ominaisuudet luovat välttämättömän kehyksen, jonka sisällä voidaan ylläpitää ykseyttä oikeutetussa moninai- suudessa.¹⁴

Lainaukseen liittyy erikoinen piirre. Aiempien vä- liasiakirjojen ja valmistelumateriaalien pohjalta vaikuttaa siltä, että lainaus on lisätty vasta hyvin myöhäisessä vaiheessa prosessia. Näin se näyt- täytyy varsin päälle liimattuna, eikä ole täysin lin- jassa dokumentin muun sisällön kanssa. Muutoin dokumentti rakentuu kolmen perusehdon varaan:

uskon, sakramenttien ja viran. Tästä seuraa perus- tavanlaatuisia ongelmia. Laajat keskustelut pää- töksenteosta, todistuksesta ja palvelusta typistyvät keskusteluun virasta. Tämän lisäksi kirkko-proses- sin väliasiakirjat lähtivät keskusteluun virasta kaik- kien kristittyjen yhteisestä tehtävästä ja yleisestä pappeudesta, josta edettiin erityiseen virkaan. Kä- sitellessään ykseyden perusehtoja *Kirkko: yhteistä näkyä kohti* -dokumentti taas jättää keskustelun yleisestä virasta sivuun ja aloittaa suoraan erityi- sestä virasta. Näin erityisen viran ja toisaalta kirkon jäsenten rooli Jumalan ja kirkon välisessä partisi- patorisessa suhteessa jää epäselväksi. Väliasiakir- joissa ei myöskään esitetä uskoa, sakramentteja ja virkaa ykseyden perusehtoina. Usko ja sakramen- tit mainitaan *koinonia* luovina armonvälineinä ja muutoin puhutaan kirkollista elämää palvelevista Jumalan lahjoista ja resursseista.¹⁵ *Kirkko*-asiakirja tekee varsin pitkälle menevän väitteen kutsues- saan kaikkia kolmea uskoa, sakramentteja ja vir- kaa samalla tavalla kommuunion välttämättömik- si elementeiksi (*Essential elements of communion*). Muotoilut *essential* ja *elements* viittaavat molemmat ontologiseen tasoon, jolloin kyseisistä elementeis- tä tulee kommuunion "rakennuspalikat". Tämä taas kertoo teologiasta, jossa erityisellä viralla on uskoon ja sakramentteihin rinnastettava rooli Ju- malan ja kirkon välisessä ontologisessa suhteessa.

Anglikaanisen kirkkoyhteisön ja roomalaiskatolisen kirkon ARCIC-dialogin toisessa vaiheessa julkaistiin vuonna 1991 asiakirja *The Church as Communion*. Myös tämä asiakirja tarjoaa varsin tarkan listan yk- seyden perusehdoista.

The constitutive elements essential for the visible communion of the Church are derived from and subordinate to the common confession of Jesus Christ as Lord. In the picture of the Jerusalem church in the Acts of the Apostles we can already see in nascent form certain necessary elements

13 New Delhi, Report on the sections: Unity, §2, korostukset esitelmöitsijän.

14 Kirkko, 37. Suom. Minna Hietamäki. Korostukset esitelmöitsijän.

15 The Nature and Mission of the Church, §67.

of ecclesial communion which must be present in the Church in every age. In the light of all that we have said about communion it is now possible to describe what constitutes ecclesial communion. It is rooted in the **confession of the one apostolic faith**, revealed in the Scriptures, and set forth in the Creeds. It is founded upon one **baptism**. The one celebration of the **eucharist** is its pre-eminent expression and focus. It necessarily finds expression in shared commitment to the **mission** entrusted by Christ to his Church. It is a life of shared **concern for one another** in mutual forbearance, submission, gentleness and love; in the **placing of the interests of others above the interests of self**; in **making room** for each other in the body of Christ; in **solidarity** with the poor and the powerless; and in the **sharing** of gifts both material and spiritual (cf. Acts 2:44). Also constitutive of life in communion is acceptance of the same **basic moral values**, the sharing of the same **vision of humanity** created in the image of God and recreated in Christ and the common confession of the one hope in the final consummation of the Kingdom of God. For the nurture and growth of this communion, Christ the Lord has provided a **ministry of oversight**, the fullness of which is entrusted to the episcopate, which has the responsibility of maintaining and expressing the unity of the churches.¹⁶

Mielenkiintoista on, että ARCIC-neuvottelut sisällyttävät näihin "konstitutiivisiin elementteihin" käytännön toimia ja asenteita sekä yhteiset perusarvot. Erityisesti näinä aikoina, kun moraalikysymykset näyttävän jakavan kirkkoja niin toinen toisistaan kuin sisäisestikin, tämä on varsin merkittävä kirjaus. Kannattaa kiinnittää huomiota myös siihen, ettei sekä anglikaanisen kirkkoyhteisön että katolisen kirkon identiteetille keskeisen kaitsennan viran sanota konstituoivan kommuuniota. Dokumentin mukaan kaitsennan virka on annettu kommuunion vaalimiseksi ja sen kasvun edistämiseksi ja sen tehtävä on ylläpitää ja ilmaista kirkkojen ykseyttä.

Tässä dialogissa meidän on varmasti mielekästä myös luoda katsaus kansainväliseen luterilais-ortodoksiseen dialogiin. Vaikka dialogi on käsitelty laajasti kirkko-oppia usealla neuvottelukierroksella, eksplisiittisesti näkyvän ykseyden peruseitoja ei ole listattu. Lähimmäksi kuitenkin tulee lausuma kirkon olemuksesta, jossa käsitellään kirkkoa jumallaisena ja inhimillisenä todellisuutena:

Being divine, the Church also is sustained by the love of the Father and is filled with the Holy Spirit, who sanctifies all people belonging to the Church and, through them, the entire creation. Being human, the Church comprises all who share one **faith**, one **baptism**, and one **Eucharist**, making them "the body of Christ and individually members of it" (1 Corinthians 12:27). The relationship of each member to Christ, who is the head of the body, is facilitated by the **structure** that he has given to his body. All those who are joined to him must be part of his body and it is impossible for one part of the body to be separated from the rest of the body (Ephesians 4:15–16).¹⁷

Kirkon inhimillinen todellisuus koostuu kaikista, jotka jakavat yhden uskon, yhden kasteen ja yhden ehtoollisen. Kristus on antanut kirkolleen rakenteen, joka ylläpitää jäsenten ja Kristuksen suhdetta. Irrallaan muista ei voi olla yhteydessä Kristukseen.

Aavistuksen toisenlaisen listan antaa vuonna 1993 Santiago de Compostelassa kokoontuneen *Faith and Order* -komission maailmankonferenssin raportti. Santiagon maailmankonferenssi tunnetaan erityisesti siitä, että sen myötä *koinonia*-ekklesiologia vakiinnutti asemansa ekumeenisessa liikkeessä.

Koinonia as the all-encompassing goal of reflecting God's intention for humankind lies ahead of the churches. This communion with Christ and with one another entails:

16 ARCIC II: *The Church as Communion*, 1991, §44–45. Korostukset esitelmöitsijän.

17 *Lutheran-Orthodox Joint Commission, Common Statement E. The Nature, Attributes and Mission of the Church*, E1, §3. Risto Saarinen ylläpitää verkkoarkistoa neuvotteluista osoitteessa: <https://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/lutheran-orthodox-dialogue/> (lainattu 26.2.2019). Korostukset esitelmöitsijän.

- a) **being rooted together in faith** which is complete trust in the Triune God, changing life from within (e.g. Rom. 4);
- b) **receiving and sharing the apostolic teaching, communion in prayer and breaking of bread** in koinonia (Acts 2:42);
- c) **authentic discipleship partaking in the sufferings of Christ** and modelled upon his example, which never forgets the self-giving of Christ (Phil. 3:10; 2 Cor. 4:7–11; 1 Pet. 4:13, 5:1);
- d) **a sense of justice and compassion**, a sharing in one another's joys, sorrows and sufferings (2 Cor. 1:6–7; Heb. 10:33);
- e) **the courage to struggle for truth** when necessary even at the expense of comfort and peaceful unanimity (Gal. 2:5);
- f) **serving one another in love and mutual receiving and giving** of material and spiritual gifts (Rom. 15:26–27; 2 Cor. 8:1–15; Gal. 5:13);
- g) **the preaching of the Gospel** to the whole humanity (Matt. 28:19–20; Acts 2:14ff.);
- h) **care for the harmony of God's creation** (Col. 1:14–18; Rom. 8:19–21);
- i) **looking forward towards sharing in a glory** that will come when all things will be brought to ultimate koinonia (Rom. 8:7; 1 Cor. 15:27f.; Eph. 1:10; Col. 1:19–20).

We refuse to be satisfied with our partial experience of koinonia. We are impelled to seek to manifest that koinonia which is God's gift and his urgent calling to the Church as a sign of God's intention for humankind in the context of a world which knows the pain of the brokenness of community.¹⁸

Santiagon listaus lähtee siitä, millaista kirkon yhteiselämä kommuuniossa on. Tässä listassa voi huomata myös asenteita, ja kokemuksia. Ykseys on

laajempi todellisuus kuin yhteys käsityksissä, toimituksissa tai organisaatioissa.

Eri ykseyden perusehtojen listoja tarkastellessa on huomionarvoista, että listattuja asioita on käsitelty hyvin erilaisin termein. Tämä taas voi viitata eroihin taustalla vaikuttavassa kirkkokäsityksessä. Onkin siis syytä, itse listojen sisällön lisäksi, tarkastella myös termejä, joita näissä yhteyksissä käytetään. Ensiksikin on hyvä kysyä "minkä"? Puhutaanko esimerkiksi ykseydestä (joka on Jumalan lahja ja tahto), näkyvästä ykseydestä, *koinoniasta*, näkyvästä kommuuniosta. Vaikka ero voi olla pieni, antavat eri termit viitteitä erilaisesta ymmärryksestä siitä, millaiseksi Jumalan ja kirkon välinen suhde ymmärretään. Toiseksi tulee tarkastella sitä, mitä termit ovat: ehtoja, merkkejä, konstitutiivisia elementtejä, osia, jotain jotka "tekevät näkyväksi" ja niin edelleen. Tämä tarkastelu osoittaa millä tavalla mainitut asiat liittyvät Jumalan ja kirkon suhteeseen ja samalla antaa myös viitteitä siitä, mitä Jumalan ja kirkon välisen suhteen olemus on. Ja vielä on kysyttävä, viitataanko yhteiseen ymmärrykseen, jaettuun praksikseen, aitouden tunnustamiseen tai esimerkiksi samaan organisaatioon. Näillä kaikilla on mittava ero siinä, millaiseksi näkyvä ykseys käytännössä ehtojen perusteella muodostuu.

5. Konsensus

Puhuttaessa yhteisymmärryksestä tai konsensuskäsityksestä on syytä tiedostaa, että on erilaisia käsityksiä siitä mitä konsensusella tarkoitetaan tai millainen konsensus katsotaan välttämättömäksi kirkon ykseydelle. Ei siis ole kyse vain yhteisymmärryksestä tietyissä asioissa, vaan myös yhteisymmärryksen laadusta. Minna Hietamäki erittelee väitöskirjassaan ansiokkaasti erilaisia konsensuskäsityksiä, joita on nähtävissä ekumeenisissa dialogidoku-

¹⁸ On the way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Faith and Order paper No. 166, Thomas F Best & Günther Gassmann (toim.) (Geneve: WCC Publications, 1994). Korostukset esitelmöitsijän.

menteissa.¹⁹ Tutkimuksensa keskeinen kysymys on, voiko konsensus pitää sisällään monimuotoisuutta. Ykseyden perusehtoja tarkasteltaessa ensimmäinen ratkaisu tavallisesti on, että kirkon elämä jakaantuu ykseyden kannalta välttämättömiin ja ei välttämättömiin puoliin. Esimerkiksi niin, että ykseys opissa on välttämätöntä, mutta tavoissa ja jumalanpalveluselämässä yhdenmuotoisuus ei. Tämä kuitenkin johtaa nopeasti epäjohdonmukaisiin ratkaisuihin. Mikä merkitys ykseyden kannalta merkityksettä asioille kirkon elämässä jää? Eivätkö kirkon oppi ja sen jumalanpalveluselämä ole tiiviissä yhteydessä? Pelkkä jako välttämättömiin ja ei-välttämättömiin jää turhan kategoriseksi, eikä siitä lopulta ole hyötyä ykseyden etsimisessä.

Onko muita mahdollisuuksia etsiä konsensusta, jotka johdonmukaisesti silloittaisivat ykseyden ja monimuotoisuuden? Hietämäki esittelee dialogien pohjalta useampia. Yksi tapa on erottaa opin muotoilu ja merkitys/kohde toisistaan. Tässä mallissa sama oppi voidaan ilmaista eri muotoiluina. Dialogiosapuolet saattavat todeta puhuvansa samasta asiasta, mutta eri termein tai käsittejärjestelmin.²⁰ Moninaisuutta opissa voidaan myös legitimoida arvottamalla eri oppeja hierarkkisesti. Peruskonsensus-mallissa dialogiosapuolet etsivät yksimielisyyttä perustavanlaatuisimmissa kysymyksissä. Muu erimielisyys on hyväksyttävää, jos se ei ole ristiriidassa saavutetun peruskonsensuksen kanssa.²¹ Konsensuksesta voidaan etsiä myös riittävää yksimielisyyttä. Dialogiosapuolet saattavat todeta, että vaikkei täyttä konsensusta ole löytynyt, voidaan lähtemisen katsoa riittävän siihen, ettei eroja enää pidetä kirkkoja erottavina. Konsensuksen etsintä voi johtaa myös kysymään, ovatko kaikki kirkkojen väliset erot nähtävä negatiivisena. Useissa dialogeissa etsitään yhtäläisyyksiä, mutta erot värittyvät

haitallisina piirteinä kirkon ykseydelle. Onko kuitenkin mahdollista nähdä eroavaisuudet toisiaan täydentävänä positiivisena rikkautena kirkon elämässä? Voiko näin olla myös opillisissa asioissa? Nämä kysymykset toki jättävät ilmaan sen, miten erottaa hyödyllinen täydentävä ja haitallinen erottava monimuotoisuus.

6. Aikaperspektiivi

Viides, ja viimeinen näkökulma ennen yhteenvetoa liittyy aikaperspektiiviin. Eri teologioiden ja osin kirkkokuntien käsityksissä on eroa siinä, millaisesta aikaperspektiivistä Kirkon ykseyttä ja sen perusehtoja tarkastellaan. Perinteisesti on katsottu, että kirkon apostolisuuden/autenttisuuden takaa Jeesuksen ajoista nykypäivään välitetty muuttumaton oppi ja katkeamaton viran seuraanto. Näin aikaperspektiivi kurottautuu taaksepäin, totuuden verifiointi tulee menneisyydestä. Tämä on johtanut myös ylikorostuneeseen viran seuraannon tarkkailuun, kätkenpäällepanemisen ketju ja väittelyt sen eheydestä ovat aika ajoin jättäneet varjoonsa apostolisen opin ja kirkon elämän merkityksen.

Ortodoksiteologi John Zizioulas argumentoi edellistä vastaan kirjassaan *Being as Communion*.²² Zizioulasille kirkkoa ei Kristuksen kirkkona verifioi jatkuvuus menneisyydestä, vaan se kuinka kirkon elämä tässä ajassa heijastaa tosi kommuuniota. Zizioulasin mukaan Kolminaisuus saa olemuksensa kommuuniosta, suhteessa olemisesta. Isä on isä nimenomaan suhteessa Poikaan. Kolminaisuuden ykseys tai persoonat eivät ole ensisijaisia vaan persoonien (perikoreettinen) suhde on ykseyden ja persoonien välttämätön edellytys. Kolminaisuuden sisäinen hierarkia rakentuu Isän primaatille. Kirkko

19 Hietämäki, 2008.

20 Selkein ja pisimmälle viety esimerkki tästä tavasta löytyy Leuenbergin sopimuksesta, mutta merkityksen ja muotoilun erottamista on käytetty myös esim. luterilais-katolisissa ja anglikaanis-katolisissa neuvotteluissa.

21 Luterilais-katolilainen Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta ja sen perustalle rakennetut dialogit ovat hyvä esimerkki peruskonsensuksesta.

22 Zizioulas, 1985.

taas rakentui Jeesuksen ja apostolien yhteydelle ehtoollispöydässä. Piispa ja papisto muodostavat vastaavan ehtoollisen ympärille rakentuvan kommuunion. Yhteys toteutuu Pyhän Hengen kautta ja ehtoollispöydän ympärillä ja rakentuu piispan ja papiston hierarkiassa. Näin ollen keskeistä on viran hierarkia, joka toteutuu ehtoollisliturgiassa tässä ja nyt.

Protestanttisissa ja anglikaanisissa kirkkoissa on korostettu myös eskatologista näkökulmaa. Vaikka kristityt ovat tässä ajassa ja maailmassa hajallaan, tulevassa Jumalan valtakunnassa Kristus lopulta yhdistää meidät. Tätä ajatusta on käytetty muun muassa perustelemaan sitä, miksi ehtoollista jaetaan myös muiden kirkkojen jäsenille. Ehtoollinen on taivaallisen juhlan esimakua tässä maailmassa ja siksi kuuluu kaikille kastetuille kristityille, jotka ovat osalliset myös taivaallisesta juhla-ateriasta.²³ Näin ollen kirkkoa ja sen rajoja ei ensi sijassa määritä menneisyys tai nykyhetki, vaan eskatologinen lupaus.

Kirkko-asiakirja käsittelee myös aikaperspektiiviä luvun kolme ensimmäisessä alaluvussa ”Jo nyt mutta ei vielä”. Sen mukaan kirkko ”on eskatologinen todellisuus, joka jo ennakoii Jumalan valtakuntaa, mutta ei vielä toteuta sitä täydellisesti.”²⁴ Asiakirja toteaa myös, että kirkko on ”uskovien yhteisö, joilla on henkilökohtainen suhde Jumalaan. Tällaisena kirkko on jo nyt Jumalan tahtoma eskatologinen yhteisö.”²⁵ Asiakirja jatkaa luettelemalla merkkejä siitä että ”uusi elämä Jumalan yhteydessä on tosiasiallisesti toteutunut.”²⁶ Nämä merkit ovat pitkälti samoja kuin toisaalla luetellut ykseyden perusehdot:

”apostolien uskon vastaanottaminen ja jakaminen, kaste, eukaristisen leivän murtaminen ja jakaminen, rukoileminen toisten kanssa ja toisten puolesta ja maailman hädän vuoksi, toisten palveleminen rakkaudessa, osallistuminen toinen toistensa iloihin ja suruihin, aineellisen avun antaminen, hyvän sanoman julistaminen ja siitä todistaminen lähetyksessä sekä yhteinen työ oikeudenmukaisuuden ja rauhan puolesta.”²⁷

Huomionarvoista on, ettei tässä luettelossa ole mainittu erityistä virkaa.

Kirkko-asiakirja tuntee myös menneisyydestä verifioidun autenttisuuden. Käsitellessään uskoa ykseyden peruselementtinä asiakirja muistuttaa, kuinka kirkko on kutsuttu julistamaan uskoa, ”joka pyhille on kertakaikkisesti annettu” (Juud. 1:3) ja pysymään apostolien välittämässä opetuksessa.²⁸ Asiakirjassa ei kuitenkaan pohdita tarkemmin, mitä aikaperspektiivi ja ykseyden ehdot tarkoittavat kirkkojen väliselle *koinonialle*.

7. Yhteenveto

Kaikki aiemmin sanottu risteää muutamassa kysymyksessä. Millaisin tavoin näkyvä/näkymätön reaatio (*koinonia*) ja ykseyden perusehdot suhteutuvat toisiinsa? Jos partisipaatio Jumalassa on kirkon ykseyden määräävä tekijä, voiko kirkon näkyvän ykseyden perusehdoiksi määrittää myös sellaisia tekijöitä, jotka eivät suoraan liity partisipaatioon? Mikä on kirkollisen viran ja/tai organisaation suhde partisipaatioon Jumalassa?

Seuraavaksi hahmottelen viisi mallia siitä, kuinka *koinonia* ja ykseyden perusehdot voidaan loogisesti

23 Tähän viittaa myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispainkokous perusteluissaan päätöksessä muiden kirkkojen jäsenten osallistumisesta ehtoolliseen.

24 Kirkko, 33.

25 Kirkko, 34.

26 Kirkko, 34.

27 Kirkko, 34.

28 Kirkko, 38.

järjestää. Mallit ovat spekulatiivisia, eivät suoraan perustu kenenkään yksittäisen teologin ajatteluun tai minkään kirkkokunnan käsitykseen. Niissä on kuitenkin yhtymäkohtia edellä mainittuihin. Lista ei todennäköisesti ole myöskään täysin kattava. Tapoja yhdistää nämä periaatteet on varmasti useampiakin.

Ensimmäisessä mallissa näkyvällä kirkolla ja näkymättömällä kirkolla ei ole suoranaista suhdetta. Näkymätön *koinonia*-suhde Jumalaan ja kirkon sisällä, ihmisten välillä, vaikuttava *koinonia* ovat identtisestä termistä huolimatta eri asioita. Ykseyden perusehdoilla on vain vähän merkitystä, keskeistä on ihmisen ja Jumalan välinen suhde. Tällä mallilla on yhtymäkohtia vapaiden suuntien ymmärrykseen.

Näkyvän ja näkymättömän kirkon erottamalla voidaan päästä myös malliin, jossa ykseyden perusehdot ovat välttämättömiä, mutta vain näkyvälle ykseydelle. Näkymätön ykseys ja näkyvä ykseys eivät ole vuorovaikutussuhteessa, mutta näkymätön ykseys on elettävä todeksi, tehtävä näkyväksi perusehtojen kautta. Tämä toinen malli vastaa modernin ekumeenisen liikkeen alkuvaiheen käsityksiä.

Kolmas malli, monin tavoin ensimmäiselle vastakkainen, rakentuu ajatukselle näkyvän ja näkymättömän *koinonian* ykseydestä. Ykseyden perusehdot ovat *koinonian* elementtejä, jotka määrittävät sekä näkyvää että näkymätöntä *koinoniaa*. Mikäli tässä mallissa kirkon virka, hierarkia ja/tai organisaatio katsotaan kuuluvaksi elementtien joukkoon, tulevat ne määrittämään myös näkymätöntä *koinoniaa*. Loogisesti tämä malli johtaa siihen, ettei näkyvän kirkon rajojen ulkopuolella ole kristittyjä tai pelastusta. Tämä malli vastaa keskiaikaisen katolisen kirkon ja kaikkein tiukimpien ortodoksien käsitystä.

Neljännessä mallissa ykseyden perusehtojen välillä tehdään eroja siinä, miten ne suhteutuvat näkymättömään *koinoniaan*. Osan perusehdoista (esim. uskon ja sakramenttien) katsotaan vaikuttavan sekä näkyvän että näkymättömän *koinonian* tasalla,

kun taas osa perusehdoista (esim. virka) luovat kirkon keskinäistä yhteyttä, mahdollistavat kirkon toiminnan tai olemassaolon, mutta eivät ole osa partisiipatorista suhdetta Jumalaan samalla tavalla kuin ensin mainitut. Malli saa erilaisia tulkintoja riippuen siitä, katsotaanko näkyvällä tasalla vaikuttavien perusehtojen kuitenkin vaikuttavan ulossulkevasti näkymättömiin perusehtoihin. Tämän ajattelun voi nähdä taustalla niissä asiakirjoissa, jotka ykseyden/*koinonian* perusehtojen listauksissa erottavat kirkon viran omaksi kategoriakseen.

Viidennessä mallissa korostuu *koinonian* dynaamisuus. *Koinonia*-suhde voi kasvaa, olla intensiteetiltään ja mahdollisesti kvaliteetiltaan erilaista. Ykseyden perusehdot ovat partisiipatorisen suhteen elementtejä, jotka nekin voivat olla täydempiä tai vaillinaisia. Perusehdot myös rajaavat näkyvää kirkkoa. Kristittyjä ja pelastukseen riittäviä elementtejä voi kuitenkin olla myös näkyvän kirkon ulkopuolella. Malli vastanee Vatikaanin toisen kirkolliskokouksen jälkeistä roomalaiskatolista käsitystä. Mallin ongelmana on vaikeus perustella teologisesti miksi historiallisten käänteiden muovaamat kirkkokuntien rajat ovat päteviä. Jos näkyvän kirkon ulkopuolella on *koinoniaa*, millä perusteilla voidaan rajata kristittyjä esimerkiksi ehtoollisyhteyden ulkopuolelle?

8. Lopuksi

Kysymys kirkon ykseyden perusehdoista on välttämätön kirkkojen etsiessä näkyvää ykseyttä. Neuvotteluissa on kuitenkin syytä ymmärtää, että ykseyden perusehdot voidaan ymmärtää monin eri tavoin. Se miten perusehdoista puhutaan vaikuttaa siihen, millaisesta ykseydestä puhumme. Kysymys näkyvän ja näkymättömän ykseyden suhteesta liittyy elimellisesti perusehtoihin. Merkitystä on myös sillä, kuinka ymmärrämme konsensuksen ja miten suhtaudumme kirkkojen välisiin eroihin. *Koinonia*-ekkesiologia partisiipatorisena suhteena Jumalaan vaikuttaa myös siihen, mitä perusehdoilla tosiasias-

sa tarkoitamme ja mitä loogisia johtopäätöksiä niiden pohjalta seuraa. Tähänastisissa ekumeenisissa dialogeissa ei mielestäni ole kiinnitetty tarpeeksi huomiota tähän dynamiikkaan.

Kirjallisuus

2013 The Church: Towards a Common Vision, Faith and Order Paper No. 214 (Geneve: WCC). Kirkko: Yhteistä näkyä kohti, Suomen Ekumeenisen Neuvoston Julkaisuja CII, suom. Minna Hietämäki, suom. kielisen laitoksen toim. Tomi Karttunen & Heikki Huttunen (Helsinki: SEN/Kirkkohallitus).

2005 The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement, Faith and Order Paper No. 198 (Geneve: WCC).

1998 The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement, Faith and Order Paper No. 181 (Geneve: WCC).

AFANASIEV, NICHOLAS

1971 The Church of the Holy Spirit, engl. käänös Vitaly Permiakov, 2007 (Indiana: University of Notre Dame).

ARENAS, SANDRA

2011 Merely Quantifiable Realities? The 'Vestigia Ecclesiae' in the Thought of Calvin and its Twentieth-Century Reception, teoksessa John Calvin's Ecclesiology, Eddy van der Borgh & Gerard Mannion (toim.) (Lontoo: T&T Clark), s. 69–89.

CONGAR, YVES

1982 Diversity and Communion, engl. käänös John Bowden, 1984 (Lontoo: SCM Press)

DOYLE, DENNIS M.

2000 Communion Ecclesiology: Visions and Versions (New York: Orbis).

DULLES, AVERY

2002 Models of the Church, Expanded edition (New York: Image).

FUCHS, LORELEI F.

2008 Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology (Michigan: Eerdmans)

HAMER, JEROME

1962 The Church is a Communion, engl. käänös Ronald Matthews, 1964 (New York: Sheed and Ward)

HIETAMÄKI, MINNA

2008 Agreeable Agreement: An Examination into the Ecumenical Quest for a solid Consensus in Light of Bilateral Doctrinal Dialogues among Anglicans, Lutherans and Roman Catholics (Helsinki: Helsingin Yliopisto, väitös)

Institute for Ecumenical Research Strasbourg

1990 Communio/Koinonia: A New Testament - Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance (Strasbourg: Institute for Ecumenical Research).

KINNAMON, MICHAEL (TOIM)

2016 The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices 2nd ed. (Geneve: WCC)

MEYER, HARDING

1999 That All May Be One: Perceptions and Models of Ecumenicity, engl. käännös William G. Rusch (Cambridge: Eerdmans).

PANIKULAM, GEORGE

1979 Koinonia in the New Testament (Rooma: Biblical Institute Press)

REUMANN, JOHN

1994 Koinonia in Scripture: Survey of Biblical Texts, kirjassa On the Way to Fuller Koinonia, Official Report of the Fifth World Conference on Faith And Order, Faith and Order Paper No. 166, Thomas F. Best & Günther Gassmann (toim.), s. 37–69.

SAGOVSKY, NICHOLAS

2000 Ecumenism, Christian Origins and the Practice of Communion (Cambridge: Cambridge University Press).

VOLF, MIROSLAV

1998 After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. (Michigan: Eerdmans)

WOOD, SUSAN

1994 Ecclesial Koinonia in Ecumenical Dialogues, One in Christ 30:2, s. 124–145.

ZIZIOULAS, JOHN

1985 Being as Communion (SVS press)

Jumalan lähetys: Georg Friedrich Vicedomin missio Dei -mallin rakenne ja ekumeeninen konteksti

Timo-Matti Haapiainen

Tutkimuksen kohde

Vuonna 2014 hyväksytty väitöskirja esittelee missio Dei -teologian varhaisena kehittäjänä ja esittelijänä tunnetuksi tulleen saksalaisen lähetystyöntekijän ja teologin Georg Friedrich Vicedomin (1903–1974) missio Dei -mallin keskeiset sisällöt. Vicedomin välittömänä taustana on 1900-luvun jälkipuoliskon ekumeeninen lähetysteologia. Tutkimuksen metodina toimii systemaattinen analyysi ja lähdeaineistona Vicedomin julkaistu tuotanto.

Georg Friedrich Vicedom syntyi maanviljelijäperheeseen Unterrimbachissa eteläisessä Saksassa. Vuodet 1922–1929 hän opiskeli Neuendettelsaun lähetyskoulussa ja Hampurissa, minkä jälkeen hän toimi lähetystyöntekijänä Uudessa-Guineassa kevääseen 1939 asti. Palattuaan Saksaan Vicedom keskittyi aluksi tutkimustyöhön, mutta palveli myös Saksan armeijassa länsirintamalla ja päätyi sotavangiksi. Sodan jälkeen hän toimi lähetystarastajana Neuendettelsaun lähetyksessä sekä luennoitsijana Neuendettelsaun seminaarissa ja Erlangenin yliopistossa. Vuonna 1956 hänet kutsuttiin Augustana Hochschulen uskontotieteen ja lähetysteologian professoriksi. Hän toimi myös monissa luottamus- ja asiantuntijatehtävissä lähetysten alalla kotimaassaan ja kansainvälisissä yhteisöissä. Vuonna 1950 Dubuquen seminaari myönsi hänelle teologian kunniatohtorin arvon ja Marburgin yliopisto uskontotieteen kunniatohtorin arvon.

Vicedomin tunnetuin teos on vuonna 1958 julkaistu *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission I*. Muita laajempia teoksia ovat muiden muassa postuumisti vuonna 1975 julkaistu *Actio Dei: Mission und Reich Gottes*, joka on nähtävissä *Missio Dei*in jatko-osana, aikansa lähetysteologiaan pureutuva *Mission in ökumenischen Zeitalter* sekä maailmanuskontoja käsittelevät *Die Mission der Weltreligionen* ja *Jesus Christus und die Religionen der Welt*. Vicedom kirjoitti lisäksi monia lyhyitä itsenäisiä teoksia ja artikkeleita.

Vicedom mainitaan usein, kun missio Dei -käsitteen kehittymiseen viitataan. Varsin usein viittauksen kohteena on Vicedomin *Missio Dei* -opus tai joku siihen viittaava toissijainen lähde. Tällöin ei Vicedomin ajattelua avata laajemmin ja huomaamatta jää se kehitys, joka tapahtui Vicedomin omassa tavassa ymmärtää missio Dei. Tutkimukseni esittelee tuota kehitystä ja paikkaa näin aukkoa aikaisemmissä käsityksissä.

Mission ja kriisien vuosisata

Vicedom eli ja toimi aikana, joka piti sisällään sekä suuria toiveita että musertavia kriisejä. 1800- ja 1900-lukujen taite oli optimismin aikaa sekä yleisesti että kristillisen lähetysten alueella. Kaksi maailmansotaa ja niitä seurannut, maailmaa ide-

ologisiin blokkeihin jakanut kylmä sota olivat isku kehityskolle ja ohjasivat monet länsimaiden kristityt itsetutkisteluun, olihan varsinkin ensimmäisen maailmansodan painopiste Euroopassa ja keskeiset osapuolet valtioita, joissa kristinusko oli merkittävässä asemassa. Kristityt tappoivat kristittyjä tahdilla, joka oli teknisen ja taktisen kehityksen vuoksi ennen näkemätöntä. Toinen maailmansota ja sitä edeltänyt kansallissosialistien valtaannousu Saksassa vaikuttivat myös radikaalisti siihen ympäristöön, jossa Vicedom eli ja työskenteli.

1900-luku oli toisaalta vuosisata, jolloin kristinuskon voitiin todeta tulleen aidosti maailmanlaajuisiksi ilmiöksi – levisipä sen kultti NASA:n kuuohjelman myötä myös toiselle taivaankappaleelle. Kristinusko levisi voimakkaasti, ja sen painopiste siirtyi kohti etelää ja itää. Läntisen kolonialismin murtuminen antoi tilaa äänille, joita ennen ei ollut kuultu. Lähetystyö joutui uudenlaisten haasteiden eteen. Tämä edellytti uudistumista siinä missä sotiin kaltaiset kriisitkin.

Vicedomilla käsitteen missio Dei käyttöön ottaminen liittyi läntisen lähetyksen kriisin toteamiseen ja kirkon missionaarista itseymmärrystä rajoittaneen kristikuntamallin kritisoimiseen. Niin sanottua konstantinolaista käännettä ja germaanisten kansojen kristillistämistä seurannut ajatus kristikunnasta, jossa kirkko ja hallitsijat elävät vahvassa, symbioottisessa suhteessa, oli elänyt länsimaissa eri muodoissaan toistatuhatta vuotta. 1900-luvulla kritiikki sitä vastaan voimistui sekä vanhan kristikunnan sisällä että ulkopuolella. Vaikka kristikuntamalli ei elänyt täydellisessä muodossaan pitkään, jos ollenkaan, sen jäljet ovat ulottuneet kauas.

Vicedom kiinnitti kritiikissään huomiota kristikuntamallista nouseviin länsimaisen lähetyksen piirissä vaikuttaneisiin motiiveihin. Lähetystä olivat ohjanneet muun muassa kulttuuriseen ylemmyydetuntoon perustuvat motiivit ja kirkkokuntien välisiä eroja korostaneet tunnustukselliset motiivit. Nämä ihmislähtöiset ja -keskeiset perusteet tuli korvata

Jumala-keskeisellä käsityksellä missiosta. Tähän missio Dei -käsitteen löytyminen antoi mahdollisuuden.

Taustavaikuttajat

Missio Dei historiassa nostetaan usein esille Karl Barthin esitelmä vuoden 1932 Brandenburgin lähetyskonferenssissa. Esitelmässään Barth viittasi Jumalaan mission perimmäisenä lähtökohtana, vaikka ei käyttänytkaan käsitettä missio Dei. Barth oli tärkeä vaikuttaja myös Vicedomin ajattelun takana, ja Vicedom oli tästä itsekin tietoinen. Hänen kriisinteologinen perusvireensä, Jumala- ja Kristus-keskeisyytensä sekä tapansa korostaa Jumalan suvereenia itseilmoitusta periytyivät Vicedomin missio Dei -malliin.

Barthin teologiaa toivat missiologiseen keskusteluun muiden muassa Karl Hartenstein ja Hendrik Kraemer. Hartenstein kehitteli Barthin ja Oscar Cullmannin ajattelun pohjalta Jumala-keskeistä missiologista mallia, joka aukoi tietä missio Dei -käsitteen läpimurrolle. Hartenstein itse käytti termiä missio Dei jo vuonna 1934 eräässä artikkelissaan. Laajemmin hän alkoi käyttää käsitettä Willingenissä vuonna 1952 pidetyn Kansainvälisen lähetysneuvoston konferenssin jälkeen. Kraemerin Jumalan ilmoitusta korostava raamatullinen realismi ja kritiikki niin sanottua kristikuntamallia kohtaan ovat löydettävissä Vicedominkin ajatusten taustalta.

Kristus-keskeisyys

Missio Dei -malli liitetään usein kolminaisuusoppiin. Missio Dei -käsitteen käyttöönoton on katsottu avanneen tietä trinitaarille käsitykselle missiosta tai jopa luoneen trinitaarisen perustan lähetysteologialle. Vicedomin missio Dei -mallissa trinitaarinen aines avautuu vahvan Kristus-keskeisyyden kautta.

Vicedomin mallissa Jumalan pelastavan mission ytimessä on Jeesus Kristus, joka korjaa syntiinlankeemuksessa rikkoutuneen yhteyden Jumalan ja ihmisen välillä. Karl Barthin tavoin Vicedom korostaa Jumalan ja ihmisen perustavanlaatuista erilaisuutta ja erillisyyttä. Niin pelastusta ennen kuin pelastuksen jälkeen Jumala ja ihminen ovat täysin erilaisia ja erillisiä. Vicedom kuvaa Luojan ja luodun suhdetta usein negatiivien avulla sen sijaan, että käyttäisi analogioita tai positiivisia määritelmiä. Luotu ei ole virrannut ulos luojastaan, luotu ei palaa osaksi luojaansa eikä luotu ole luojaansa vastavoima. Luojan ja luodun suhteen kuvaamisessa – samoin kuin kirjoituksissaan muutenkin – Vicedom saattaa verrata kristillisen ilmoituksen antamaa kuvaa muiden uskontojen käsityksiin todellisuudesta. Negaatioilla hän tekee rajaa sekä kristinuskon sisällä että sen ulkopuolella vaikuttaviin käsityksiin.

Jumalan ja ihmisen välisen eron rinnalla Vicedom korostaa näiden välistä suhdetta. Hän näkee uskonnollisuuden olevan osa ihmislajeja. Kansat ja kulttuurit näyttävät kehittävän jonkinlaisen uskonnollisen järjestelmän, mutta luodulla ei ole kykyä saavuttaa omin voimin oikeaa käsitystä luojastaan. Tarvitaan Jumalan itseilmoitusta, jotta ihmisen käsitys Jumalasta voisi olla oikea. Tämä itseilmoitus tapahtuu suhteessa, jossa ihminen on Jumalalle 'sinä'. Tässä suhteessa Jumala kertoo ihmiselle, kuka hän on, koska ihminen ei itse kykene tavoittamaan Jumalaa.

Sana ja sanallisuus ovat keskeisessä roolissa Vicedomin käsityksessä Jumalan itseilmoituksesta. Vicedom liittyy Barthin malliin ymmärtää Jumalan sana kolmitahoisesti: Jumalan sana on ensiksi Jumalan itseilmoitusta Jeesuksessa Kristuksessa, toiseksi Raamattuun kirjoitettua sanaa ja kolmanneksi Raamattuun perustuvaa julistettua sanaa. Julistuksen myötä Jumalan teoista tulee vaikuttavia tässä ja nyt.

Jumalan Pojan syntyminen ihmiseksi on Jumalan itseilmoituksen ja siten mission kannalta ratkaisevan

tärkeää. Jeesuksessa Kristuksessa Jumala on sekä lähettäjä ja lähetetty että ilmoittaja ja ilmoitus. Jeesuksessa Jumalan teot liittyvät tämän persoonaan. Vicedomin mukaan on mahdotonta erotella Jeesusta Kristusta ja Jumalan tekoja hänessä. Jeesuksessa Kristuksessa käy ilmi, kuka Jumala on ja miten hän toimii ihmisten pelastamiseksi.

Vicedomin määritelmä missio Deistä koki muutoksia 1950–1970-lukujen aikana. Hänen alkuperäinen mallinsa rakentui vahvasti Jumalan Pojan inkarnaation ympärille. Jumalan lähetys alkoi Pojan lähettämisessä. Kuuluisimmassa teoksessaan *Missio Dei* Vicedom laventaa missio Dein käsitettä jonkin verran. Jumala lähettää Poikansa ja Pyhän Hengen lisäksi myös muita asioita, niin persoonallisia kuin persoonattomia. Jumalan lähettämien asioiden ytimessä on erityinen missio Dei, joka alkoi Pojan lähettämisessä. Myöhemmissä teksteissään Vicedom palaa alkuperäiseen, kapeampaan tapaan tulkita missio Dei. Vaikka mallien välillä on eronsa, molemmissa malleissa Kristus-keskeisyys on ilmeinen.

Jumalan itseilmoituksen aikaansaama ihmisen kääntymys vaikuttaa Vicedomin mukaan sekä ihmisen Jumala-suhteeseen että suhteeseen muun luomakunnan kanssa. Kristus-keskeinen kääntymys johtaa uuteen tapaan nähdä Kolminaisuuden muut teot. Pelastuksen ytimessä on Jumalan ja ihmisen välinen suhde. Vicedom ottaa etäisyyttä ajatteluun, joka korostaa pelastuksen maailmansisäisiä näkökulmia tuonpuoleisen kustannuksella.

Jumalan mission trinitaarisuus avautuu Vicedomin mallissa Jeesuksessa Kristuksessa tapahtuvan Jumalan itseilmoituksen myötä. Isä ja Pyhä Henki tulevat tunnetuiksi Pojan kautta. Poika ilmoittaa Isän, ja Pyhä Henki jatkaa Pojan tekoja. Jeesuksen ristinkuoleman ja ylösnousemuksen myötä avautuu näkökulma luomisen universaaliuteen. Inkarnaatio, risti ja tyhjä hauta ovat Vicedomin ajattelussa historian keskus, josta käsin avautuu käsitys menneestä, nykyisyydestä ja tulevasta.

Kirkon ja lähetysten suhde

Vicedomin kritiikki sekä kristikuntamallia että pietististä lähetysajattelua kohtaan käy ilmi hänen tavassaan nähdä kirkon ja lähetysten suhde. Kristikuntamalli on usein johtanut pitämään lähetystä kirkon rajoilla tai kirkon ulkopuolella tapahtuvana toimintana. Pietistisessä lähetysajattelussa puolestaan lähetys on usein rajattu koskemaan vain osaa kirkon jäsenistä. Vicedomin missio Dei -mallissa kirkko on missionaarinen aina ja kaikkialla ilman maantieteellisiä, kulttuurisia tai muita rajoja. Lähetys on koko kirkon asia, eikä kirkko voi luopua siitä ilman, että se lakkaisi olemasta kirkko.

Vicedomin Missio Dei -teologia korostaa mission ensisijaisuutta kirkkoon nähden. Kirkko syntyy Jumalan oman mission myötä, kun maailmaan lähetetty Poika lähettää kirkon Pyhän Hengen voimassa kaikkialle. Kirkko on siis lähtökohtaisesti alisteinen lähetykselle pikemmin kuin lähetys kirkolle. Missio on kirkon perusta ja perustehtävä.

Kriisinteologinen uskon ja epäuskon raja on keskeinen tekijä, kun Vicedom määrittelee kirkon suhdetta missioon. Uskon ja epäuskon raja ei ole maantieteellinen raja, kuten kristikuntamallin pohjalta saatettiin ajatella. Se ei kulje myöskään kirkon rajoja pitkin kristittyjen ja ei-kristittyjen välillä, vaan myös kristittyjen sisällä. Jumalan itseilmoitus on kriisi sekä maailmalle että kirkolle itselleen. Vicedom näkee saksalaisten kirkkojen missionaarisuuden puutteen yhtenä syynä kansallissosialistien aiheuttaman tuhon taustalla. Kirkon aktiivinen missio olisi ollut tarpeen kansallissosialistisessa Saksassa, mutta siihen ei kyetty.

Vicedom korostaa johdonmukaisesti lähetysten myötä syntyneiden, iältään läntisiä kirkkoja nuorempien paikalliskirkkojen merkitystä Jumalan missiossa. Ne ovat mukana samassa Jumalan mis-

siossa kuin iältään vanhemmat kirkot ja siten tasavertaisia suhteessa muihin kirkkoihin. Ne eivät siis ole alisteisia muiden kirkkojen lähetykselle, vaan lähetysten täysivaltaisia subjekteja.

Kirkko on Vicedomin mallissa alisteinen missiolle. Toisaalta kirkko on missiolle välttämätön. Hän vastustaa sekä ajatusta missiottomasta kirkosta että kirkottomasta missiosta. Kristus-keskeinen, Jumalan historiallisiin pelastustekoihin sidottu ilmoitus määrittelee kirkon missiota. Tätä ilmoitusta palvelevat sana ja sakramentit, jotka Vicedom näkee kokonaisuutena kirkon yhtenä mission välineenä. Kirkko kasvaa ja määrittyy sanan julistamisen ja sakramenttien toimittamisen myötä. Tässä on nähtävissä jatkumoa Vicedomille keskeisen Neuendetelsaun lähetysten perustajan Wilhelm Löhen ajattelulle, jossa liturgialla oli keskeinen rooli.

Kirkollinen yhteys on merkittävä käsite Vicedomin missio Dei -mallissa. Jumalan pelastavan mission ytimessä on Jumalan itseilmoitus, joka korjaa yhteyden Jumalan ja ihmisen välillä. Osallistuesaan Jumalan missioon kirkko edistää yhteyttä julistamalla, kastamalla ja eukaristiassa. Kasteen ja ehtoollisen myötä kirkko saa näkyvän hahmon. Kirkon paikallisten ilmentymien välillä vallitsee universaali yhteys.

Vicedom pitää Jumalan luomaa yhteyttä ainutlaatuisena ilmiönä. Sakramenttien luoma yhteisö liittävät ihmiset toisiinsa yli monien inhimillisten rajojen. Yhteyttä luova usko Kristukseen on radikaali tekijä, ja se ylittää kansalliset, sosiaaliset, sukupuoleen perustuvat tai muut rajat.

Paikallinen taso on Vicedomille kirkon yhteyden ensisijainen taso. Paikallisseurakunnat ja -kirkot ovat Jumalan mission, julistuksen ja sakramenttien ensisijainen ympäristö. Paikallisella tasolla ylitetään inhimillisiä rajoja ja eletään todeksi Kristukseen perustuvaa yhteyttä. Yhteys on välttämätöntä myös globaalilla tasolla. Missiologisessa keskustelussa kirkkojen itsenäisyys nousi keskeiseksi kysymyk-

seksi. Tämän keskustelun ohessa Vicedom halusi kiinnittää huomiota kirkkojen yhteyteen. Kirkon olemukseen kuuluu Vicedomin mukaan universaali, kansalliset ja ideologiset rajat ylittävä yhteys. Tämä yhteys on välttämätön kirkon olemukselle ja missiolle. Paikallisten kirkkojen kasvaminen on lopulta yhden kirkon kasvamista.

Lopuksi

Tutkimus avaa Vicedomin missio Dei -käsitystä laajemmin kuin aiemmat tutkimukset ovat tehneet. Tämä tuo aiempaa selvemmin esille Vicedomin suppeamman ja laueamman tavan ymmärtää missio Dei. Missio Dei on ollut käytössä monissa toisistaan oleellisestikin poikkeavissa lähetysteologisissa malleissa. Käsite on taipunut moneen. Tämä tutkimus auttaa luomaan kuvaa siitä, millaisessa ympäristössä käsitteen suosio alkoi kasvaa ja millaisiin kysymyksiin sillä pyrittiin vastaamaan.

Confirmation Reconsidered with the Help of Historical Perspective: Is Confirmation Able to Strengthen Lutheran Faith?

Kimmo Heinilä

Introduction

This article is based on my lecture in a meeting of rural pastors on October 31, 2019 in the Northern part of Finland. Just a few weeks earlier I had defended my doctoral thesis in the City of Helsinki concerning the concept of strengthening in Confirmation.

I became a Confirmation researcher almost incidentally while doing my postgraduate studies in practical theology at the University of Helsinki. Rather soon I noticed that during the past century, empirical, quantitative and qualitative methods have been encouraged by international scholars of practical theology. On the other hand, the significance of the theological and historical approach had been reduced and removed into the background of the academic area. However, in recent decades, it has been pointed out that in the new postmodern context, theology is no longer an unwelcome guest in academic frames. Moreover, it will be correct to consider theological practices in the context of modernization and locate them historically.

When I decided to study confirmation, I preferred a liturgical-historical approach. This was because it looked as if by using empirical or qualitative methods a researcher can only reveal results about different opinions and attitudes, but may not be capable of figuring out exactly what confirmation

is. Thus, I have pointed out that human sciences can only describe various phenomena and conceptions, but they may be unable to provide proper instruments to attain rational results in the study of Confirmation theology. That is why it is important to emphasize the historical sources behind various traditions and interpretations in order to be able to gain a better understanding of the traditions that do, in fact, form our current interpretations. For that reason, it is impossible to obtain a reasonable conception of Lutheran Confirmation without historical methods. Of course, studying Confirmation also seems to presuppose at least *normative-systematic* and *contextual-analytic* knowledge of Lutheran theology.

Problems in interpreting Confirmation

The first academic Confirmation study was published over 300 years ago. Most Confirmation studies are characterized by historical reflection. So, strangely enough, over the centuries, scholars have been unable to define a common understanding of Lutheran Confirmation. The problem has been noticed among others by the *Lutheran World Federation* (LWF), which organized three international study programmes during the last century.

The main reason for the lack of common understanding of Confirmation is claimed to be based on the fact that Lutheran churches have developed in different directions depending on their cultural contexts. This difficulty also derives from the problems of Confirmation studies themselves. Confirmation has been a very complex, complicated and confusing ecclesiastical service because of its unclear liturgical-historical roots and its unsolved theology. First of all, studies have entailed some problematic views both on Luther's conceptions and practice of admission and Bucer's Confirmation practices and theology. Too often Confirmation is explained as deriving from the concepts of Martin Luther (1483–1546) or Lutheran theology, although Confirmation is most probably derived from the theology of the leading reformer of the City of Strasbourg, Martin Bucer (1491–1551). Bucer's comprehensive theology received influences from the South German Reformation movement, and the Swiss Reformation movement, the Bohemian Brethren, and even from debates with Anabaptists. These two reformers, Luther and Bucer, did indeed have rather different views on Baptism and Confirmation.

The specific key in solving the mystery of Confirmation was the concept of strengthening. Confirmation is based on the Latin word, "confirmare", which means "to strengthen". So, it was necessary try to find out to what or to whom the gift of strengthening is given in Confirmation and what or who the subject of strengthening is. What did Luther and Bucer and other Reformers think about strengthening? Did they link the notion of strengthening Confirmation or perhaps other ecclesiastical services? How has Confirmation developed through the centuries right up until our days? Can the motifs of strengthening include in liturgical elements of Confirmation? "Strengthening", which was a key aspect of my dissertation, is in fact a rather rare point of view in confirmation studies around the world, indeed it can even be considered a unique one!

A few insights into the history of Confirmation, especially from the Reformation era

The expression "to confirm" derived from the ancient church, in which it was used with the meaning "to ratify (performed Baptism)". In the Middle Ages it meant to strengthen a human being. At the beginning of the Reformation, Confirmation was rejected by reformers as one of the sacraments. According to Luther, strengthening was included in the word of God and the sacraments, but not in Confirmation. By contrast, Bucer joined strengthening and Confirmation together. He emphasized that Confirmation would strengthen young people as members of the congregation, and would even strengthen their faith. Bucer developed a prototype of Confirmation, which was published in 1539. It was included in the church discipline programme of the county of the Landgrave of Hesse, Germany. In fact, it consisted of two different Confirmation patterns, one in the Church discipline order of Ziegenhain and the other one in the Church order of Kassel. They shared significant influences in the development of many Lutheran confirmation orders. Bucer also participated personally in the Confirmation reforms of the Anglican Church.

So far it has been underlined in some modern Confirmation studies that Reformation produced a group of heterogeneous types, the so-called *classic types of Confirmation* (i.e. catechetical, hierarchical, sacramental and traditional). This kind of classifying does not give a realistic picture of the Confirmation practices used in Central Europe during that period. On the contrary, a major number of the orders of Confirmation were formed in quite a uniform way including such elements as catechetical instruction, the profession of faith, prayer on behalf of children and admission to the First Communion.

So, most likely many variants of the liturgical confirmation in the Reformation era did have more considerable conformity than has earlier been claimed. There were in fact primarily two distinct traditions of admission into Communion in 16th-century Germany: the non-Confirmation admission practice that derived from Luther and was used by his followers, and the Confirmation developed by Bucer, a model for Confirmation that was used for the greater part of later liturgical formulas. The admission practice of Luther was called *Confession (of sins)* or *(catechetical) Examination of faith*, and its main element was instruction. As has been pointed out, Luther's admission practice was not a real Confirmation. He argued that catechetical instruction would strengthen faith. So, Luther's admission practice should instead be seen as a counterpart of Confirmation. Luther's and Bucer's supporters did not use these practices side by side. If I have understood correctly, these practices were seen as noninterchangeable and were used in a number of different Reformation movements. Confession was first of all adopted by Luther's supporters mainly in the central parts of the Reformation area, whereas Confirmation was observed mainly in the southern and western parts of Germany.

Until the beginning of the 1960s scholars assumed that Bucer's Confirmation had acquired significant influences from Erasmus and Luther. Although suspicions were raised in the documents of the first study programme of the LWF (1957–1963), especially concerning Luther's presumed crucial role in the development of Lutheran Confirmation, there are no signs of these suspicions in LWF's *Study Report* (1963). Thus, the old point of view of the role of Luther stayed as if it had been approved as a common fact. According to my researches Bucer received crucial Confirmation impulses from elsewhere, but not mainly from Luther.

Bucer was one of the leading persons in the South German Reformation movement. He had intended to achieve a balance between the Reformation

movement led by the reformers of the City of Wittenberg and the Swiss Reformation movement. Bucer's understanding of Baptism has some similarities with the concept of Baptism of the Swiss reformer, Ulrich Zwingli (1484–1531). According to the young Bucer, there were in fact two Baptisms: Baptism by water and Baptism in the Holy Spirit. Baptism by water carried out by a human being had no pneumatological motifs; only Baptism in the Spirit delivered by Christ was able to share the gift of salvation. Later on, when Bucer tended to side with the Lutherans, his understanding of Baptism had drawn closer to Luther's concepts. Nevertheless, Bucer developed the idea of outer Baptism and inner Baptism, which he introduced into his conception of Confirmation. Confirmation was not a sacrament for Bucer. However, the blessing of children by the laying on of hands was in his opinion a real sacrament.

Confirmation studies have paid too little attention to this fact. In my research I pointed out that, in Bucer's theology, the very blessing of children and the laying on of hands may have implications of the inner Baptism and Baptism in the Spirit, in contrast to outer Baptism and Baptism in water.

Bucer joined the Lutherans in 1536 and despite the fact that and some scholars have been ready to see him as a fully Lutheran theologian, Bucer's theology was in fact mediational. For example, the Finnish scholar Erkki Kansanaho thinks that although the blessing in Bucer's Confirmation seems to mediate the Holy Spirit, it means not imparting the Spirit, but rather a prayer and an appeal to the gift of the Spirit. I provide a new interpretation of that, because the blessing was for Bucer the main element of Confirmation and sources reveal unambiguously that the laying on of hands meant for Bucer conferring the Holy Spirit. Be that as it may, Confirmation was for him a necessary completion of Baptism. It also had the motifs of strengthening faith.

So far scholars have had differences of opinion on the question where did the influences concerning Bucer's view of Confirmation come from. Bucer himself founded his conception of Confirmation on the traditions of the early Church. Scholars, however, note that Bucer's principal influences for his theology of Confirmation came from several sources predating and/or contemporaneous with the Reformation (the Bohemian Brethren, Erasmus of Rotterdam, Luther, critics of infant Baptism). Already in my academic referee article, *Hessenin konfirmaatio (1539) ja sen liturgianhistoriallinen alkuperä (The Confirmation of Hesse (1539) and its Liturgical-Historical Origins)*, edited in Finnish and published in 2016 in the Finnish journal of theology, *Teologinen Aikakauskirja*, I have noted that, with high probability, Bucer and the reformers in Hesse actually only had one single liturgical model and specimen text for their Confirmation formats. This thesis has been confirmed also by my dissertation study (2019), where I argue that the structure and content of the Confirmation of Hesse indicate that the origin of the Bucerian Confirmation can be traced to the Confession book of the Bohemian Brethren, *Rechenschaft des Glaubens* (Account of Faith), written in German and published in 1532 in Zurich, Switzerland.

It is well-known that Luther rejected the Confirmation of the medieval Church. However, his attitudes towards the Bucerian type of Confirmation has to date remained unclear. On the one hand, Luther looks like he responds quite permissively to Confirmation, but on the other hand, he related to the development of Confirmation in a remarkably passive way. The following motives related to Luther's thinking could demonstrate the direction of his attitudes towards Confirmation shaped by reformers. 1) Confirmation is based on a human liturgical tradition but not on God's command and promise. 2) The Holy Spirit is conferred through Baptism but not in Confirmation. 3) Confirmation is unable to strengthen faith but catechetical instruction is capable of doing so. 4) Luther did not need Con-

firmation in order to admit young people to Holy Communion.

Finnish modern Confirmation is based on the Bucerian type of Confirmation

Evangelical Lutheran Church of Finland (ELCF) received the first official Confirmation order in 1886. It connected the motif of strengthening to the word of God and Holy Communion, but not to Confirmation.

In 1963 ELCF published the first current type of Confirmation. There can be discerned the liturgical elements that are familiar in a Bucerian type of Confirmation, namely a profession of faith, blessing and laying on of hands, prayers for young people and admission to Holy Communion. In older orders, the motif of strengthening had been related to the word of God and Holy Communion. However, this new order contained a new and unforeseen feature. Strengthening seems to be connected with the blessing of young people too, but in an unusual way. Before the blessing, young people are called "those to be confirmed" and after that they are called "the confirmed". This small detail in the 1963 order may be an interesting remnant from the old Bucerian Confirmation, where the strengthening of faith was connected directly to the blessing.

In the 1980s the motif of strengthening is less clearly identified with the word of God or Communion than in earlier orders. In the 2003 versions of the order, strengthening is expressed more clearly in the context of the Confession of faith and the blessing of young people. So, in the theology of strengthening, a gradual transition from the theology of Luther towards a Bucerian theology can be detected

in the Finnish Confirmation orders for many decades, from 1886 up to 2003.

The first study project of Confirmation organized by LWF between the years 1957–1963 brought new influences to the reforms of Confirmation throughout the world. However, Finnish scholars hardly had enough time to do a thorough theological analysis of the research results of the LWF project because the ELCF Confirmation reforms were made during the same years and side by side with the international study project. Hence, ELCF was unable to adopt a brand new interpretation of the LWF Confirmation in which Confirmation was also seen as a catechetical process and not only as a liturgical service.

LWF quite radically revised Confirmation by the beginning of the 60s, and changes could be observed in Sweden soon afterwards. These new interpretations influenced the development of Confirmation in the Lutheran Church of Sweden. Nowadays in Sweden Confirmation contains both Confirmation school and the liturgical service at the end of the process, the whole process being called Confirmation. In Norway and in the USA (ELCA) Lutheran Churches have followed the broader Confirmation interpretation of LWF and reconsidered the whole concept of Confirmation as well. In these Churches Confirmation is interpreted above all as an educational process in which several worships are included.

In ELCF the interpretation of the first Confirmation study project of LWF was noted for the first time in 2001 during the reform of the curriculum of Confirmation classes. Although the Confirmation class in the reform is interpreted as “a confirming action”, it is still thought of as a preparation time for Confirmation mass, but not yet as a proper Confirmation. In the newest curriculum reform made in 2017 the situation has remained almost unchanged. However, the Confirmation class now includes the notion of strengthening. It strengthens the faith of

young people and the subject of this strengthening is ultimately God. So, the Confirmation class has acquired the same kind of theological features as Confirmation had in its traditional meaning. Moreover, in the newest Confirmation curriculum reform of ELCF Confirmation has acquired the character of being a means of grace, which means that it is understood to strengthen faith.

So, ELCF has actually two Confirmations: the first is the Confirmation class that is related to Luther's understanding of strengthening, and the second is the Confirmation rite which points to Bucer's understanding of Confirmation. However, only the Confirmation rite within the mass has received the name Confirmation. The Confirmation class is in fact called “Confession school”, undoubtedly according to the tradition of Luther. This “Confirmation” i.e. educational process is understood as a preparation for the Confirmation rite, but is not the Confirmation proper.

I have suggested in my thesis that Confirmation can be seen in a more comprehensive way. It is possible to adopt a new paradigm and concept of Confirmation, in which both traditions, Lutheran and Bucerian, can be combined in one entity, so that the Confirmation class and the Confirmation mass would both be seen as an integral part of each other. Thus, Confirmation is not just a final rite but will already begin when starting the Confirmation class. This process which contains both the Confirmation class and the Confirmation rite and it will be renamed as either Confirmation or as Confirmation time.

The postmodern theology of Confirmation is based on the theology of worship

Ecclesiastical liturgical services like Baptism, Confirmation, the wedding ceremony, and funeral services are called occasional services (so-called 'casual services' in Finnish). In Lutheran Churches they are nowadays seen as worships, and in the perspective of the theology of worship. This development began already in the 1980s, when the ELCF's Confirmation rite was for the first time performed as a central part of the Mass. In the newest Confirmation orders from 2003 this location within the Mass is no longer exceptional. Hence, Confirmation is always performed in the middle of the Confirmation mass.

The Confirmation part of the Mass contains three liturgical elements: confession of faith, blessing for confirmands and intercessory prayer. In fact, these elements are similar to the liturgical elements of any worship, apart from the components of blessing with the laying on of hands. Hence it would seem that ELCF's Confirmation has lost its independent role within the occasional services. Blessing for confirmands is the only liturgical element that does not belong to ordinary worship.

Confession of faith, the blessing for confirmands and the intercession are all forms of prayer. According to Luther's theology of worship, Confession of faith is Adoration, i.e. praise to the Trinitarian God and a thanksgiving to Him. This element also has the same interpretation in the modern Lutheran theology of worship. In the Confirmation mass confirmands will arrive to the altar as a group. They then recite the Confession out loud along with the

whole parish who is present. What is the reason for this? Why do they go to the front of the altar? Why do they recite the Confession (the Adoration) to the pastor who stands in front of them? I have suggested in my thesis that they could stay in their seats and rise to recite the Confession of faith from their places among other parish members who are present. In the context of worship, Confession of faith must not be seen as a situation where a person confesses his/her belief in Christ. Rather, while confessing faith at worship, a person gives his/her Adoration to the Triune God. Therefore, the correct place to recite the Confession would be side by side with the congregation, and not in front of the pastor who is charge of the liturgy.

In current Confirmation orders (2003) of ELCF, specific words are said within the Blessing for confirmands. These words have been modified from the Bible: "May the grace of the Lord Jesus Christ, and the love of God, and the fellowship of the Holy Spirit be with you all." (2. Cor. 13:14). In the context of the theology of worship they are not exactly understood as a Blessing. First of all, these words have been interpreted as a liturgical greeting. So, an opportunity exists to misunderstand the Blessing of the Confirmation to mean that the subject of the Blessing is the Triune God who blesses the confirmands through his word. Some scholars during the first LWF's Confirmation study project have understood blessing and the component of the laying on of hands in this kind of way. However, the same scholars have admitted that Luther connected the laying on of hands only to prayer. Despite this, they wanted to attach the word of God to Confirmation blessing. According to these scholars it was necessary to add the word to the Confirmation blessing because the word of God was also an element in other occasional services, like Baptism, Absolution (of sins) and Ordination. The Confirmation blessing acquired a new component, the word of God. Above all, scholars stated that blessing is simultaneously both the word of God and prayer. The words of blessing shared the same spiritual

gift as the word of God and the sacraments. On the other hand, the laying on of hands as part of the Confirmation blessing was understood as a symbol of prayer. In this way LWF scholars undoubtedly renewed the theology of Confirmation. In any case, their renewed Confirmation theology comes closer to the theology of Bucer and further away from Luther's understanding.

According to the Lutheran theology of worship, blessing is usually not sharing God's blessing but rather praising and thanksgiving and praying for his blessing. If blessing were prayer, it would not be the word of God, because in prayer the subject is the congregation and in the word the subject is God. Luther pointed out that it is impossible to blend prayer and the sacrament together, because in the sacrament a spiritual gift comes from above whereas prayer rises from below. So, if the blessing of Confirmation is the word of God, then God will give his blessing, and Confirmation belongs to the means of grace (*media salutis*). In this case, Confirmation is able to strengthen Lutheran faith. But if Confirmation blessing is underlined as a prayer, then it is prayer for confirmands and the subject is then a congregation. According to Luther, Confirmation does not strengthen faith, but the word and sacraments do. Moreover, it is quite simple to see with the help of the Lutheran theology of worship that the Confirmation blessing means prayer for the young confirmands but it is not a real blessing by God. So, I would argue that Confession of faith and the blessing for confirmands are both prayer in character. Intercession is naturally the third prayer at the Confirmation part of the ELCF's Confirmation mass. Because the whole Confirmation rite should be considered a prayer, it means that it cannot give any spiritual gift or strengthen faith. However, it may strengthen the confirmands pastorally through the support of the congregation. Be that as it may, it is necessary to modify the words of the blessing so that anyone can understand them as implying prayer for the confirmands, and that the laying on of hands symbolizes the same motif.

Epilogue

In brief, here is a summary of the main points of this article:

1. Confirmation has for centuries caused problems for established Churches throughout the world. The main reason is the fact that the theology of Confirmation has arisen from the soil of the associated Churches, such as the devotional movement of the Bohemian Brethren.
2. During the Reformation period primarily two admission practices came into existence: The first one was based on Luther's and his supporters' *catechetical Communion Examination*, also called the *Confession (of sins)* and the (*catechetical*) *Examination of faith*. The other was based on Bucer's Confirmation format, which was published for the first time in 1539 in Hesse. These two admission practices were in conflict with each other, and were usually not used in the same geographical districts.
3. The international study projects on Confirmation organized by the *Lutheran World Federation* (LWF) have reconsidered the theology of Confirmation. The accent on the liturgical service has been removed and now rests on the educational process preceding the Confirmation rite.
4. Lutheran Churches all over the world have received influences from LWF study projects and adopted the ideas to their Confirmation reforms. In Sweden, Confirmation contains both the educational process and the worship that follows. In Norway and in the USA (ELCA) Confirmation is a process that includes several forms of worship. *Evangelical Lutheran Church of Finland* (ELCF) used to separate and partly still separates the Confirmation class and the Confirmation rite, understanding the Confir-

mation class as a preparation for the Confirmation mass but not as a proper Confirmation.

5. In the curricula of the ELCF Confirmation classes the motifs of strengthening can be detected. Especially in the newest curriculum it can be seen that the Confirmation class is understood as a Confirmation that strengthens. The Finnish name for the Confirmation class “Rippikoulu” (Confession school), provides a view of the old Lutheran tradition. Hence, the centre of gravity has moved somewhat closer to Luther’s way of thinking and to the modern Lutheran interpretation in which Confirmation is above all an educational process. At the same time the motif of strengthening has been emphasized in the rite of Confirmation. So, the accent on the theology of ELCF Confirmation has moved closer to the Bucerian theology of Confirmation. Both Lutheran and Bucerian theological elements are emphasized.
6. The Confirmation class is an actual form of Confirmation, Confirmation starting when the Confirmation class begins. Confirmation must be seen as a process which includes both the Confirmation class and the rite of Confirmation. The name given to this process can be Confirmation or Confirmation time.
7. Confirmation forms the central part of the Confirmation mass, including the confession of faith, the blessing for the confirmands, and intercessional prayer. All the elements are to be interpreted as prayer. Thus, Confirmation is not able to strengthen Lutheran faith, because the subject of the prayers is the congregation and not the Triune God. God will strengthen people and their faith by means of grace, i.e. by the word and the sacraments. It is clearly seen that Confirmation that consists only of prayer elements does not belong to means of grace.
8. Confession of faith is not exactly confessing one’s faith. It is praising God and giving thanks to Him, which is called Adoration. Therefore, the fitting place to praise God is not at the altar with the pastor who is in charge of the liturgy but with and among the gathered congregation.
9. Blessing for the confirmands is not a real blessing as such but is instead asking for blessing to the young confirmands. Words of blessing cannot share divine gifts or strengthen faith, because they should be interpreted as words of prayer. Hence, words of blessing should be thought of more as words of prayer, and the laying on of hands symbolizes prayer. Blessing for the confirmands cannot strengthen their faith but it may strengthen them pastorally.

Lapset ja lapsikäsitteistö haastavat teologisia ja eettisiä ihanteita

Eriikka Jankko

Tässä artikkelissa tarkastelen väitöstutkimukseeni *Lapsi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa* (2019) perustuen, miten lapsen käsitteen eri merkitykset ohjaavat ajattelua ja keskustelua lapsena olemisesta, lasten kaltaisuudesta ja välillisesti myös lapsen ja lapsena olemisen arvosta. Kiteytän myös, miten lapsiteologiset käsiteanalyysiin perustuvat kysymyksenasettelut voisivat rikastuttaa ja korjata keskustelua lapsesta ja lapsena olemisesta.

Väitöstutkimuksessani *Lapsi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa* tehtävänä oli analysoida sosiaalieettisen käsiteanalyysin keinoin, mitä lapsena oleminen ja lastenkaltaisuus ovat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon normatiivisten tekstien valossa sekä miten niiden mukaan lapseksi tai lasten kaltaiseksi tullaan.

Lapsen käsitteen eri merkitysten ja käyttötapojen erottelu on tarpeellista, sillä arkipuhe ja usein myös kirkon ammattikieli lapsista näyttäytyy jännitteisenä. Lapsi- ja lapsuudentutkimuksessa on kiinnitetty huomiota siihen, että lapset ovat aikuisille toiseuden arkkityyppi. Väitöstutkimuksessani osoitin, että iältään lasten toiseus aikuisiin nähden johtuu osaltaan termin ”lapsi” ikä- ja kehityspuheeksi kaventuneesta käyttötavasta. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ydinteksteissä olisi kuitenkin potentiaalia rikastuttaa lapsikäsitteistön käyttöä lapseuden suhdemerkityksillä ja metaforamerkityksillä.

Termiin ”lapseus” kiteytyy ajatus, että jokainen ihminen on jonkun lapsi. Alun perin termi perustuu *Martin Lutherin* käsitteelliseen oivallukseen, jossa

termillä on teologinen sisältö. Kääntäessään Uutta testamenttia vuonna 1522 Martin Luther otti käyttöön lapseutta tarkoittavan sanan *die Kindschaft*. Lutherin käyttämissä käsikirjoituksissa Efe-solaiskirjeen ensimmäisessä luvussa kuvataan lunastettujen suhdetta Jumalaan kreikan termillä *hyiothesia* ja latinan termillä *adoptio filiorum*. Mo-lemmissa ilmauksissa käytetään maskuliinimuotoa. Niinpä saksaksi kirjaimellisen käännöksen mukainen termi olisi ollut *Gottessohnschaft*, joka kuvaa Jumalan poikien suhdetta Jumalaan. Lutherin käsitteellisessä innovaatiossa neutri sana *das Kind*, ’lapsi’ suhdetta korostavassa merkityksessä mahdollistaa lapseuden identiteetin tunnustamisen iästä ja sukupuolesta riippumatta. Käännöstyössään Luther tarjosi hyödyllisen ja inklusiivisen termin, jonka merkityksillä on annettavaa sekä sosiaalisella että teologisella tasolla. Termiä *die Kindschaft* vastaava termi *barnaskap* otettiin käyttöön ruotsin kielessä vuoden 1541 raamatunkäännöksessä. Vuoden 1548 Uuden testamentin käännöksessä Agricola käytti suhdetta ilmaisevaa muotoa *Lapsixens*.

Luterilaisen lapsiteologisen puheenvuoron esittäminen edellyttääkin lapsuuteen, lapseuteen ja lapsena olemisen metaforiin liittyvää tarkastelua toisaalta ihmisten välisellä sosiaalisella tasolla ja toisaalta teologisella tasolla. Käsiteerottelua tarvitaan, koska sanan lapsi perusmerkitykset poikkeavat toisistaan loogisilta muotoiluiltaan. Väitöstutkimuksessani muotoilemani lapsikäsitteistön analyysityökalun avulla voidaan purkaa riskialttiita lapsikäsitteistön käyttötapoja. Lapseuden suhdetason tarkastelu ohjaa tunnustamaan myös aivan pienet lapset persooniksi ja toi-

mijoiksi ominaisuuksineen sekä lapsen hyväksytyn ja jopa esimerkillisen identiteetin kantajiksi.

Lapsena olemista on perusteltua tarkastella ikään ja kehitysvaiheeseen viittaavan käsitteistön läpi, kun puhutaan *lapsuudesta*. Ikäkäsitteenä lapsuus on ohimenevä, mutta ainutlaatuinen elämänvaihe. Ikään ja kehitykseen viittaavan käsitteistön valossa lapsi on aikuisiin nähden ”toinen”. Yhteiskunnassamme aikuiset tunnustetaan täysivaltaisiksi toimijoiksi, mutta lapsia ei. Siksi ikä- ja kehitysvaihetta ylikorostavan lapsuuspuheen seuraukset voivat olla vakavia lapsen arvon ja ihmiskuvan kannalta.

Lapsen käsitteen toinen perusmerkitys ilmaisee *lapseutta* eli lapsen suhdetta etenkin vanhempiinsa ja vanhemmuutta osoittaviin. Kukaan ihminen ei voi tulla olemassa olevaksi ilman vanhempiaan, eivätkä he puolestaan ilman edeltäviä sukupolvia. Lapseus on kaikille ihmisille yhteinen, olemuksellinen tosiasia. Lapseus liittyy jokaisen ihmisen osaksi perhettä. Sosiaalisella tasolla lapseus on perussuhde, joka edellyttää vanhemmuutta edustavilta ja myös toisilta lapsilta lapseksi tunnustamista. Psykologinen lapseksi tunnustautuminen tapahtuu vastavuoroisessa lapseuden lahjojen, kuten rakkauden, hoivan ja kasvatuksen käyttöön ottamisessa ja lapsen toimijuuden ja identiteetin omaksumisessa.

Kolmanneksi lapsena olemisen metaforilla on rikkaita merkityksiä, jotka rakentavat yksilö- ja yhteisöidentiteettiä ja ohjaavat toimijuusihanteita. Koska jokainen ihminen on jonkun lapsi, lapsimetaforissa on voimaa. Lapsimetaforilla rakennetaan sekä sosiaalisia että teologisia merkityksiä.

Tutkimustyöni keskeiset oivallukset syntyivät tutkiessani lapsikäsitteistön läpi Raamattua, luterilaisia tunnustuskirjoja sekä kirkon liturgisia ja juridisia tekstejä. Lapsikäsitteistön läpi tarkasteltuna tutut tekstit näyttäytyivät jopa paradigmaattisesti uudessa valossa. Samalla syntyi innostus: lapsena olemisen käsitteistön muodostus ja lapsikäsitteiden

aatehistoria alkaen Raamatun ja tunnustuskirjojen teksteistä avaavat kristinuskon ja luterilaisuuden tulkintaan uusia tai unohdettuja näköaloja.

Myös lähdeaineiston kantasanaan lapsi ja siitä johdettuihin termeihin viittaavien tekstikohtien suuri määrä ja moninaisuus yllättivät minut. Jostakin syystä olin sortunut kirkon ydintekstien aiemmilla lukukerroilla samaan, mistä lapsiteologit, kuten *Jeremy W. Berryman*, ovat varoittaneet: lapset ja lapsia koskeva ajattelu on helppoa sivuuttaa. Se on osa aikuisuutta korostavan ihmiskuvan harhaa. Iältään lapsia koskevien tekstikohtien lisäksi tutkin lapseuden suhderekäsitteistöä ja lapsimetaforia. Lapsenkaltaisuuden ihanteita analysoidessani huomion keskipisteeseen tarkentui etenkin lapseus suhteena, identiteettinä ja eettisenä ja uskonnollisena korrektiivina sekä ihmisten välisellä tasolla että suhteessa Jumalaan. Lapseussuhteen korostaminen merkitsee lapsen käsitteen käyttötavan logiikan vaihtamista ja siten lapsi- ja ihmiskäsityksen rikastamista. Ominaisuuksien vertailusanastosta siirrytään tutkimaan monimuotoisia relaatioita ja vastavuoroisissa suhteissa tapahtuvaa toimintaa.

Kirkon kertomus ja kristityn kutsumus voidaan sanoittaa lapsikäsitteistön avulla. Myös reformaation kiistakysymykset pappien avioliitosta, luostarikutsumuksen ja selibaatti-ihanteen purkamisesta ja perhe-elämän kutsumuksesta näyttäytyvät uudessa valossa lapsikäsitteistön läpi. Luterilainen kutsumus on kasteessa saatu Jumalan lapsen kutsumus. Kutsumuksella on vahva yhteys arkeen.

Kirkon normatiivisissa teksteissä lapsikäsitteistö ohjaa yksilö- ja yhteisöidentiteettiä, eettisiä ja uskonnollisia toimijuusihanteita ja teologista ajattelua, kuten jumalakuvaa, spiritualiteettiä, vanhurskauttamisoppia ja sakramenttiteologiaa. Samalla jokaisen iältään lapsen kohtaaminen velvoittaa uskonnollisten ja eettisten ihanteiden sekä teologisten rakennelmien jatkuvaan tarkistamiseen. Lasten kaltaisiksi tuleminen velvoite ohjaa pitämään mielessä, etteivät eettiset eivätkä uskonnolliset

ihanteet saa karata iältään lasten ulottumatto-
miin. Jeesus asetti esimerkiksi todellisen lapsen ja
puhui todellisten lasten vastaanottamisesta (Matt.
18:5; Mark. 9:37; Luuk. 9:48). Jeesuksen sanoma oli
varhaisille kristityille vahva sosiaalieettinen viesti
puolustaa kaikkein vähäisimpiä, kuten hylättyjä ja
orjien lapsia. Lapsiteologia kiinnittyy havaittavaan
todellisuuteen, mutta sen näkökyky ulottuu histo-
riaan ja tulevaisuuteen, tämän- ja tuonpuoleiseen.

Kirkon ydintekstien lapsikäsitteistön analyysi on
kuitenkin haastavaa, sillä kirkon normatiiviset lap-
sitekstit ovat jännitteisessä suhteessa toisiinsa.
Lähteissä lapsena oleminen on sekä tavoiteltavaa
että kartettavaa ja taakse jätettävää. Eri teksteissä
lapsikäsitteistöä hyödynnetään toisaalta hierarkki-
sen järjestyksen ja valtarelätioiden ylläpitämiseen
ja toisaalta niiden purkamiseen.

Osa jännitteisyydestä johtuu lapsen käsitteen eri-
laisista käyttötavoista. Iältään lapsena olemista ku-
vataan mitattavilla ominaisuuksilla, joihin sisältyy
kehitysihanne ja jota ohjataan kasvatuksella. Sen
sijaan lapseus suhteeseen perustavana olemuk-
sena, toimintana ja identiteettinä toteutuu lahjan
logiikan ja vastavuoroisuuden mukaisesti. Ole-
muksellisesti lapseus on totaalista riippuvaisuutta
ja sosiaalisella tasolla lahjojen jatkuvaa vastaanot-
tamista ja niihin vastaamista. Lapseuden suhde-
käsitteistöllä on vastaavuuksia teologisella tasolla
jumalasuhteeseen. Ikään ja kehitykseen kuuluvat
teologiset vastaavuudet taas ovat yleensä riskialt-
tiita. Ehkäpä siksi luterilaisessa kirkossa kristityn
esikuvana on juuri kastettu pienokainen. Hän on jo
saanut kaiken lahjaksi.

Myös lapseuden suhdepuheen käyttö edellyttää
tarkkuutta. Lapseuden suhdekäsitteistöllä voidaan
rakentaa keskinäistä yhteyttä. Toisaalta suhdekä-
sitteistöstä ammentavat lapsimetaforat sisältävät
myös riskialttiin rajan meidän ja muiden, hyvien
ja pahojen, lapsiksi tunnustettujen ja torjuttujen
lasten välille. Ei-tunnustetuille yksilöille ja ihmisryh-
mille rajat voivat olla kohtalokkaita. Onkin tärkeää

tunnistaa, mihin lapsimetaforat perustuvat, miten
niitä käytetään ja mitä niistä seuraa.

Kysymys ”Kenen lapsi?” paljastaa, kenen lapseksi
yksilö tunnustetaan yhteisössä tai kenen lapseksi
yksilö tunnustautuu. Lapsiin liitetty omistusmuo-
tojen käyttö kuvaa erityistä suhdetta, mutta voi
olla myös riskialtista. Omistusmuotojen käyttö
voi horjuttaa lapsen persoonana tunnustamista.
Luterilaisessa teologiassa omistusmuotojen käy-
tön riskialttiutta voidaan purkaa lahjan käsitteen
avulla. Voitaisiin ajatella, että samoin kuin Jumalan
lahjoittama armo ei siirry lahjan saajan omistamak-
si, myöskään Jumalan lahjoittama elämä ei kuulu
omistamisen piiriin. Siten lapsi on lahja, mutta hän
ei ole vanhempiansa omistussuhteen alainen.

Lapsen oikeuksien sopimus ohjaa kirkkoakin tar-
koittamaan lapsilla alle 18-vuotiaita henkilöitä. Niin-
pä juridisissa teksteissä käytetään selkeästi, mutta
kapeasti iältään lapsiin viittaavaa terminologiaa.
Sekään ei välttämättä tee lapsille oikeutta eten-
kään silloin, kun kyse on lapsen tärkeistä *suhteista*
esimerkiksi kummiuteen, kirkon jäsenyyteen tai ju-
malasuhteeseen liittyvissä kysymyksissä.

Lapsikäsitteistön käyttötavat tulee osata erottaa
toisistaan, jotta niitä voidaan käyttää vastuullises-
ti. Havainto osoittaa tarpeen sille, että kirkon nor-
matiivisia tekstejä tulkitsevalla yhteisöllä tulee olla
selkeitä periaatteita, jotka ohjaavat erilaisiin kon-
teksteihin sijoittuvien, eri ikäisten ja eri tavoin nor-
matiivisten tekstien tulkintatapoja ja käyttöä.

Oma tutkimukseni tarjoaa käsiteanalyttisen työ-
kalun apuvälineeksi kirkon tunnustusta ja toimin-
taa ohjaavien lapsitekstien käytön selkeyttämiseen
ja riskialttiiden käyttötapojen tunnistamiseen ja
välttämiseen.

Tutkimuksessa paljastui, että on tärkeää monipuol-
listaa lapsen käsitteen käyttötapoja ja siten rikas-
tuttaa keskustelua lapsesta ja lapsena olemisesta
kirkossa ja yhteiskunnassa. Puhe lapsista tai lasten

kaltaisuuden esimerkistä ei tyhjenny puheeseen iältään lapsista, saati pienistä lapsista. Kaventuneeseen puheeseen iältään lapsista sisältyy riski, sillä iältään lapset ovat toisia aikuisiin nähden. Ikäkäsitteistään perustuvat rajat ja hierarkiat ohjaavat puhumaan lapsista kohteina, ulkopuolisina. Esimerkiksi liturgisissa teksteissä ikä- ja kehitysvaiheisiin viittaava lapsikäsitteistön käyttö on toiseuttavaa.

Sana ”lapseus” on kadonnut monista sanakirjoista, mutta ehdotan, että pyrimme vakiinnuttamaan uudelleen suomen kieleen lapseuden ja samalla ihmisyyden suhdemerkityksiä. Ihmiseksi synnyttään lapsena. Ihmiseksi tulemiseen ja ihmisenä kasvamiseen kuuluu riippuvaisuus toisista ihmisistä ja ympäröivän luonnon tarjoamista elämän ehdoista. Lapseus liittyy meidän toinen toisiimme.

Tässä on kirkon lapsikäsitteistön eräs voimavara: lapseus on yhteinen identiteetti ja eettistä toimintaa korjaava peili. Jokainen ihminen on jonkun lapsi, mutta kukaan ei ole valinnut omaa lapseuttaan. Lapseksi tuleminen on lahjaa, ja samalla lapsi itse on lahja. Ihanteen mukaisesti se synnyttää kiittolisuutta ja halun vastata lahjoihin palvelen. Lapseksi tuleminen perustuu Jumalan ylenpalttiseen rakkauteen, joka luo kohteensa ja ruokkii lahjoiltaan. Näkyvässä maailmassa vanhemmat ja vanhemmuuden edustajat toimivat Jumalan käsinä ja kasvoina, hyvän lahjoittajina. Lahjoista osansa saaneissa syttyvä kiittolisuus puolestaan liittyy lahjojen vaihtamisen dynaamiseen prosessiin jakamaan edelleen hyvää toisille lapsille.

Kirkon normatiivisissa teksteissä ei juurikaan kuvailla esimerkiksi asetettujen lasten ominaisuuksia. Sen sijaan lasten esimerkki paljastuu suhdekäsitteistön ja toimijuusihanteiden läpi. Lapsena olemisen ihanteet toteutuvat vastavuoroisessa suhteessa. Ihanteellinen lapsi ilmaisee rakkautta, pelottomuutta, luottavaisuutta, ystävällisyyttä, kiittolisuutta. Ne ovat vastauksia. Teologiset lapsen ihanteet ovat uskontunnustuksessa ja rukouksessa lapseksi asettumista ja palvelukutsumuksen nou-

dattamista. Lapsena olemisessa ei ole kysymys regressiosta, vaan aktiivisesta, suhdetietoisesta toimijuudesta, jossa vastataan kiittollisina saatuihin lahjoihin.

Luterilaisen teologian jumalasuhteen ja ihmissuhteiden keskeiset korostukset sisältyvät lapseuden ideaan. Lapseus merkitsee luomiseen, inkarnaatioon ja lunastukseen perustuvaa olemuksellista yhteyttä kolmiyhteiseen Jumalaan etenkin Sanan ja sakramenttien kautta. Lapseus perustuu Jumalan lahjaan. Teologisella tasolla Jumalan luomistyö ja pienen lapsen kaste ovat Jumalan hyviä lahjoja, jotka mahdollistavat Jumalan lapseuden. Kristityn elämä on näihin lahjoihin vastaamista tunnustautumalla lapsiksi hengellisessä elämässä ja arkikutsumuksessa. Lapseus ei siis ole ainoastaan kielellinen metafora, vaan reaalinen yhteys Jumalan todellisuuteen. Inkarnaatio ja Jeesuksen itseilmoitus, jossa hän kuvaa olevansa salatulla tavalla läsnä lapsissa (Mk. 9:37) korjaavat taipumusta sivuuttaa iältään lapsia.

Aikamme etsii ihmisten jaettua identiteettiä vahvistavia ja keskinäistä yhteyttä lujittavia metaforia. Lapseuden identiteetin vahvuus on, että se kiinnittyy havaittavaan todellisuuteen. Lapseuden identiteetti ammentaa rikkaasta traditiosta ja lapsen ja vanhemman sekä ihmisen ja Jumalan välisen suhteen vastaavuuksista. Kirkon normatiivisten tekstien lapsikäsitteistö ja lapsikäsitteykset ovat mainio peili ajassamme käytetylle lapsipuheelle. Jos lapsen ja lapsenkaltaisuuden identiteetti on kirkossa tunnustettu ja tavoiteltava identiteetti, sillä on myönteisiä vaikutuksia myös iältään lapsille. Silloin kirkko ja yhteiskunta osaavat arvostaa keskuudessaan iältään lapsia, jotka jatkuvasti korjaavat ja koettelevat vallitsevia ihmiskuvan ja jumalasuhteen ihanteita.

Väitöskirjatutkimus katolisuudesta Kuuban vallankumouksessa

Petra Kuivala

Uusi avaus: uskonto ja Kuuban vallankumous

Väitöskirjani *Never a Church of Silence: The Catholic Church in Revolutionary Cuba, 1959–1986* tarkistettiin Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa marraskuussa 2019. Teologian ja uskonnotutkimuksen, historiantutkimuksen, Kuuba-tutkimuksen ja Latinalaisen Amerikan tutkimuksen aloilla liikkuva tutkimus tarkastelee katolisuutta vallankumouksen Kuubassa: katolisen kirkon, katolisten yhteisöjen ja yksilöiden historioita sosialistisessa yhteiskunnassa.

Väitöskirjan tulokset edustavat uutta avautusta kansainvälisessä tutkimuksessa. Ne nostavat esiin aiemmin huomiotta jääneitä historioita, joissa keskeistä on katolisen kirkon sekä uskonnollisten yhteisöjen ja yksilöiden toimijuus vallankumouksen yhteiskunnassa. Väitöskirjani osoittaa, että uskonto on kuulunut erottamattomasti osaksi vallankumousta.

Uskonto on muodostanut sekä vallankumousajan Kuubassa että sen tutkimuksessa katvealueen, jota on leimannut enemmän poissaolo ja pois kirjoittaminen kuin kriittinen akateeminen analyysi. Merkittävä tekijä katvealueen muodostumiseen ovat historiantutkimuksen haasteet nyky-Kuubassa: saarella sijaitsevat, vallankumoukseen ajoittuvat arkistoaineistot eivät ole avoimesti tutkijoiden saatavilla. Uskonto on myös 1960-luvulta alkaen kuulunut kuubalaisen yhteiskunnan hiljaisiin histo-

rioihin, jotka eivät ole mahtuneet vallankumouksen viralliseen historiankerrontaan ja julkiseen keskusteluun. Uskonnolliset yhteisöt ovat välittäneet historiallista tietoa sisäisesti, mutta vain harvoin oman yhteisön ulkopuolisille.

Uskonto on aiemmin jäänyt suurelta osin tutkimatomaksi alueeksi sekä kansainvälisessä Kuuba-tutkimuksessa että globaalin katolisuuden tutkimuksessa. Aihetta aiemmin lähestyneet tutkimukset ovat keskittyneet uskonnon ja politiikan suhteeseen sekä kirkon ja valtion vastakkainasetteluun sosialistisessa Kuubassa. Pääpaino on ollut katolisuuden tarkastelemisessa alisteisena vallankumoukselle, ei uskonnollisten yhteisöjen omassa kokemuksessa, toimijuudessa ja ajattelussa. Näin myös teologia ja uskonnotutkimus ovat jääneet harvoin hyödynnetyiksi lähestymistavoiksi.

Vuosina 2014–2019 toteutunut väitöskirjatutkimukseni perustui historiallista ja etnografista tutkimusotetta yhdistävään työskentelyyn Kuubassa. Aineistonkeruuprosessi käsitti yhteensä 11 kuukautta työskentelyä saarella. Työskentelin kahdeksassa katolisen kirkon hallinnoimassa arkistossa sekä kahdessa Kuuban valtionarkistossa eri puolilla saarta. Katolisen kirkon arkistoissa olen ensimmäinen tutkija, jolle on myönnetty lupa tarkastella vallankumoukseen ajoittuvia arkistoaineistoja. Yhteensä digitalisoin yli 40 000 sivua aiemmin tutkimattomia asiakirjoja. Katolisten arkistojen avautuminen on merkittävä askel eteenpäin kansainvälisessä Kuuba-tutkimuksessa.

Kirjallisten lähteiden ohella keräsin suullisia historioita: toteutin eri puolilla saarta 31 haastattelua kuubalaisten katolaisten keskuudessa. Haastatte- luissa papit, sääntökuntalaiset ja maallikot toivat esiin historioita, jotka eivät mahdu vallankumo- uksen valtiollisen historiankerronnan narratiiviin. Samoin he valottivat elettyjä kokemuksia, jotka täydentävät ja haastavat myös kirkkoinstituution omaa normatiivista historiankerrontaa.

Uskonto lukeutuu nouseviin teemoihin, joihin kansainvälisen Kuuba-tutkimuksen uusi aalto kiinnittää huomiota. Tutkimukseni toimii sekä askeleena arkistojen avautumisessa että keskus- telunavauksena uskonnontutkimuksen roolista Kuuba-tutkimuksessa. Alan kehitys kytkeytyy myös Kuuban kansainvälisen roolin kehittymiseen ja eri- tyisesti Kuuban ja Yhdysvaltojen ulkopoliittisten suhteiden kehittymiseen. Käynnissä olevaa uuden tutkimusparadigman muotoutumista on kuvailtu normalisoitumisen vaiheeksi, jossa Kuuba-tutki- mus pyrkii irtautumaan kylmän sodan perinnöstä ja politisoituneesta tutkimuskulttuurista. Tärkeää roolia prosessissa näyttelevät uudet tutkimusava- ukset, jotka tarkastelevat katveeseen jääneitä ja jätettyjä kysymyksiä kuten uskontoa, rotua ja suku- puolta aiempaa monimuotoisemmin lähestymistä- voin.

Tämän kaltaisten sosiaalishistoriaa leikkaavien tee- mojen parissa työskentelen itsekkin jatkossa. Aloiti- n post doc -tutkimuksen Harvardin yliopistossa Yhdysvalloissa syyskuussa 2020. Uskonnollisten ja vallankumoukseen sitoutuneiden kuubalaisten elä- mäntapoja tarkasteleva tutkimusprojektini sijoit- tuu historian osastolle ja David Rockefeller Center for Latin American Studies -tutkimuskeskukseen.

Kenttätyö ja ekumenia uskonnon- ja historiantutkimuksessa

Väitöskirjatutkimuksessani kenttätyö muodostui tärkeäksi tavaksi hahmottaa ja käsitteellistää roo- liani tutkijana silloin kun operoin historian parissa nykyhetkestä käsin. Menneisyys ja nykyisyys kie- toutuvat erottamattomasti yhteen katolisissa yh- teisöissä, joissa elin ja työskentelin Kuubassa. Tut- kimukseni kytkeytyi osaksi nyky-Kuuban katolista kirkkoa ja katolisia yhteisöjä, joissa oman tutkimus- ajanjaksoni sukupolvet ovat edelleen läsnä. Tarkas- telin historioita, joiden tulkitsemisen prosessissa yhteisöt itse ovat ja joiden itseymmärrykseen tut- kimani tarinat lomittuvat. Näin tarinat liittyivät läheisesti paitsi yksilöiden ja yhteisöjen kokemuk- siin myös niistä versoneeseen kirkkokäsitykseen, kirkon itseymmärrykseen ja paikallisiin teologian tulkintoihin Kuubassa.

Myös ekumeeninen ulottuvuus kietoutui kenttätyö- höni. Katolisen kirkon, erityisesti Kuuban katolisen piispainkokouksen, lukuisten hiippakuntien ja kan- sallisen pappisseminaarin tuki työlleni oli ratkaise- van tärkeää. Arkistojen avautuminen nojasi vahvas- ti suhdeverkoston luomiseen ja luottamuksellisen yhteistyösuhteen rakentamiseen. Eletty kokemus näytteli tärkeää roolia prosessissa: kun esimerkik- si asuin pitkiä ajanjaksoja piispaloissa, pappiloissa ja konventeissa, osallistuin yhteisöjen elämään ja- kamalla arjen ja antautumalla vuorovaikutukseen tutkimukseni kohteiden kanssa.

Roolissa, johon tutkimani yhteisöt minut asettivat, yhdistyivät taustani teologina, tutkijana ja pappina. Ekumeeninen kohtaaminen ja dialogi muodostivat jaetun kokemuksen, jonka varaan rakensimme yhteistyötä. Tämä puolestaan syvensi vuorovaiku- tusta, jonka kautta minun oli mahdollista tulla tie- toiseksi historioista, kertomuksista ja narratiiveista,

jotka ovat edelleen alisteisia viralliselle poliittiselle kulttuurille ja vallalle nyky-Kuubassa.

Tutkimukseni liittyy olennaisesti myös viime vuosien kehitykseen katolisen kirkon ja Kuuban valtion suhteissa. Vuonna 2015 osallistuin paavi Francisuksen Kuuban-vierailulle ainoana Kuuban katolisen kirkon ja Kuuban ulkoministeriön kutsumana kansainvälisenä akateemisena tarkkailijana. Suomessa yhteistyökumppaninani toimi Kirkon ulkoasiain osasto, mikä vahvisti osallistumisen ekumenista ulottuvuutta. Tärkeä keskustelukumppani projektissa on ollut myös Paavillinen Latinalaisen Amerikan komissio (*Pontificia Comisión para América Latina*). Keskustelumme on yhtäältä kytkenyt lähihistorian tutkimuksen kuubalaisen katolisuuden sekä kirkko-valtio-suhteen nykykehitykseen saarella ja toisaalta avannut tarkastelun näkökulmaksi Kuuban paikallisen kirkon osana globaalia katolista kirkkoa erityisesti Pyhän istuimen näkökulmasta.

Väitöskirjaprojekti käsitti myös vuoden mittaisen työskentelyjakson vierailevana Fulbright-tutkijana Cuban Research Institute -tutkimuskeskuksessa (Steven J. Green School of International & Public Affairs, Florida International University). Kuuba-tutkimuksen lisäksi eräs työskentelykauden keskeisiä teemoja oli Yhdysvaltojen latinoväestön uskonnolliseen maisemaan ja hispaaniseen kristillisyyteen perehtyminen.

Luterilainen maailmanliitto rahoitti tutkimukseni ensimmäisen ja pisimmän kenttätöjakson Kuubassa Human Resources Development -stipendilään. Yhteistyössä Kirkon ulkoasiain osaston kanssa haettu rahoitus painotti paitsi ekumenian näkökulmasta relevantin tutkimuksen myös niin kutsutun etelä-pohjoinen-suuntaisen vuoropuhelun kehittämisen merkitystä: globaalin etelän uskonnollisen maiseman tarkastelemista ja siitä oppimista pohjoisten ja/tai länsimaisten kirkkojen elämässä.

Väitöskirja on luettavissa sähköisessä muodossa Helsingin yliopisto E-thesis-palvelussa: <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/306229>

Kirjaesittely: Kahden virran maa. Sivilisaation ja kristinuskon irakilainen tarina / Emil Anton

Kirjapa 2020, 288 s.

Tomi Karttunen

TT, FM Emil Anton jatkaa uudella kirjallaan luterilaisessa ympäristössä perinteisesti liian vähäiselle huomiolle jääneen kristillisen kulttuuriperinnön esittelyä. Edellisessä kirjassaan *Katolisempi kuin luulit* (2017) Anton esitteli lännen katolisen kirkon historiaa ja nykypäivää Suomessa. Nyt on vuorossa kristinuskon irakilaisen taustan ja Lähi-idän kristillisen perinteen moni-ilmeisen kirjon valottaminen. Siinä luterilaisuus näyttelee kaikkiaan varsin vähäistä roolia, mikä tekee oppimisen meille sitäkin tärkeämmäksi. Jo vuosikymmeniä on puhuttu kristinuskon juutalaisesta taustasta, mutta vielä varhaisemmat juuret Kaksoisvirtainmaassa eivät ole olleet yhtä kattavasti esillä huolimatta esimerkiksi assyrologi Simo Parpolan näkyvästä panoksesta tällä saralla.

Emil Antonin kirja luo syväluotauksen nykyisen Irakin, mutta myös esimerkiksi Syyrian ja Israelin alueen rikkaaseen kulttuurihistoriaan lähtien liikkeelle sumerilaisten mittavasta, usein unohdetusta merkityksestä paitsi kirjoitustaidon myös lukuisten tieteiden saralla. Nostaapa Anton esiin Simo Parpolan (kiistanalaisen) teesin, jonka mukaan suomi ja sumeri olisivat kuin olisivatkin sukulaiskieliä. Sumerin ja Akkadin perinnöstä edetään Assyrian ja Babylonian valtakuntien esittelyyn, jotka tulevat vastaan esimerkiksi Vanhan testamentin sivuilla. Juudan kansan Baabelin vankeuden, Jerusalemin ensimmäisen temppelin tuhon ja toisen temppelin jälleenrakennuksen sekä tästä kaikesta juutalaisuuteen ja sitä kautta myös kristinuskon jääneen jäljen kautta näillä aikansa suurvalloilla ja niiden

vaikutushistorialla on merkitystä myös kristillisen identiteetin tarkastelulle.

Merkittävä osa kirjaa on kristinuskon itäisen historian valottaminen ajatellen esimerkiksi syyrialaisen teologian runollisia aarteita, orientaalistien ortodoksien ja idän assyrialaiden sillanrakennus-asetmaa kristittyjen ja muslimien välillä, kreikkalaisen kulttuurin ja tieteen välittymisen esittelyä sekä assyrialaiden (nestoriolaiset) jo varhaisina vuosisatoina tekemää laajamittaista lähetystyötä Lähi-idästä aina Kiinaan asti. Ekumeenisesti tärkeää on tehdä tunnetuksi sitä lähentymistä, mitä viime vuosikymmeninä on tapahtunut aiempien ”monofysitistien” ja ”nestoriolaiden” sekä valtavirran katolisten kristittyjen kesken. Kirjan liitteenä ovatkin suomennettuna roomalaiskatolisen kirkon näiden ryhmien kanssa julkaisemat kristologiset lausumat, jotka osoittivat vanhojen harhaoppisyytösten menettäneen merkityksensä, mikä on hieno asia yhteisen todistuksen kannalta. Samantyyppisiä tekstejä on myös esimerkiksi näiden ryhmien ja anglikaanien välisestä dialogista. Myös idän ortodoksit ja orientoalit ovat lähentyneet toisiaan.

Historiallisesti ja kulttuurisesti liian tuntemattomaksi jääneeseen maastoon sukeltaminen merkitsee vääjäämättä sitä, että kirjoittaja joutuu selittämään lukuisten uusvanhojen käsitteiden merkitystä ja keskinäisiä suhteita. Filologiteologina Anton tekee perusteellista työtä, mutta kertalukemalla eivät kaikki hienoudet jää mieleen, mikä tuo lukemiseen tiettyä raskautta. Vastapainoksi kyllä tarjoillaan

monia kiinnostavia helmiä ja tuoreita, yllättäviäkin näkökulmia. Emil Antonin isä on irakilaislähtöinen, joten hän käy samalla keskustelua omien juuriensa kanssa ja jakaa löytöjään tältä matkalta, mikä tuo esitykseen myös henkilökohtaista sävyä.

Kaksoisvirranmaan eli lähinnä nykyisen Irakin alueen kristillisyyden ja laajemmin itä- ja länsisyyrialaisen kristinuskon esittely palvelee paitsi yleistä kulttuurihistoriallista, teologianhistoriallista ja ekumeenista mielenkiintoa ja hahmotusta myös yhteyden rakentamista ja ymmärrystä kasvavan irakilaistaustaisen kristillisyyden erityispiirteistä sekä kirjosta. Samalla se auttaa suomalaisia kristittyjä, myös luterilaisia, tukemaan entistä paremmin sitä varsin lukuisaa joukkoa kristittyjä, jotka uudessa kotimaassaan ovat kääntyneet kristityiksi ja tarvitsevat apua juurevan kristillisen identiteetin hahmottamisessa. Prosessi liittyy erottamattomasti myös heidän irakilaiseen taustaansa ja lähtöalueensa kristilliseen ja yleiseen vaikutushistoriaan sekä islamin ja kristinuskon kohtaamisen pitkään ja monivaiheiseen historiaan. Kirjaa voikin suositella luettavaksi ajatellen niin seurakuntien maahanmuuttajatyön näkökulmaa ja irakilaistaustaisten kristittyjen tukemista kuin myös luterilaisten seurakuntien työssä ekumeenisessa yhteistyössä etenkin katolisten ja ortodoksien, mutta myös eri protestanttisten kristillisten yhteisöjen kanssa. Ruotsissa orientaalisia kristittyjä ja assyrialaisia on niin paljon, että Ruotsin kirkko on jo vuosikymmeniä järjestänyt Samtalsdagar-tapahtumaa, jossa eri orientaaliset ja assyrialaiset ryhmät sekä idän ortodoksit kohtaavat. Tämänäköisiä kohtaamisia tarvittaneen meilläkin aiempaa enemmän.

Lähi-idän kristityt ovat monin paikoin eläneet pitkään islamin vallan alla vähemmistönä eivätkä ole tottuneet toimimaan missionaarisesti, vaan ovat muodostaneet etnis-historiallisia ryhmäidentiteettejä. Kuitenkin alueen kristillisen perinnön elävänä pitäminen etenkin Isisin tuoman kristittyjen lukumäärän dramaattisen vähenemisen myötä Irakissa ja yleensä Lähi-idässä edellyttäisi uudenlaista mis-

sionaaraisuutta ja ekumeenista yhteistyötä sekä toimivaa uskonnonvapautta erilaisille uskonnollisille ryhmille, kristityt mukaan lukien.

Tämä lainaus kirjasta kiteyttää olennaisen haasteen, jonka maahanmuuttajakristityt ja ehkä aivan erityisesti kristinuskoon kääntyneet Irakista ja Lähi-idän maista asettavat meille suomalaisille ja muille läntisille kristityille ”rikkaissa länsimaissa”:

”Meitä läntisen maailman kristittyjä irakilaiset käännynäiset haastavat paitsi hyväksymään heidät, myös oppimaan uudestaan, mistä kristinuskossa on ylipäättään kyse. Kysymys ei olen niinkään siitä, ovatko he oikeita kristittyjä, vaan siitä, olemmeko me oikeita kristittyjä. Onko meissä vähääkään samanlaista valmiutta kärsiä uskomme puolesta ja rakastaa vihollisiamme kuin heissä? Samoin nämä tuoreet kristityt haastavat maallistuneita valistuksen lapsia ja monikulttuurisuuden kannattajia, jotka kenties pitävät kristinuskoa aatemaailmansa vastakohtana. Aiotaanko tätä väheksyttyä vähemmistöä kuunnella? Edustavatko nämä ihmiset kannatettavaa monikulttuurisuutta?... ‘Opin, että Raamatun mukaan Jumala rakastaa kaikkia ihmisiä, ja siksi meidänkin tulee rakastaa kaikkia.’ Uudet irakilaiset kristityt voivat auttaa meitä tunnistamaan, että se, mitä kenties luulimme vain sivistyneeksi ja edistykseksi kulttuuriksemme, nojaakin lopulta syvästi jumala- ja ihmiskäsitykseen, joka on kaikkea muuta kuin itsestään selvä.”

3. HISTORIALLISTA EKUMEENISA ASIAKIRJOJA

Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhla

Raportti arkkipiispa John Vikströmin matkasta

Risto Cantell

Arkkipiispa John Vikström osallistui Moskovan ja koko Venäjän patriarkan Pimenin kutsusta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virallisena edustajana Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhliin 4–16.6.1988 Moskovassa ja Leningradissa. Matkalla oli mukana myös allekirjoittanut arkkipiispan sihteeri Risto Cantell.

Matka alkoi perjantaina 3.6.1988 kello 17 Moskovan junalla Helsingin rautatieasemalta. Samalla junalla matkustivat myös Moskovan patriarkaatin tiedotusosaston (metropoliitta Pitirim) kutsumana Kirkon tiedotuskeskuksen osastopäällikkö Anneli Janhonen ja Suomen Ekumeenisen Neuvoston pääsihteeri Jaakko Rusama, jonka oli kutsunut patriarkaatin ulkomaanosaston johtaja, Minskin ja Valkovenäjän metropoliitta Filaret. Junan saapuessaan lauantaiamuna 4.6. Moskovan Leningradin asemalle arkkipiispaa oli vastaanottamassa arkkipiispa Herman, joka on Berliinin piispa ja Länsi-Euroopan eksarkki. Asemalla oli myös Neuvostoliiton ulkoministeriön palveluksessa oleva nuori diplomaatti, eestiläissyntyinen, täydellisesti suomea puhuva juristi Valeri Ojamäe, joka toimi oppaanamme ja seuralaisenaamme koko Moskovassa oleskelun ajan ja eestiläinen baptistipastori Jüri Puusak, jonka Moskovan patriarkaatti oli komentanut yhdyshenkilöksemme sekä vanha ystävämme Helena Pavinskij Suomen Moskovan suurlähetystöstä. Kaikki suo-

malaiset majoitettiin hotelli Ukrainaan, joka kokonaisuudessaan oli virallisten vieraiden käytössä.

Aamupäivällä Anneli Janhonen osallistui tiedotustilaisuuteen Danilovin luostarissa. Siellä uskontoasiain neuvoston puheenjohtaja herra Konstantin Hartsev kertoi, että Kiovan luolaluostari palauteetaan kirkolle lähiaikoina. Edelleen hän ilmoitti, että Neuvostoliiton uuden uskontolain valmistelut ovat käynnissä. Muut suomalaiset tutustuivat aamupäivän aikana Danilovin luostarin alueeseen, Kremlin kirkkoihin, tuntemattoman sotilaan hautaan ja Punaiseen toriin. Illalla ohjelmassa oli vierailu vigiliassa kahdessa kirkossa. Ryhmämme osallistui vigilian viettoon Pimen Suuren kirkossa ja Ylönousemuksen kirkossa. Illallinen nautittiin hotelli Ukrainassa.

Päivän aikana arkkipiispa tapasi useita kirkonmiehiä. Jo ensimmäisen vierailupäivän aikana kävi selvästi ilmi, että tuhatvuotisjuhlien viettoon osallistuvat näkyvästi kaikkien Neuvostoliitossa toimivien kirkkokuntien ja erittäin runsaan ekumeenisen edustuksen lisäksi myös tuntuvasti valtion viranomaiset. Mittavat järjestelyt sujuivat alusta asti joutuisasti ja innostuneen ilmapiirin vallitessa. Glasnost ja perestroika tulivat keskusteluissa jatkuvasti myönteisessä mielessä esille.

Sunnuntaina 5.6. toimitti patriarkka Pimen yhdessä Pyhän Synodin jäsenten kanssa liturgian patri-

arkaatin Jumalan Ilmestymisen kirkossa. Liturgian, joka kesti neljä ja puoli tuntia johti käytännössä Kiovan metropoliitta Filaret ja siinä saarnasi Ros-tovin metropoliitta Vladimir, joka aikaisemmin oli ollut Dimitrovin arkkipiispa ja Moskovan hengel-lisen akatemian rehtori Zagorskissa. Hän johti jo Venäjän kirkon valtuuskuntaa Järvenpään neuvot-teluissa v. 1974. Saarnassa, jota ei tulkittu vieraille Vladimir totesi mm., että voidakseen olla taivaan kansalainen kristityn tulee olla myös yhteiskunnan hyvä jäsen. Jumalanpalveluksen toimittamisessa olivat keskeisessä asemassa Leningradin, Novgo-rodin ja Tallinnan metropoliitta Aleksi sekä Smo-lenskin arkkipiispa Kirill. Kuorot lauloivat ihanasti ja palvelukseen oli koottu Venäjän kirkon parhaat diakonit mm. yli diakoni Mazar Leningradista. Ter-vehdyksessään vieraille patriarkka Pimen mainitsi erikseen luterilaiset kirkot, anglikaanisen kirkon jälkeen ennen muita kirkkoja ja ekumeenisia jär-jestöjä. Arkkipiispa Vikström oli sijoitettu kutsuvie-raiden joukossa kolmanteen riviin kenraalipiispa Jan Michalkon ja Ruotsin arkkipiispan väliin. Koska arkkipiispa Werkström tuli vasta syntymäpäivänsä jälkeen juhliin hänen paikallaan istui metodistien maailmanliiton pääsihteeri.

Liturgiassa oli läsnä koko nykyisen kristikunnan edustus. Kunniapaikoilla istuivat ortodoksisten patriarkaattien edustajat, joista muut kuin Kons-tantinopolin ekumeeninen patriarkka olivat myös palveluksessa läsnä. Moskovan television pääuutisissa näytettiin pitkä pätkä jumalanpalveluksesta ja kerrottiin positiiviseen sävyyn tuhatvuotisjuhlien alkamisesta.

Ilmapäivällä Hänen Pyhyytensä Patriarkka Pimen laski seppeleen tuntemattoman sotilaan haudalla Kremlissä. Illalla arkkipiispa ja sihteeri vierailivat Helena Pavinskijin luona ja saivat runsasta infor-maatiota Venäjän ortodoksisen kirkon kehitysnäky-mistä ja nykytilanteesta.

Maanantaina 6.6. kaikki tuhatvuotisjuhlien osan-ottajat ja kutsuvieraat kuljetettiin Zagorskiin, jossa

Pyhän Sergein, Pyhän Kolminaisuuden luostarissa aloitettiin Venäjän kirkon paikallinen kirkolliskoko-us. Juhlallisen istunnon avasi Hänen Pyhyytensä, Moskovan ja koko Venäjän Patriarkka Pimen ja kokouksen työskentelyä johti Kiovan metropoliitta Filaret. Kokouksen työjärjestyksen laatineen komi-tean puheenjohtajana oli toiminut Krutitsan ja Ko-lomnan metropoliitta Juvenalij. Avauspuheessaan Patriarkka Pimen toivotti Venäjän kirkon edustajat ja muiden kirkkojen vieraat tervetulleiksi kokouk-seen. Luterilaiset kirkot mainittiin kutsuvieraiden luettelossa anglikaanisen ja vanhakatolisen kirkon jälkeen ja ennen muita kirkkoja. Avaustilaisuus-dessa patriarkan rinnalla istuivat Pyhän Synodin jäseninä toimivat metropoliitat ja Neuvostoliiton korkeimman neuvoston uskontoasiain neuvoston puheenjohtaja herra Konstantin Hartsev. Tervehdyspuheessaan Hartsev käsitteli ystävällisesti kir-kon ja valtion välisiä suhteita. Hän aloitti puheensa: ”Teidän Pyhyittenne, Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Pimen...” Vastauksessaan patriarkka Pi-men kiitti Hartsevia valtion kirkolle tuhatvuotisjuh-lia varten antamasta tuesta.

Viralliset tervehdykset avajaistilaisuudessa esittivät Antiokian, Gruusian ja Romanian patriarkat, kar-dinaali Willebrands Vatikaanista, Armenian kirkon edustaja, Canterburyn arkkipiispa Ronald Runcie ja Bulgarian patriarkka Maksim. Seuraavassa istun-nossa tervehdyksen esittivät Serbian patriarkka ja Etiopian kirkon arkkipiispa Nikodim ja Luterilaisen maailmanliiton pääsihteeri Gunnar Stålsett. Ensimmäisten tervehdysten esittäjien joukkoon ei mah-tunut Konstantinopolin ekumeenisen patriarkatin edustajaa. Muut maanantain kuluessa pidetyt ter-vehdykset esittivät Varsovan ja koko Puolan met-ropoliitta Vasili, Intian Malabarkirkkoa edustava metropoliitta, Syyrian kirkon patriarkka Ignatios ja Euroopan kirkkojen konferenssin pääsihteeri Jean Fischer sekä lisäksi Assyrian kirkon patriarkka. Ter-vehdyksistä jäi mieleen erityisesti kardinaali Wil-lebrandsin teologisesti tasapainoinen ja harkittu puheenvuoro, jossa Ukrainan uniaattien ongelmal-

liseen tilanteeseen viitattiin lyhyesti ja kohteliaasti, mutta samalla sangen päättäväisesti sekä Puolan metropoliitan terävä puheenvuoro, jossa hän valitti Puolan ortodoksien syrjittyä ja tukalaa asemaa enemmistökirkon rinnalla.

Toisessa täysistunnossa kanonisoitiin yhdeksän Venäjän kirkon pyhää, joukossa mm. ikonimaalari Andrei Rublev ja leningradilainen maallikkopyhimys Ksenia, joka oli ainut nainen kanonisoitujen pyhien joukossa. Kanonisaatioprosessin johti metropoliitta Juvenali, joka myös oli toiminut valmistelevan toimikunnan puheenjohtajana. Juhlallisessa aktissa kannettiin vuorotellen kunkin pyhän ikoni patriarkan siunattavaksi. Tilaisuus sujui hitaasti ja arvokkaasti.

Kirkolliskokous lähetti maanantaina lisäksi tervehdykset pääministeri Nikolai Ryzkoville ja YK:n aseistariisuntoistunnolle New Yorkiin. Smolenskin arkkipiispa Kirill oli toiminut julkilausuma työryhmän puheenjohtajana. Erityisesti pääministeri Ryzhkoville menevässä tervehdyksessä oli voimakas kirkon lojaalisuutta ja yhteiskuntakelpoisuutta korostava sävy. Zagorskista palattiin illalla Moskovaan Synodin jäsenten jäädessä jatkamaan työtään Zagorskiin.

Tiistaina 7.6. lähdettiin aamulla kahden päivän retkelle Voroneziin, joka on metropoliitta Mefodijn hiippakuntakaupunki. Mefodij toimii patriarkaatin talousjohtajana. Hän on kohtalaisen nuori ja eteenpäin pyrkivä kirkon mies. Voronez on 900.000 asukkaan kaupunki 560 km Moskovasta kaakkoon. Sodassa siitä tuhoutui n. 96 %. Kaupunki on täysin jälleenrakennettu, vauraan tuntuinen ja vast'ikään turisteille avattu. Matkaseuruessa Aeroflotin charterlennolla oli mukana hyvin kansainvälinen seurue, johon kuului kolmekymmentäkaksi edustajaa kaikista maanosista. Mukana muun muassa Latinalaisen Amerikan katolisen piispainkonferenssin puheenjohtaja piispa Santrillin Kolumbiasta ja maineikkaat vapautuksen teologit Leonardo Boff Brasiiliasta ja Gustavo Gutierrez Perusta.

Voronezissa retkueemme sai ruhtinaallisen vastaanoton. Runsaan lounaan jälkeen vierailimme Pyhän Nikolauksen ja Kazanin Jumalan Äidin kirkossa. Joukko otettiin innostuneesti vastaan. Varsinaisena isäntänä Voronezissa toimi metropoliitta Mefodijn edustaja 27-vuotias pappismunkki Nikon, josta kuulemme vielä. Hän samoin kuin kaupungin edustajat ja uskontoasiain valtuutettu olivat mukana kaikessa ohjelmassa. Viralliseen ohjelmaan sisältyi käynti kaikkiaan kolmella viime sotien muistomerkillä. Ilta päättyi entisellä Don-joella ja nykyisellä tekoaltaalla tapahtuneeseen laivamatkaan, jonka aikana oli tilaisuus käydä mielenkiintoisia keskusteluja kirkon ja neuvostoyhteiskunnan tilanteesta.

Keskiviikkona 8.6. osallistuimme aamulla liturgiaan Jumalan Äidin suojeluksen (Pokrova) kirkossa, joka oli tupaten täynnä ihmisiä. Myös ulkopuolella kirkon ympäröi sankka väkijoukko. Ihmisiä oli arviolta parisen tuhatta. (Sekä viranomaiset että kirkonmiehet puhuivat viidestä tuhannesta.) Liturgian toimitti arkkipiispa Danil papiston avustamana. Jumalanpalveluksen lopussa arkkipiispa Vikström ja piispa Santrillin tervehtivät kirkkokansaa. Jumalanpalveluksen yhteydessä onnitteltiin myös tuolloin seitsemänkymmentä vuotta täyttäneitä professori Gustavo Gutierrezia.

Voronezin alueen ja kaupungin poliittisen johdon järjestämällä vastaanotolla käsiteltiin laajasti kaupungin ja piirin asioita sekä perestroikaa. Aluekomitean johtaja piti tilaisuuden ohjat tiukasti käsissään ja vastasi napakasti esitettyihin kysymyksiin. Päivän ohjelmaan sisältyi myös käynti Voronezin historiallisessa museossa.

Voronezin hiippakunnan vastaanotto, joka järjestettiin runsaan aterian yhteydessä, päätti virallisen vierailuohjelman. Tilaisuuden isännöi sujuvaan ja varmaan tapaansa metropoliitta Mefodijn 27-vuotias sihteeri Nikon, joka sumeilematta käytti metropoliitan hänelle antamaa valtaa. Pappismunkki Nikon kiitti erityisesti arkkipiispa Vikströmiä Suomen evankelisluterilaisesta kirkosta, roomalaiskatolisen

kirkon piispaa ja Kreikan äitikirkon edustajaa sekä muita tuhatvuotisjuhliin osallistuvia kutsuvieraita (nimenomaan tässä järjestyksessä), jotka vierailullaan olivat sulostuttaneet Voronezin hiippakunnan ja seurakuntien elämää. Nikon puhui uskovien kyyneleistä, jotka nyt johtuivat ilosta.

Matka lentokentälle sujui tilausbusseilla kolmen poliisiauton johtamassa saattueessa. Muutoinkin Voronezissa kävi selvästi ilmi, että valtion viranomaiset näyttelivät huomattavaa osaa vierailun järjestelyissä. Ulkomaiset vieraat ovat kaupungissa ilmeisen harvinaisia, sillä kaikkialla katujen varsilla seurueemme matkaa seurasi sankka väkijoukko. Paluu Moskovaan ja hotelli Ukrainaan tapahtui vähän ennen kello kahtakymmentäkahdeksi.

Torstaina 9.6. pidettiin Zagorskissa kirkolliskokouksen päätösistunto. Isäntien toivomuksen mukaan ne vieraista, jotka olivat olleet Zagorskissa jo avauspäivänä eivät osallistuneet kirkolliskokoukseen enää torstaina. Arkkipiispa Vikström antoi aamupäivällä kaksi haastattelua televisiolle. Toimittaja Peter Turtschaninov haastatteli arkkipiispaa ruotsinkielistä ajankohtaisohjelmaa ja Ruotsin televisiota varten. Toimittaja Elina Pykkänen puolestaan haastatteli arkkipiispaa 19.6. lähetettyä ajankohtaisohjelmaa varten. Molemmissa haastatteluissa arvioitiin tuhatvuotisjuhlien tapahtumia ja niiden ekumeenisista merkitystä.

Lounaalla Slovakian luterilaisen kirkon piispa, vanha tuttavamme Generalbischof Jan Michalko keskusteli arkkipiispan kanssa kolmesta asiasta. Michalko ilmaisi ensiksi huolestumisensa paavin Suomen vierailusta ja kysyi, onko arkkipiispa yhdessä muiden pohjoismaiden johtavien luterilaisten piispojen kanssa todella kutsunut paavin vierailulle Suomeen, ja onko tällöin otettu huomioon vierailun ekumeeniset vaikutukset esimerkiksi Slovakiassa. Arkkipiispa informoi Michalkoa vierailun taustasta ja paaville esitetyn tervetuliaistoivotuksen tarkoituksesta ja sisällöstä. Saamansa informaation jälkeen Michalko rauhoittui täysin ja antoi

tukensa pohjolan luterilaisten primasten toimille. Toisena kysymyksenä Michalko otti esille Slovakian luterilaisen kirkon pyrkimykset uuden virsikirjan aikaansaamiseksi ja kysyi, olisiko Suomesta mahdollista saada paperia tätä tarkoitusta varten. Keskustelussa selviteltiin hankkeen taustaa, laajuutta ja tarkoituspäitä. Michalko lupasi kirjoittaa asiasta myöhemmin yksityiskohtaisen kirjeen arkkipiispalle, joka puolestaan sanoi esittävänsä Michalkon toiveet Kirkon ulkomaanavulle. Kolmantena asiana Michalko otti esille kysymyksen Slovakian luterilaisen kirkon kesävieraista Suomessa. Hän kertoi, ettei viiteen vuoteen ole enää tullut kutsua kahdelle pappisperheelle viettää kesälomaa Suomessa, kuten aiemmin oli tapana. Hän kysyi muuttuneen käytännön syitä. Arkkipiispa lupasi selvittää asian Suomessa, ja ilmoittaa Michalkolle myöhemmin kesävierasohjelman nykyisistä vaiheista Suomessa.

Keskustelussa käsiteltiin laajasti myös Slovakian kirkon elämää, liturgista uudistusta sekä Jugoslavian ja Unkarin alueilla olevien slovakialaisten seurakuntien tilannetta. Michalko uudisti lisäksi kutsunsa arkkipiispalle vierailla lähiaikoina Tšekoslovakiassa. Arkkipiispa vastasi ottavansa mielellään kutsun vastaan ja ilmoittavansa uudelleen soveltuvasta ajankohdasta.

Illtapäivällä Eestin luterilaisen kirkon arkkipiispa Kuuno Pajula, kirkkoherra Tiit Salumäe ja konsistorin pääsihteeri Tiit Pädam informoivat arkkipiispaa ja sihteerä Eestin kirkon nykytilasta. Keskustelussa käsiteltiin laajasti Eestin kirkon ja suomalaisten seurakuntien nykynäkymiä. Kupanitsaan perusteilla olevasta uudesta inkeriläisseurakunnasta todettiin, että sen tulee olla alusta saakka itsenäinen seurakunta, ei mikään Pushkinin alainen kappeli. Keskustelussa käsiteltiin avoimesti myös Latvian kirkon tilannetta ja perestroikan vaikutuksia Eestin poliittiseen ja kirkolliseen elämään.

Keiton seurakunnan kynttilänjalan luovuttamisesta sovittiin seuraava menettelytapa: KUN tekee asiasta päätöksen, joka ilmoitetaan virallisesti kon-

sistorille. Ilmoituksen saatuaan konsistori ryhtyy hankkimaan tuontiluvat ja luvat saatuaan ilmoittaa KUK:lle, koska ja minne kynttilänjalka voidaan toimittaa.

Keskustelussa arvioitiin myös presidentti Ronald Reaganin Moskovan vierailun vaikutuksia. Tiit Salumäe oli osallistunut vierailun aikana tapahtuneeseen neuvostoliittolaisten ja amerikkalaisten kirkonmiesten kohtaamiseen Moskovassa. Keskustelun jälkeen voitiin todeta, että eestiläisen ja suomalaisten Reaganin vierailusta saama informaatio oli osittain erilaista, ja siitä johtui myös vierailun arvioiden erilaisuus.

Illalla järjestivät Luterilaisen Maailmanliiton presidentti piispa Johannes Hanselman ja pääsihteeri Gunnar Stålsett vastaanoton kaikille Milleniumiin osallistuville luterilaisille. Länä oli edustava kokonaisuus kaiken maailman luterilaisia: kirkonjohtajia, tiedottajia ja ekumeenisten järjestöjen palveluksessa olevia uskonveljiä ja -sisaria.

Perjantaina 10.6. oli tuhatvuotisjuhlien juhlaistunto Bolshoi-teatterissa kello 10. Vieraat Bolshoi-teatteriin oli kutsuttu henkilökohtaisin kutsuin ja kukin ohjattiin paikkalipun osoittamalle paikalle. Esiripun avautuessa paljastui, että Bolshoi-teatterin suurella näyttämöllä istui patriarkka Pimenin rinnalla Pyhä synodi, Neuvostoliiton varapresidentti P. Demitshev, varapääministeri N. Talysin, uskontoasiain neuvoston puheenjohtaja Konstantin Hartsev, sekä rouva Raisa Gorbatshova. Hänen läsnäolonsa juhlaistunnossa herätti ansaittua huomiota. Heidän takanaan katsomon tavoin kohoavilla tuoleilla istuivat ulkomaiset kirkonjohtajat, ekumeenisten järjestöjen korkeat virkamiehet, muiden uskontojen edustajat sekä joukko Neuvostoliiton korkeita viranomaisia mm. akateemikko Georgi Arbatov.

Teologisten koulujen kuoron laulaman aamurukouksen jälkeen Hänen Pyhyytensä Moskovan ja koko Venäjän patriarkka Pimen avasi juhlaistunnon, jonka varsinaisena puheenjohtajana toimi Kiovan

metropoliitta Filaret. Krutitsan ja Kolomnan metropoliitta Juvenali piti tunnin mittaisen esitelmän Venäjän tuhatvuotisesta historiasta (Report on the Millennium of the Baptism of Russia). Sen jälkeen Minskin ja Valkovenäjän metropoliitta Filaret raportoiti Venäjän kirkon paikalliskonsiiliin tuloksista. Näiden esitelmien jälkeen ohjelmassa seurasi kaikkiaan 17 ulkomaisten kutsuvieraiden tervehdystä. Tervehdyksensä esittivät mm. Bulgarian patriarkka Maxim, YK:n apulaispääsihteeri Jan Martinsen, Antiokian patriarkka Ignatios, Unescon apulaispääsihteeri, Armenian katolikos ja patriarkka Vasken, kardinaali Cassaroli Vatikanista, Neuvostoliiton rauhankomitean puheenjohtaja, KMN:n keskuskomitean puheenjohtaja presidentti Joakim Held, Yhdysvaltain kirkkojen neuvoston pääsihteeri Ari Brower, Unkarin kirkkojen neuvoston puheenjohtaja ja CPC:n puheenjohtaja piispa Karoly Toth, Kirkkojen Maailmanneuvoston presidentti arkkipiispa Walter Khotso Makhulu Botswanasta, evankelistasta Billy Graham Yhdysvalloista, Neuvostoliiton muslimien edustaja, piispa Martin Kruse EKD:sta ja metropoliitta Mar Gregorius Malabarin kirkosta Intiasta, karibialainen Naisten Rauhan Yliopiston (Womens University for Peace) edustaja ja rabbi Arthur Schneider Yhdysvalloista.

Juhlakokouksen välillä pidettiin puolen tunnin kahvitauko ja tilaisuus päättyi yli puoli tuntia suunniteltua myöhemmin noin kello 15.35 patriarkka Pimenin lyhyeen puheenvuoroon ja teologisten koulujen laulamaan loppurukoukseen.

Perjantai-iltana pidettiin Bolshoi-teatterissa tuhatvuotisjuhlien uskomattomin tilaisuus, yli kolme tuntia kestänyt konsertti, jossa esiintyivät Neuvostoliiton parhaat kuorot. Konsertti lähetettiin kokonaisuudessaan suorana lähetyksenä Moskovan television ykkösohjelmassa. Konsertin ohjelmisto oli alusta loppuun saakka kirkollista musiikkia. Täpötäydessä Bolshoi-teatterissa oli tuhatvuotisjuhlien kutsuvieraiden lisäksi runsaasti diplomaattikunnan edustajia ja Neuvostoliiton korkeaa poliittista johtoa. Valtavien suosionosoitusten saattelemana

saapui aitioonsa patriarkka Pimen, tilaisuudessa oli läsnä myös rouva Raisa Gorbatshova. Konsertti oli voimakas osoitus Neuvostoliittoa ravistelevasta perestroikasta. Kirkko astui julkisuuteen koko hengellisellä voimallaan.

Perjantapäivän kuluessa varmistui viikon aikana sitkeästi liikkunut huhu, että kirkkojen johtajat kutsutaan lauantaiamuna Kremliin. Konsertin jälkeen arkkipiispa Kirill keskusteli intensiivisesti arkkipiispa Vikströmin kanssa perestroikasta ja kirkon asemasta nykyhetken neuvostoyhteiskunnassa.

Lauantaina 11.6. otti Neuvostoliiton presidentti Andrei Gromyko vastaan kirkkojen johtajat, muiden uskontojen edustajat, ekumeenisten järjestöjen edustajat sekä osan tiedottajia. Korkeimman neuvoston istuntosalissa Kremlissä pidetyssä tilaisuudessa istuivat puheenjohtajien pöydän ääressä presidentti Gromyko, patriarkka Pimen ja uskontoasiain neuvoston puheenjohtaja Hartsev. Gromykon pitkän Venäjän kirkon historiaa ja kirkon ja yhteiskunnan suhdetta selvitelleen puheen jälkeen hän vastasi vieraiden esittämiin kysymyksiin. Gromyko vastasi vanhan diplomaatin taitavuudella muun muassa kysymyksiin uskonnonopetuksesta toteamalla, ettei kirkkojen vapaampi saatavuus merkitse muutosta valtion periaatteessa torjuvaan kantaan uskonnonopetukseen. Uskonnollisen kirjallisuuden tuontiin Neuvostoliittoon ei ole olemassa periaatteellisia esteitä. Katolisen kirkon aseman parantamisesta muuallakin kuin Baltiassa esimerkiksi Ukrainassa voidaan toki keskustella. Valtion uskontolakia valmisteltaessa on mahdollista ja suotavaa keskustella kirkkojen kanssa etukäteen lain sisällöstä.

Tilaisuuden päätteeksi pitämässään vastaus- ja kiitospuheessa patriarkka Pimen kiitti presidentti Gromykoa ja valtiota tuhatvuotisjuhlien järjestämiselle annetusta tuesta ja erityisesti vastaanotosta historiallisessa Kremlissä, joka on koko äiti-Venäjän pyhä sielu ja isänmaan turvallisuuden keskus.

Koko vierasjoukolle kello 14 Kremlin palatsin Pyhän Yrjänän salissa järjestetyllä vastaanotolla puhui uskontoasiain neuvoston puheenjohtaja Konstantin Hartsev. Juhlasalin pitkät pöydät olivat ruokia ja juomia täynnä. Tilaisuuteen oli kutsuttu mukaan myös kaikki Itä-Euroopan sosialististen maiden uskontoasiain valtuutetut.

Vastaanotto Kremlissä oli historiallinen. Koskaan ennen neuvostovaltio ei ole kohdannut yhdellä kertaa sellaista määrää kirkkojen ja uskontojen edustajia. Itse asiassa tärkeämpää kuin tilaisuudessa pidetyt puheet on itse vastaanoton järjestäminen ja kirkon Milleniumin yhteydessä saama julkinen huomio. Se ei voi olla jättämättä syviä jälkiä koko neuvostoyhteiskuntaan.

Illalla arkkipiispa John Vikström, osastopäällikkö Anneli Janhonen ja arkkipiispan sihteeri Risto Cantell olivat kutsutut vierailulle Helena Pavinskin kotiin, jossa olivat läsnä myös Korkeasti Pyhitetty arkkipiispa Paavali ja pastori Alexander Korelin.

Sunnuntaina 12.6. piispa Gyula Nagy otti keskustelussa aamiaisella esille kysymyksen Suomen kirkon mahdollisuuksista avustaa Unkarin luterilaisen kirkon takaisin saamaa Fasorin lukiota. Unkarin luterilainen kirkko on ainoa maan kirkoista, jolla ei ole omaa lukiota. Kirkon vuosia toivoma lukio on nyt luvattu palauttaa, ja sen on tarkoitus aloittaa toimintansa syksyllä 1989. Kirkon varat eivät kuitenkaan riitä rakennuksen kunnostamiseen. Sovittiin, että piispa Nagy kirjoittaa asiasta arkkipiispalle, joka ottaa sen esille Suomessa.

Aamupäivällä Patriarkka Pimen toimitti yhdessä Pyhän Synodin jäsenten ja ortodoksisten kirkkojen patriarkkojen kanssa liturgian Danilovin luostarin pihalla. Kylmässä, tuulisessa ja hieman sateisessa säässä lähes neljä tuntia kestänyt jumalanpalvelus sisälsi myös lukuisia ulkomaisten kutsuvieraiden tervehdyksiä, joita esittivät mm. Puolan arkkipiispa, kardinaali Josef Glemp ja Kirkkojen Maailmanneuvoston pääsihteeri Emilio Castro. Liturgian päätty-

tyä toimitettiin Moleben kaikkien Venäjän maan pyhien muistoksi.

Hotellissa pikaisesti nautitun teen jälkeen kaikki kutsuvieraat siirtyivät patriarkka Pimenin ja Pyhän Synodin vastaanotolle ravintola Prahaan. Tilaisuudessa oli runsas tarjoilu, paljon puheita ja jatkuva virtana tapahtunut lahjojen luovutus. Patriarkka Pimen istui juhlapöydässä kardiinaalien, Konstantin Hartsevin, Canterburyn arkkipiispan ja ortodoksisien patriarkkojen ympäröimänä. Arkkipiispa John Vikströmin kirkkomme lahjana Venäjän ortodoksille kirkolle antaman Missale Aboensen luovutus kesti puheineen runsaat puoli minuuttia.

Vastaanotolla pitämässään puheessa patriarkka Pimen kiitti vieraita siitä, että he ovat tulleet tuhatvuotisjuhliin ja valtiovaltaa siitä, että se on antanut kaiken tukensa juhlien järjestämiseen. Puheessaan hän ilmoitti Venäjän ortodoksisen kirkon kannattavan perestroikaa ja olevan tietoinen siitä, että se merkitsee leninismien periaatteiden uudelleen tulintaa. Edelleen patriarkka sanoi kirkon tehtävänä olevan tukea perheiden elämää ja lasten uskonnollista kasvatusta. Luetellessaan juhlaan osallistuvia kirkkoja patriarkka mainitsi luterilaiset kirkot jälkeen kerran anglikaanisen kirkon ja vanhakatolisten jälkeen ennen muita kirkkoja ja kristillisiä järjestöjä.

Juhlavastaanoton jälkeen vierailimme baletissa Bolshoi-teatterissa, jossa esitettiin Raimonda-niminen baletti loisteliaasti. Balettiesityksen jälkeen nautimme myöhäisen illallisen hotelli Ukrainassa. Sen ollessa päättymäisillään tuli tohtori Boris Arapovic (Institutet för bibelöversättning) hakemaan arkkipiispaa ja sihteeriä metropoliitta Filaretin luo. Arapovic oli järjestänyt Minskin Filaretin ja pohjoismaisten kirkkojen edustajien tapaamisen, jotta metropoliitta voisi lausua kiitokset Tolkovaja Biblija-raamattulaitoksen lahjoittamisesta Neuvostoliiton kristityille. Yhteensattumien ja myöhäisen ajankohdan vuoksi paikalla olivat vain suomalaiset (ap ja RC), Arapovic ja hänen työtoverinsa Arne Karlsson. Metropoliitta Filaret esitti kiitokset pohjoismaisille

kirkoille suurenmoisesta lahjasta. Hän sanoi, ettei parempaa lahjaa olisi voitu saada tuhatvuotisjuhliin. Arkkipiispa vastasi kiitoksiin ja sanoi kirkkojen ja raamattuseurojen mielellään olevan tämän lahjan takana. Hän kertoi monien ihmisten kirkkojen piirissä osallistuneen jo parhaillaan käynnissä oleviin keräyksiin. Metropoliitta Filaret ilmoitti, että kirkon lisäksi myös kulttuuripiirit ovat olleet kiinnostuneita raamattulaitoksesta. Ortodoksisen kirkon lisäksi myös muut Neuvostoliiton kirkot tulevat saamaan osansa Tolkaja Biblia-raamattulaitoksesta.

Maanantaina 13.6. vietettiin tuhatvuotisjuhlien muistokirkon peruskiven laskemistilaisuutta. Kirkko kohoaa Moskovon laitamille uudelle asuma-alueelle. Peruskiven laskemisen toimitti patriarkka Pimen papiston avustamana. Hänen lisäkseen tilaisuudessa puhuivat uskontoasiain neuvoston puheenjohtaja Konstantin Hartsev ja arkkipiispa Desmond Tutu. Suomalaiset eivät osallistuneet oman ohjelmansa vuoksi peruskiven laskutilaisuuteen.

Arkkipiispa Paavali keskusteli Risto Cantellin kanssa aamupäivällä luterilaisen ja ortodoksisen kirkon keskinäisistä suhteista ja luterilaisesta identiteetistä.

Arkkipiispa John Vikström valmisti lukuisia puheitaan ja keskusteli myöhemmin aamupäivällä yhdessä sihteerinsä kanssa Jyväskylän Kesän seminaarin ”Sopeutuuko kirkko kuoliaaksi” tematiikasta.

Suurlähettiläs Heikki Talvitie puolisoineen otti suomalaiset luterilaiset vastaan suurlähetystössä kello 12. Runsaan tunnin ajan kestäneen vastaanoton yhteydessä keskusteltiin perestroikasta ja tuhatvuotisjuhlista sekä kirkon asemasta Neuvostoliitossa. Suurlähettiläs Talvitie kertoi tilanteen muuttuneen olennaisesti edellisestä Moskovassa olokaudestaan kahdeksan vuotta sitten. Hän katsoi, että perestroikan tukeminen on kirkolle ainoa vaihtoehto ja arvioi, ettei siihen liity mitään riskejä. Kirkolla ei ole ainakaan mitään menetettävää. Kirkon tuhatvuotisjuhlien yhteydessä saamaa julki-

suutta sekä suurlähettiläs että rouva Talvitie pitivät hämmästyttävänä. Muutama vuosi sitten sellaista ei olisi voinut edes kuvitella.

Ennen hotelli Ukrainassa nautittua lounasta tohtori Arapovic kysyi arkkipiispa Vikströmin kantaa Tolkovaja Biblija -raamattulaitoksen eri kirkkoille jaetaviin kiintiöihin. Hän kertoi kirjan tulevan Neuvostoliitossa myyntiin ja hinnan nousevan korkealle, jopa sataan, kahteensataan ruplaan kappale. Arkkipiispa kehotti varovaisuuteen ja hienovaraisuuteen sekä toivoi yhdessä paikalle sattuneen arkkipiispa Werkströmin kanssa, että neuvotteluissaan metropoliitta Filaretin kanssa tohtori Arapovic korostaisi edustavansa pohjoismaisia raamattuseuroja ja informoineensa asiasta arkkipiispoja.

Yhteisellä lounaalla arkkipiispat Bertil Werkström, Olof Sundby ja John Vikström sekä sihteerit Jan Henriksson ja Risto Cantell keskustelivat paavin Pohjoismaiden vierailusta ja sen ohjelman muotoutumisesta. Kokemukset Ruotsista ja Suomesta olivat samansuuntaiset ja osoittivat, että luterilaisten osuus vierailun ohjelmassa tulee olemaan erittäin pieni. Päätettiin jatkaa keskusteluja kummasakin maassa katolisen piispan kanssa ja esittää uudelleen toivomus, että vierailu saisi todellisen ekumeenisen luonteen.

Iltapäivän lyhyt vapaa-aika oli varattu kaupunkiin tutustumiseen, työskentelyyn tai lepoon. Illalla lähdimme yöjunalla Leningradiin ja Anneli Janhonen matkasi junalla Helsinkiin.

Tiistaina 14.6. saavuimme aamulla Leningradiin, jossa asemalla oli vieraitaan vastassa metropoliitta Aleksi yhdessä kaupungin edustajien kanssa. Kutsumieat, noin kaksisataaviisikymmentä, majoitettiin hotelli Leningradiin.

Aamiaisen jälkeen osallistuimme Molebeniin Nikolskin katedraalissa. Siellä rovasti Bogdan Soiko piti erinomaisen puheen, jossa hän tervehti ulko-

maisia vieraita ja kertoi Venäjän ortodoksisen kirkon kehityksestä.

Jumalanpalveluksen jälkeen tutustuttiin lyhyesti lisäksi kirkkoon ja palattiin lounaalle hotelli Leningradiin.

Iltapäivällä oli ohjelmassa kaupunkineuvoston vastaanotto, jonka aikana arkkipiispa John Vikström esitti vieraiden tervehdyksen. Tervehdyksessään arkkipiispa tähdensi kirkon ja valtion itsenäisyyttä ja kirkon kriittistä solidaarisuutta yhteiskuntaa kohtaan. Arkkipiispan tervehdys sai hyvän vastaanoton vieraiden keskuudessa, joista monet ilmaisivat suuren tyytyväisyytensä ja kiittolisuutensa. Erityisesti Milanon arkkipiispa, kardinaali Paolo Mario Martini ja Wienin entinen arkkipiispa, kardinaali Franz König lausuvat kiitoksensa.

Pyhän Vladimirin katedraalissa Kazanin Jumalan Äidin ikonin kunniaksi vietetyn lyhyen jumalanpalveluksen (Moleben) jälkeen siirryttiin Smolenskin hautausmaalle, jonne Pyhä Ksenia on haudattu. Hautausmaan kirkossa ja hautausmaalla toimitettiin jumalanpalvelus paikallissynodin pyhäksi julistaman Ksenian kunniaksi. Sekä kirkossa että hautausmaalla oli runsaasti kaikenikäistä väkeä ja erittäin tiukka miliisivartiointi. Ihmisten määrä oli varovaisestikin arvioiden useita tuhansia. Pyhän Ksenian jumalanpalvelus hautausmaalla, johon liittyi hänen ikoninsa siunaaminen, jonka toimitti metropoliitta Aleksi ja sen asettaminen leningradiilaisten nähtäväksi oli pitkä ja juhlallinen.

Keskiviikkona 15.6. oli ohjelmassa seppeleen lasku Piskariovskin hautausmaalle ja kukkien laskeminen Voiton aukion muistomerille. Hautausmaalla, samoin kuin Tuntemattoman sotilaan haudalla Moskovassa kiinnitti huomiota seppeleen vahva tunnustuksellinen kristillinen sisältö. Molemmissa suurikokoisissa seppeleissä oli selvästi nähtävissä ristikuvio.

Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhlien juhlaistunto pidettiin hotelli Leningradin konserttisalissa. Tilaisuuden aluksi metropoliitta Aleksi esitti laajan raportin tuhatvuotisjuhlien vietosta ja Leningradin hengellisen akatemian rehtori rovasti Viktor Sorokin luki paikalliskonsiiliin lopulliset dokumentit. Sen jälkeen ohjelmassa seurasi ulkomaisten kutsuvieraiden tervehdyksen sarja. Heidän lisäksi oman tervehdyksensä esitti myös paikallinen uskontoasiain valtuutettu.

Tervehdyksiä esittivät mm. Antiokian patriarkka Ignatios IV ja Milanon arkkipiispa, kardinaali Paolo Mario Martini, joka puhui 25 minuuttia, ja arkkipiispa Kuno Pajula Eestin evankelisluterilaisesta kirkosta sekä Euroopan Kristillisten Naisten Ekumeenisen foorumin pääsihteeri Jean Myland. Arkkipiispa John Vikströmin tervehdys jäi aikapulan takia pois ohjelmasta. Lounaan jälkeen vierailtiin Elagin palatsissa tutustumassa Venäjän kirkkotaiteen näyttelyyn. Arkkipiispa Vikström työskenteli tutustumiskäynnin ajan hotellissa.

Illalla osallistuimme jumalanpalvelukseen Kristuksen Kirkastumisen kirkossa (Breobrasenia). Kirkossa oli runsaasti väkeä ja vielä enemmän heitä oli ulkopuolella, jossa sankka väkimuuri piiritti kirkon ja lähikadut. Ihmisiä oli paikalla tuhansittain ja miltei sadoittain. Jumalanpalveluksen toimitti metropoliitta Aleksij ja tervehdyksen esittivät Antiokian patriarkka Ignatios ja kirkkoherra Nikolai Gundjajev. Hän puhui varsin avoimesti kirkon vaikeista ajoista ja kirkon tehtävästä taistella pahuuden valtoja vastaan.

Jumalanpalveluksesta siirryttiin iltapalalle Suomen pääkonsulaattiin, jossa pääkonsuli Jaakko Kaurinkoski ja rouva Kaarina Kaurinkoski ottivat vastaan suomalaiset kutsuvieraat. Erinomaisen iltapalan yhteydessä oli tilaisuus keskustella kirkon ja yhteiskunnan nykytilasta Neuvostoliitossa. Pääkonsuli Kaurinkoski luonnehti kirkon tilanteesta tapahtuneita muutoksia sanalla vallankumous ja katsoi, ettei kaksi vuotta sitten kukaan olisi voinut kuvitella

nykyisen kaltaisten tuhatvuotisjuhlien järjestämistä.

Torstaina 16.6. lähdettiin aamuvarhaisella hotellista matkatavarat mukana Aleksanteri Nevskin Lavran Pyhän kolminaisuuden katedraaliin, jossa Antiokian patriarkka Ignatios IV toimitti liturgian metropoliittojen, arkkipiispojen ja piispojen avustamana. Runsaat kolme ja puoli tuntia kestäneeseen juhla-liseen liturgiaan osallistui erittäin paljon väkeä, mukana mm. pääkonsuli ja rouva Jaakko Kaurinkoski.

Hotellissa käynnin ja lyhyen (kymmenen minuuttia) tauon jälkeen siirryimme metropoliitta Aleksijn vastaanotolle, joka pidettiin hotelli Pri-baltitskajan Leningrad-salissa. Vastaanotolle oli kutsuttu ulkomaisten vieraiden lisäksi runsaasti myös Leningradin alueen viranomaisia, diplomaattikuntaa ja seurakuntien edustajia. Vastaanotolla pitämässään puheessa metropoliitta Aleksij käsitteli tuhatvuotisjuhlien merkitystä ja esitti kiitokset Leningradin alueen ja kaupungin viranomaisille hyvästä yhteistyöstä juhlien järjestelyssä ja kaikkien ongelmien ratkaisemisessa. Metropoliittan puheen jälkeen arkkipiispa ja sihteeri siirtyivät autoilla lentokentälle kotimatkaa varten.

Tuhatvuotisjuhlien ohjelmassa Leningradissa oli torstai-iltana Kirovin teatterissa järjestetty juhla-konsertti. Lentokentällä olivat arkkipiispan saattajina Isä Grigori ja Valeri Ojamäe. Siirtyminen lentokoneeseen tapahtui ilman tullimuodollisuuksia VIP-huoneiden kautta. Lento Helsinkiin kesti vajaan tunnin.

Muut suomalaiset osallistuivat perjantaina 17.6. tuhatvuotisjuhlien juhla-jumalanpalvelukseen Puhkinen kirkossa. Siellä saarnasi piispa Samuel Lehtonen ja jumalanpalveluksessa oli mukana myös metropoliitta Aleksij ja arkkipiispa Kuno Pajula.

Huomioita ja arvioita

1. Neuvostoliitto elää parhaillaan voimakasta muutosvaihetta. Yleisessä ilmapiirissä tapahtunut muutos on selvästi havaittavissa. Ihmiset ovat vapaita, iloisia ja innostuneita. Perestroika ja glasnost tuntuvat kaikissa keskusteluissa. Pääsihteeri Mihael Gorbatsov on suuressa suosiossa, mutta samalla todetaan jatkuvasti, että hänellä on myös vaikutusvaltaisia vastustajia. Gorbatsovin alulle panemaa yhteiskunnallista uudistusta tervehditään ilolla ja sen toivotaan pääsevän suotuisaan loppuun. Suurimpana huolenaiheena on taloudellinen kehitys, jota toistaiseksi on tapahtunut erittäin vähän. Kansainvälinen liennytys ja aseidenriisuntasopimukset Yhdysvaltojen kanssa ovat erittäin merkittävät Gorbatsovin uudistuspolitiikan jatkumiselle. Mikäli sotilas- ja varustelumenoissa tapahtuu keventymistä, on mahdollista, että myös taloudellinen tilanne Neuvostoliitossa helpottuu. Se on edellytyksenä Gorbatsovin uudistuspolitiikan jatkumiselle.
2. Kirkko on astunut voimalla julkisuuteen Neuvostoliitossa. Kirkon kellot soivat jälleen ja kirkko näkyy ja kuuluu julkisuudessa. Televisiossa on alettu näyttää uskonnollisia ohjelmia ja kirkosta kirjoitetaan lehdissä myönteiseen sävyyn. Uskonnon vastainen propaganda on häipynyt taka-alalle ja viranomaiset korostavat merkittävästi kaikkien kansalaisten yhdenvertaista asemaa ja oikeuksia neuvostoyhteiskunnassa. Valmisteilla oleva uusi uskontolaki tuo kirkkoille ja uskonnollisille yhdyskunnille huomattavia muutoksia. Kirkko saa julkisen yhteisön aseman ja sille tulee mahdollisuus myös omistaa maata ja kiinteistöjä. Uuden uskontolain valmisteluissa otetaan kirkkojen edustajat mukaan ja heidän panoksensa on jo nyt tuntuva. Paikallissynodissa Zagorskissa hyväksytty kirkon säädös (kirkkojärjestys) on ottanut jo huomioon tulevan uskontolainsäädännön. Neuvostoliiton ideologinen perusta ei tosin ole muuttunut, mutta leninisin periaatteita tulkitaan nyt uudella tavalla, joka merkitsee kirkon kannalta radikaalia muutosta parempaan.
3. Tuhatvuotisjuhlien vietto oli mahtava näytös kirkon ja valtion yhteisestä historiasta ja tämänpäiväisestä yhteistyöstä. Samalla Millennium on venäläisyyden ja Venäjän väkevä manifestaatio. Tällaisia juhlia on mahdollista viettää vain kerran tuhannessa vuodessa. Neuvostovaltio katsoo ilmeisesti edulliseksi korostaa Venäjän ortodoksisen kirkon asemaa neuvostoyhteiskunnassa ja pyrkii rakentamaan Venäjän ortodoksisesta kirkosta valtakunnan yhtenäisyyttä lujittavan tekijän. Voimakas venäläisyyden korostus tapahtuu samaan aikaan kun kansallisuuskysymykset Neuvostoliiton eteläosissa ja Baltiassa ovat entistä vaikeammat. Tuhatvuotisjuhlien viettolalla Neuvostoliitto antaa suuntaa myös muiden sosialististen maiden uskontopolitiikalle. Esimerkiksi Kremlin juhllaisuuksiin oli kutsuttu kaikkien Itä-Euroopan sosialististen maiden uskontoasiain valtiosihteerit ja heidän varamiehensä.
4. Kirkon tuhatvuotisjuhlien myötä saamaa julkista asemaa ei ole mahdollista hetkessä peruuttaa. Paluuta entiseen ei yksinkertaisesti ole, ei kirkossa eikä yhteiskunnassa. Venäjän ortodoksisen kirkon perestroikalle antama vahva tuki on Mihail Gorbatsovin uudistuspolitiikalle erittäin tarpeellinen. Kirkon kannalta perestroikalle ei ole olemassa vaihtoehtoa. Kaikki muut ratkaisut ovat kirkon kannalta huonompia. Valtiovallan myönteinen asenne kirkkoon ja tuhatvuotisjuhliin merkitsee pysyviä muutoksia uskonnon asemaan Neuvostoliitossa. Tällaisen julkisuuden ja myönteisyyden jälkeen ei ole mahdollista palata entiseen militanttiin, ateistiseen propagandaan. Orto-

doksisen kirkon kannalta perussuhde valtioon ja esivaltaan ei kuitenkaan ole muuttunut. Nyt valtio edustaa niitä arvoja, joiden puolesta kirkko on aina toiminut. Periaatteessa kirkon ja valtion johdon läheinen yhteys on sama kuin ortodoksisen kirkon ja tsaarinvallan liitto aikanaan. Ortodoksisen kirkon vanavedessä tulevat muut Neuvostoliiton kirkot ja uskonnot, joille tuhatvuotisjuhla merkitsee myös selvää paranemista niiden yhteiskunnallisessa asemassa.

5. Venäjän kasteen tuhatvuotisjuhlan vietto Neuvostoliitossa on tämän vuosisadan hämmästyttävän ekumeeninen tapahtuma. Se on laajin kirkon johtajien tapaaminen sitten ensimmäisten kristillisten vuosisatojen. Käytännössä koko nykyinen kristikunta oli edustettuna ja koolla Moskovassa ja Zagorskissa vietetyissä pääjuhlallisuuksissa. Tällaisen joukon koolle saaminen ei olisi ollut mahdollista millekään muulle nykyiselle kirkolle. Vain vuosi sitten oli mahdotonta kuvitella, että tuhatvuotisjuhlat saisivat tällaisen aseman Neuvostoliitossa ja että sinne koontuisi tällainen hierarkkien joukko.
6. Tuhatvuotisjuhlat tarjosivat erinomaisen tilaisuuden kirkon johtajien bilateraalisiin tapaamisiin. Varsinaisten Milleniumin juhlallisuuksien sivutuotteena käytiin merkittäviä ekumeenisia keskusteluja. Esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon arkkipiispalle tarjoutui tilaisuus tavata seuraavat luterilaiset kirkonjohtajat: piispa Andreas Aarflot, piispa Herbert Chilström, piispa Jonas Kalvanas, piispa Martin Kruse, piispa Verner Leich, arkkipiispa Erik Mesters, kenraalipiispa Jan Michalko, piispa Gyula Nagy, arkkipiispa Kuno Pajula ja arkkipiispa Bertil Werkström ja niin edelleen. Tällaista tilaisuutta kirkon johtajat käyttivät myös halukkaasti hyväkseen. Eräät ekumeeniset järjestöt arvioivat väärin tuhatvuotisjuhlien merkityksen. Esimerkiksi Kirk-

kojen maailmanneuvosto ei ollut lähettänyt juhlallisuuksiin omaa toimittajaa, vaan turvautui osastopäällikkö Anneli Janhosen asiantuntevaan apuun. Myös KMN:n pääsihteeri Emilio Castro osallistui vain lyhyen ajan tuhatvuotisjuhlien viettoon ja myöhästyi mm. pääjuhlasta Bolshoi-teatterissa.

7. Venäjän ortodoksinen kirkko käytti tuhatvuotisjuhlia taitavasti omien kirkkopoliittisten päämääriensä ajamiseen. Moskovan patriarkaatti hoiti näyttävästi suhteitaan muihin ortodoksiin kirkkoihin, ja jätti johdonmukaisesti, omalle linjalleen uskollisena Konstantinopolin ekumeenisen patriarkaatin selvästi muiden varjoon. Venäjän kirkko korosti ekumeenisten järjestöjen, erityisesti Euroopan kirkkojen konferenssin, KMN:n ja LML:n asemaa. Vanha yhteistyökumppani CPC [Christian Peace Conference] sitä vastoin jäi hieman taka-alalle. Ekumeenisista järjestöistä korostui erityisesti niiden pääsihteerien rooli. Erittäin selvästi nähtävissä oli Yhdysvaltojen kirkkojen neuvoston ja yleensä amerikkalaisten kirkonmiesten huomioiminen tuhatvuotisjuhlilla. Tässä kirkko kulki pääsihteeri Gorbatsovin jalanjäljissä ja käytti hyväkseen Moskovan huipputapaamisen (Gorbatsov-Reagan) jälkitilanteen.

Suhteessaan luterilaisuuteen ja luterilaisiin kirkkoihin Venäjän ortodoksinen kirkko näyttää vakiinnuttaneen ekumeenisen kantansa, jonka mukaan luterilaiset kirkot tulevat tähtärjärjestyksessä vanhakatolisen kirkon ja anglikaanisen kirkon jälkeen ja ennen ekumeenisia järjestöjä ja muita kristillisiä kirkkoja ja yhteisöjä.

8. Suomen evankelis-luterilainen kirkko näyttää olevan Venäjän ortodoksille kirkolle ongelmaton naapuri ja keskustelukumppani. Suomen luterilaista kirkkoa ei tarvitse erikseen hoitaa eikä huomioida. Kyseessä on ilmeises-

ti osittain sekä luottamus- että hyötysuhde. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on Venäjän ortodoksiselle kirkolle tärkeämpi bilateraalisisissa suhteissa kuin multilateraalisisissa yhteyksissä. Kirkkojen keskinäinen yhteydenpito on mutkatonta ja asiallista. Suomalaisille voidaan antaa huoletta erityistehtäviä, ja niiden hoitamiseen ei liity mitään riskejä (esimerkiksi arkkipiispan kiitospuhe Leningradin alueen ja kaupungin edustajille kaupungintalossa).

9. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon erityis- asema suhteessa Venäjän ortodoksiseen kirkkoon on muuttumassa. Kirkkojamme keskinäisten suhteiden ainutlaatuisuus ei ole enää suhteiden monipuolisuudessa, vaan suomalaisten asiantuntemuksessa ja Venäjän ortodoksista kirkkoa kohtaan osoittamassa ymmärtämyksessä ja realiteettien tajussa. Arkkipiispan puheista saadut kommentit ja palaute viittaavat siihen, että suomalais-venäläisten kirkollisten suhteiden luonne on laadullisesti aivan toista luokkaa kuin kirkkojen keskinäiset suhteet yleensä.
10. Tuhatvuotisjuhlilla käydyt keskustelut ja tapaamiset osoittavat selvästi, ettei Suomen evankelisluterilaisen kirkon luonnetta tunneta riittävästi maailmalla. Kirkollamme on runsaasti käyttämätöntä ekumeenista potentiaalia, jonka tulisi päästä hyödyttämään laajemmin yleistä ekumeenista keskustelua ja kirkkojen välisiä yhteyksiä.

Tämän numeron kirjoittajat

TOMI KARTTUNEN

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

ELINA MANNSTRÖM

Kappalainen

ANTTI RAUNIO

Systemaattisen teologian professori, Itä-Suomen yliopisto

SINI MIKKOLA

TT, yliopistonlehtori

MIIKA AHOLA

pastori, väitöskirjatutkija

MATTI VÄÄTÄINEN

TT, yliopistopastori

TIMO-MATTI HAAPIAINEN

TT, vs. asiantuntija, Suomen ev.-lut. kirkon Kirkkohallituksen ulkoasiain osasto

KIMMO HEINILÄ

Parish chaplain in the City of Raase, Finland, ThD

ERIIKKA JANKKO

TT, hiippakuntasiihteri

PETRA KUIVALA

Research Associate, Department of History & Visiting Fellow, David Rockefeller Center for Latin American Studies, Faculty of Arts, Harvard University, TT, pastori

RISTO CANTELL

TT, dosentti

Kirkollisen teologian helmet ovat kiteytyneet pitkällisten keskustelujen kautta. Varhaiskirkossa siihen tarvittiin myös keisarin myötävaikutuksella kokoon kutsuttujen yleisten kirkolliskokousten päätöksiä. Niillä tarkennettiin Nikean 325 kirkolliskokouksen opetusta siitä, mitä merkitsee se, että Jumalan Poika on "samaa olemusta kuin" (kr. homoousios) Isä Jumala ja mitä seurauksia tällä on Pyhän Hengen jumaluuden ymmärtämiselle: "...jota yhdessä Isän ja Pojan kanssa kumarretaan ja kunnioitetaan". Tämä kristillisen pelastus- ja armo-opin ydin on myös kristillisen persoonakäsitteen keskiössä. Tämän lehden ensimmäisessä osassa julkaistaan ajankohtaiseen keskusteluun persoonakäsitteestä liittyviä Lutherin ja luterilaisen teologian tutkimuspuheenvuoroja.

Kristillinen teologia ja kirkko kuuluvat yhteen. Historiallisesti tähän yhteyteen on kuulunut myös yliopistolaitos. Raamattu kirkon uskon peruskirjana on "pyhän teologian sielu". Yhteiskunnan eriytyminen ja uskonnon näkeminen yksityisasiana sekä valtion tunnustuksellinen neutraalius ovat kuitenkin osaltaan johtaneet siihen, että teologian ja kirkon välinen yhteys on ohentunut etenkin niissä maissa, joissa teologia on klassisesti osa yliopisto-opetusta. Ajan pluralistinen konteksti näkyy myös siinä, että puhutaan "teologiasta ja uskonnotutkimuksesta". Väitöskirjatutkimuksilla ja muulla teologisella tutkimuksella on silti annettavaa myös kirkolliselle teologialle ja ekumenialle. Tästä esimerkkinä julkaistaan esittelyt muutamasta viime vuosien väitösprojektista.



Porvoon kirkkoyhteisön
teologinen konferenssi
lokakuussa 2020